EL SACRIFICIO DE LA MISA

TRATADO HISTORICO-LITURGICO

Versión completa española de la obra alemana en dos volúmenes «Missarum Sollemnia»

DEL

P. JOSE A. JUNGMANN, S. I.

EDITORIAL HERDER

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.

MADRID · MCMLI

NIHIL OBSTAT:
DR. ABILIO RUIZ VALDIVIELSO,
Censor.

IMPRIMI POTEST:
P. VIRGILIO REVUELTA,
Prov. de León.

IMPRIMATUR:
✝ JOSÉ MARÍA,
Ob. aux. y Vic. gral.
Madrid, 25 mayo 1951.

I N D I C E   G E N E R A L

TOMO I

Páginas

Tratado II.—Desarrollo ritual

Páginas

TOMO II

Tratado II.—Desarrollo ritual (continuación)

Páginas

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

POCO tiene que añadir el traductor al prólogo del original, y todo se reduce a llamar la atención del público de lengua española sobre algunos puntos tratados ya en él.

En primer término quisiera rogar al lector de la presente traducción se fijase en aquella frase en que el P. Jungmann se refiere al influjo que la materia ha tenido sobre el estilo: «No era fácil resumir los resultados de innumerables investigaciones particulares... de modo que no se resintiera el estilo». Si esto vale ya del original y de la lengua alemana, que se presta mucho mejor a disimular irregularidades en la trayectoria del pensamiento con aquella facilidad para acumular desmesuradamente complementos circunstanciales (aquí está el punto neurálgico), el lector benévolo no podrá extrañarse de que el estilo resulte con frecuencia duro al transportarlo al castellano. Era inevitable. Eso sí, hemos procurado que el texto castellano sea más claro y más legible que el mismo original alemán.

Otro punto que quizás sorprenda al lector español es la parquedad con que se trata el rito mozárabe, sobre todo si se fija únicamente en el corto párrafo que se le destina al reseñar las liturgias no romanas. En realidad no es tan exigua la atención que el autor dedica a esta contribución española a la cultura religiosa de Occidente. A cada paso salen referencias de sus fuentes. Véanse en los índices las voces Liturgia mozárabe, Missale mixtum *y* España. *Y sobre todo no se olvide que la obra no trata de la liturgia de la misa en general, sino de la de la misa romana. Además, con el progreso de los estudios litúrgicos de los últimos decenios, hemos llegado a apreciar un poco más la evolución que ha tomado la liturgia romana durante la Edad Media. Al entusiasmo exagerado de la liturgia primitiva ha sucedido una ponderación más ecuánime de la contribución a la liturgia de todos los siglos. Y así tampoco en España debe-*

mos limitarnos a dirigir nuestras miradas exclusivamente a los seiscientos años de la liturgia mozárabe: les han seguido nada menos que ochocientos años de liturgia romana. Quiero decir que la contribución española a la evolución del rito romano no es mucho menos importante e interesante que la creación del rito mozárabe, sobre todo si, como en el autor, el estudio de la liturgia histórica ha de servir a la comprensión de la liturgia actual.

Gracias principalmente al libro del P. Ferreres «Historia del misal romano» (Barcelona 1929), citado tantas veces por el autor, esta colaboración española en el desarrollo del rito romano durante la Edad Media ocupa un puesto honroso en el presente libro. Por cierto, incluso el «Missale mixtum» mozárabe arroja mucha luz sobre la misa romana en la España de fines de la Edad Media, porque de ella ha adoptado no pocas oraciones y ceremonias. Con todo, no sería aventurado pensar que el autor, además de en otras regiones, pensaba también en España, cuando escribió: «Una vez que existan descripciones detalladas de manuscritos litúrgicos de aquellos países que hasta la fecha aun no han dedicado la debida atención a esta parte de la ciencia teológica...» Y ¡cuánto material se podría reunir no sólo de los archivos de catedrales y conventos, sino también, en las diversas regiones de España, de las mismas costumbres populares relacionadas con la liturgia!

Finalmente, quisiera aconsejar al lector español, que tal vez no conozca la personalidad del padre J. A. Jungmann, S. I., que medite un poco las últimas palabras del prólogo, donde confiesa que su libro, preocupado siempre por la exactitud y honradez científicas, no quiere servir tanto a la ciencia cuanto a la vida, citando a continuación una frase de la encíclica «Mediator Dei»; y aquel otro pasaje de la introducción donde explica por qué hoy día se da más importancia al problema de la participación del pueblo en el culto, interpretándolo como un efecto concreto de la vuelta general a una concepción más completa de la Iglesia, «a la que nos han obligado las circunstancias del tiempo y las necesidades de la cura de almas». Estas palabras no sólo caracterizan la obra del padre Jungmann—la presente y la de toda su vida—, sino que resultan también básicas para comprender el éxito que ha tenido el libro en Alemania y casi se puede decir en todo el mundo católico, pues existen de él traducciones al inglés (norteamericana) y francés, y la

italiana está en preparación. Ellas podrán también hacernos caer en la cuenta de por qué en España el actual estado de la liturgia aún no se siente como un problema que todavía está por resolver definitivamente: las necesidades de la cura de almas no han entrado aún en España en esta fase evolutiva, que exige una mayor participación de los fieles en el culto. Con todo, España, y con ella todos los vastos territorios de lengua española, está entrando cada día más en este movimiento. La Iglesia necesita la colaboración española, y no en último lugar, para contrarrestar las exageraciones de otros sitios. Acelerar esta evolución ha sido el fin más noble que ha perseguido el traductor con su trabajo.

Le queda para terminar el grato deber de expresar los sentimientos de su más sincera gratitud por la comprensión que ha encontrado en todas partes al hablar de la presente obra y por la colaboración en su tarea. Le ayudaron en la traducción sus hermanos en religión Alejandro Barcenilla y Constantino Ruiz Garrido, y en los demás trabajos pesados que trae consigo la impresión de una obra de tal índole, el H. José Llamas; pero quien realmente se ha sacrificado con todo desinterés por la obra fué el R. P. Gumersindo Bravo, S. I., profesor de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, quien cargó con el molesto trabajo de revisar las dos mil cuartillas, corrigiendo el estilo castellano. Que Dios se lo pague, y bendiga nuestra obra común con miras a la fructificación en tierras de España y en todo el mundo hispanoamericano, para bien de la Iglesia católica.

Chamartín de la Rosa, Pentecostés, 1951.

EL TRADUCTOR.

P R O L O G O

Evidentemente, si existe institución alguna en nuestra cultura cristiana, aun prescindiendo de razones más directamente relacionadas con su esencia como supremo acto de culto, merecedora de que no nos contentemos con un conocimiento superficial, sino que le dediquemos todo nuestro interés y diligencia a fin de conocer íntimamente sus orígenes y seguir su desenvolvimiento hasta en sus detalles más mínimos, es ciertamente la liturgia de la santa misa que todos los días se celebra en miles y miles de altares y a la que concurre cada domingo todo el pueblo cristiano.

No faltan, por cierto, explicaciones de la misa. Cada año las vemos aparecer, destinadas a los más diversos públicos. Como ni faltan trabajos científicos, que sobre todo en estos últimos decenios van aumentando felizmente. Pero lo que hace tiempo no se había intentado era una obra de conjunto que reuniese los resultados de los innumerables estudios particulares para hacerlos llegar a un público más amplio.

Por raro que parezca, la razón definitiva que ha decidido al autor a emprender este trabajo está en los tiempos tan críticos y turbulentos que acabamos de sufrir. Pocos meses después del *Anschluss* fué suprimida la facultad teológica de la Universidad de Innsbruck. Aun desligadas de la Universidad, al principio siguieron las clases casi en su totalidad ante un auditorio que apenas disminuía en número, hasta que el 12 de octubre de 1949, pocas semanas después de confiscar el *Canisiano,* especie de colegio mayor para estudiantes de teología, quedó cerrado y expropiado también el Colegio Máximo, edificio contiguo a la Universidad, donde vivían el claustro de los profesores y los estudiantes de la Compañía de Jesús. A los pocos días de estos azares y antes todavía de partir de Innsbruck, surgió en mí la idea, convertida instantáneamente en firme propósito, de consagrar las energías que ahora me quedaban libres a una exposición de la liturgia de la misa que resumiese el estado actual de las investigaciones sobre el tema. El tratarlo me parecía que, por una

parte, había de ser de utilidad pasados aquellos tiempos borrascosos, y por otra creía que, gracias a mis estudios y trabajos anteriores y a las numerosas notas acumuladas, podía llevar a cabo esta obra, a pesar de que no sólo me veía privado de la biblioteca del Colegio Máximo, sino también se me prohibió el acceso a la biblioteca del Seminario Litúrgico, que durante muchos años, con no poco trabajo, había conseguido reunir.

Comencé la tarea. Pronto vi que era una ilusión pensar en llevar a cabo semejante obra con los pocos libros que había podido salvar. Si quería construir un sólido edificio que no se basase en meras conjeturas y opiniones aceptadas sin revisión de otros autores. En mi nueva residencia de Viena, aparte de las bibliotecas de nuestras casas y de las públicas, accesibles a todos, gracias a la benevolencia de sus respectivos directores pude cómodamente utilizar algunas importantes bibliotecas eclesiásticas, sobre todo las del *Alumnado* y del *Schottenstift*, obteniendo de ellas, prestadas a largo plazo, obras fundamentales. No quisiera dejar pasar esta ocasión de expresar mi más sincero agradecimiento por tanto favor. Además, gracias a la generosa ayuda del entonces padre Provincial, José Miller, el caudal de los libros propios que habíamos podido salvar iba aumentando poco a poco mediante adquisiciones de libros nuevos y antiguos, que entonces todavía se podían comprar en las librerías. Hermanos de religión que en Francia y otros sitios estaban prestando servicio militar me ayudaron a adquirir en librerías extranjeras más de una obra preciosa. Finalmente, conseguí incluso que se me prestara de la biblioteca del Seminario Litúrgico de Innsbruck algunos libros para mí muy importantes.

Así pude continuar confiadamente mi trabajo. Con todo, no logré darle mayor empuje hasta que en 1942 cambié mi residencia vienesa por una estancia prolongada en el campo, solución ideal para tiempo de guerra. Era el hogar de las Hermanas de la enseñanza de St. Pölten, en Hainstetten. situado en la cuña formada por el Ybbs y el Danubio, paisaje apacible, de suaves y fértiles colinas, donde, a la par de minúsculas obligaciones pastorales en la pequeña iglesia del convento, pude llevar adelante mi trabajo en la tranquilidad del paisaje campesino y bajo el cuidado maternal de las Hermanas. El lejano estruendo de la guerra, aunque a veces nos visitó el estallido de las bombas, que sacudían la casa en sus cimientos, no pudo estorbar mi trabajo; antes al contrario, fué un poderoso motivo para que en mi pequeño sector me preparase a contribuir con mayor empeño a la futura reconstrucción espiritual que se anunciaba cerca.

Con el tiempo fué madurando y afianzándose el método.

Enteramente nuevo era el estudio de la evolución litúrgica durante la Edad Media, que debía sacarse en su totalidad de las mismas fuentes. Pues, aunque no se desconocían las grandes líneas de su evolución en general, el conocimiento más detallado de los orígenes y motivos de esta evolución no era posible sin dividir el cúmulo de los textos conservados por regiones para ordenarlos luego cronológicamente dentro de estos grupos, ya que, aun ordenados así, presentan todavía gran variedad de formas. Todo el material tenía que extractarlo sistemáticamente de las fuentes, presentadas en las nuevas ediciones de los textos y en las colecciones antiguas, ante todo la de Martène, que cuenta ya doscientos años y continúa sin explotar a fondo. Así, las columnas paralelas en tiras de papel a las que por docenas, a veces hasta llegar a un centenar, iba pegando una al lado de otra, alcanzando en algunos capítulos anchuras alrededor de un metro, que luego, para mejor sistematización por formas semejantes y tipos comunes, pronto irisaban en todos los colores, facilitando de este modo el conocimiento más exacto de un sector en esta evolución. El resultado se presenta al lector generalmente en unas pocas frases, apoyadas en una docena de ejemplos bien escogidos que se ponen en las notas, para que el crítico tenga la deseada seguridad y base para ulteriores estudios, sin entorpecer la marcha al lector ordinario. Se comprende que no siempre haya sido fácil resumir los resultados de tantas investigaciones particulares, descubrimientos, referencias y controversias de modo que no se resintiese el estilo de la redacción o que las piedrecitas de este mosaico integrasen bien el gran cuadro de la misa romana, que, a pesar de tantos retoques y acomodaciones, por las circunstancias de las diversas épocas, conserva aún hoy la serena claridad de su concepción primitiva.

Cuando en mayo del 1945 la guerra tocaba a su término en el mundo, se estaban poniendo en limpio las últimas páginas del manuscrito. La vuelta a Innsbruck, es decir, a la biblioteca del Seminario Litúrgico, me ofrecía la coyuntura no sólo de llenar huecos sensibles, sino de coronar también el trabajo, empezado ya en Viena, de verificar todas las citas, tarea de la que, como discípulo de Francisco José Dölger, no pude dispensarme, y que me llevó otro medio año de intenso trabajo.

Gracias a la tenacidad con que la casa Herder de Viena puso mano a la obra, la impresión se hizo, a pesar de innumerables dificultades, en un plazo relativamente corto y con la diligencia que requiere esta clase de obras.

No desconozco que, a pesar de mi empeño, no he podido evitar todas las deficiencias. Hija nacida durante la guerra, también mi obra tiene derecho a que se la juzgue con menos

rigor. Era sumamente difícil y a veces imposible, aun después de la guerra, hacerse con la nueva literatura del extranjero sobre la especialidad. En todo este tiempo se hacía prácticamente imposible consultar directamente manuscritos e incunables, aunque el perjuicio que esto pudo causar a la obra no hay que exagerarlo, ya que casi todas las fuentes manuscritas de alguna importancia hasta bien entrada la Edad Media, y de la época posterior hasta 1570, por lo menos las más típicas de la creciente literatura litúrgica, son fácilmente accesibles en ediciones modernas. No obstante, quien más tarde vuelva sobre el tema tendrá ocasión de llenar más de una laguna, y seguramente también deberá rectificar, a base de nuevas descripciones detalladas de manuscritos litúrgicos de aquellos países (y entre éstos vienen también territorios de lengua alemana) que hasta la fecha aun no se han preocupado de la liturgia histórica, y cuando haya ediciones críticas de fuentes tan importantes como los *Ordines Romani*. Se podrá sacar todavía mucho material de las costumbres de conventos y colegiatas medievales, y quien conozca las liturgias orientales y ritos monacales del Occidente, no sólo por las fuentes escritas, sino por propia experiencia, podrá iluminar más ciertos detalles de la misa romana. Por último, el estudio de las costumbres populares religiosas de los diversos países que hasta la fecha se han estudiado bien poco, ofrecerá mucho material para la inteligencia de la verdadera participación del pueblo en la misa, parte ciertamente también de la liturgia.

Por lo que se refiere a pormenores históricos, la familia de textos que provisionalmente el autor ha comprendido bajo la denominación de *grupo de Séez*, necesita todavía, por ser documentos de una reforma litúrgica de fines del primer milenio, una investigación más detallada, en la que habrá que tener en cuenta su relación con el florecimiento de la vida eclesiástica de Normandía en los siglos X y XI. Como se ve, a la historia de la liturgia le quedan por resolver todavía muchos problemas aun sólo dentro del cuadro limitado de lo eucarístico.

Por ahora el lector ha de contentarse con aceptar lo que se le ha podido ofrecer. No se olvide que, en último término, el libro no quiere servir tanto a la ciencia, aunque se trata de la ciencia de la parte más preciosa de nuestra tradición eclesiástica, cuanto que a la vida, o sea a la comprensión más completa de aquel misterio de que dice el papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, que es la obra más sublime del culto divino, y que por eso debe ser la fuente y el centro de toda piedad cristiana.

Innsbruck, Pascua de Resurrección de 1948.

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Dado que para la segunda edición, necesaria en tan breve espacio de tiempo, había que componer de nuevo todo el texto, es natural se aprovechara la ocasión para hacer algunas enmiendas y poner al día la literatura, si bien es verdad que la crítica apenas ha podido expresar sus impresiones.

No es poco lo que en este último año se ha publicado sobre cuestiones litúrgicas. Aparte de que sólo ahora he logrado hacerme con algunas publicaciones aparecidas en años anteriores, o sólo ahora me ha sido posible aprovecharlos. Aun así, todavía ha quedado mucho fuera de mi alcance, por la razón de que todavía no es posible en Austria encargar fácilmente libros al extranjero. Si a veces ha llegado a mi noticia de su existencia, he tenido que valerme de buenos amigos para adquirir las obras deseadas, no siempre logrando mi intento.

Las obras añadidas a la lista de los libros y artículos que se citan abreviados son las siguientes: Berlière, De Corswarem, Dekkers, Ellard, Fiala, Hoffmann, Kunze, Miscellanea Mohlberg, Monachino, Ordinarium Cartusiense, Righetti, Schreiber, Vierbach. A ellas hay que añadir, en mayor número, las citas aisladas de autores. Por lo general, se trata únicamente de nuevas referencias entre las notas—varios centenares—, o sea de datos por los que, por ejemplo, se adelanta la fecha de la aparición de una costumbre, o se indica el sitio en que se ha encontrado por primera vez, o se precisa con más exactitud. Sólo en contadas ocasiones se han impuesto cambios en el mismo texto, correcciones o pruebas más concluyentes de una tesis defendida. Pero ni aun entonces hemos creído conveniente alterar la paginación ni el volumen de la obra. No nos pareció prudente el hacerlo, porque ello llevaría consigo el rehacer completamente de nuevo los índices, que desde luego han sido aumentados y revisados a fondo.

A todos los que me han ayudado en esta tarea... quisiera expresar por este conducto mi más sentido agradecimiento.

Jos. A. Jungmann, S. I.

Innsbruck, Pentecostés del 1949.

LIBROS Y ARTICULOS QUE SE CITAN ABREVIADOS

ACHERY (J. L. D'), O. S. B., *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum*. 2.ª ed., 3 t. (París 1723).

AIGRAIN (véase *Liturgia*).

ALBERS (BR.), *Consuetudines monasticae*, 5 t. (Stuttgart 1900, Montecasino 1905-1912).

ANDRIEU (M.), *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age*. I, Les Manuscrits; II, Les Textes (*Ordines* I-XIII): «Spicilegium Sacrum Lovaniense», 11 y 23 (Lovaina 1931; 1948).

Le Pontifical Romain au Moyen-Age, 4 t. I, Le Pontifical Romain du XIIe siècle; II, Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle; III, Le Pontifical de Guillaume Durand; IV, Tables: «Studi e Testi», 86 87 88 99 (Ciudad del Vaticano 1938-41).

ARNOLD (A.), *Der Ursprung des christlichen Abendmahles im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, 2.ª ed. «Freiburger Theologische Studien», 44 (Friburgo 1939).

ATCHLEY (E. G.), CUTHB. (F.), *A History of the use of Incense in divine worship*: «Alcuin Club Collections», 13 (Londres 1909).

BATIFFOL (P.), *Leçons sur la Messe*, 7.ª ed. (París 1920; reimpresión invariada 1927, con suplementos).

BAUMANN (T.), S. I., *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa* (Madrid 1946).

BAUMSTARK (A.), *Liturgie comparée. Conferences faites au Prieuré d'Amay*, édition réfondue (Chevetogne s. a. [1940]).

— *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme* (Eindhoven-Nimega s. a. [1929]).

— *Die Messe im Morgenland*: «Colección Kösel» (Kempten 1906).

— *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*: «Ecclesia Orans», 10 (Friburgo 1923).

BECK (A.), *Kirchliche Studien und Quellen* (Amberg 1903).

BEISSEL (ST.), S. I., *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien* (Friburgo 1899).

— *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches* (Friburgo 1907).

BENEDICTO XIV, *De sacrosancto sacrificio Missae libri tres*, denuo ed. J. SCHNEIDER (Maguncia 1879; la primera edición: Roma 1748).

BERLIERE (U.), O. S. B., *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle* (Maredsous 1927).

BERTOLDO DE RATISBONA, *Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten mit Einleitungen und Anmerkungen*, von FR. PFEIFFER und J. STROBL, 2 t. (Viena 1862-1880).
BIEL (L.), *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich:* «Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatsgeschichte», 75 (Paderborn 1937).
BINTERIM (A. J.), *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, 7 t. (Maguncia 1825-1841).
BISHOP (E.), *Liturgica historica* (Oxford 1918).
BLUDAU (A.), *Die Pilgerreise der Aetheria:* «Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums», XV, 1-2 (Paderborn 1927).
BLUME (Cl.), S. I., *Tropen des Missale im Mittelalter*. II, Tropen zum Proprium Missarum: «Analecta Hymnica», 49 (Leipzig 1906).
BLUME (Cl.) und BANNISTER (H. M.), *Tropen des Missale im Mittelalter*. I, Tropen zum Ordinarium Missae: «Analecta Hymnica», 47 (Leipzig 1905).
BONA (J.), *Rerum liturgicarum libri duo* (Colonia 1674).
BOTTE (B.), O. S. B., *Le Canon de la Messe Romaine*, édition critique, introduction et notes (Mont-César 1935).
BRAUN (J.), *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 t. (Munich 1924).
— *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung* (Munich 1932).
— *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik* (Friburgo 1907).
— *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Eine Handbuch der Paramentik*. 2.ª ed. (Friburgo 1924).
BREMOND (K.), *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France* (París 1916ss).
BRIGHTMAN (F. E.), *Liturgies eastern and western*. I, Eastern liturgies (Oxford 1896).
BRINKTRINE (J.), *Die heilige Messe*, 2.ª ed. (Paderborn 1934).
— *Die feierliche Papstmesse und die Zeremonien bei Selig- und Heiligsprechungen* (Friburgo 1925).
— *Ordo et Canon missae* (cód. Vat. Ottobon. lat. 356) *i.* «Eph. Liturg.», 51 (1937) 198-209.
BROWE (P.), S. I., *Die häufige Kommunion im Mittelalter* (Münster 1938).
— *Die Pflichtkommunion im Mittelalter* (Münster 1940).
— *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (Munich 1933).
BRUININGK (H. v.), *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späten Mittelalter* (Riga 1904).
BUENNER (D.), *L'ancienne Liturgie Romaine. Le Rite Lyonnais* (Lyón s. a. [1934]).
CAGIN (P.), O. S. B., *L'Eucharistia, canon primitif de la Messe:* «Scriptorium Solesmense», 2 (París 1912).
CALLEWAERT (C.), *Sacris erudiri. Fragmenta liturgica collecta a monachis S. Petri de Aldenburgo in Steenbrugge, ne pereant* (Steenbrugge 1940).
CODRINGTON (H. W.), *The Liturgy of Saint Peter:* LQF 30 (Münster 1936).

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana (Friburgo 1901ss).
CONNOLLY (R. H.), *The liturgical Homilies of Narsai:* «Texts and Studies», VIII, 1 (Cambridge 1900).
CORBLET (J.), *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie*, 2 t. (París 1885-86).
CORSWAREM (P. DE), *De liturgische boeken der kollegiale O. L. Vr.-Kerk van Tongeren vóór het Concilie van Trente* (Gante 1923).
Cours et Conferences des Semaines liturgiques (Lovaina 1925ss). Cada tomo contiene un relato del cursillo celebrado el año anterior en diversos sitios de Bélgica.
Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum, 5 t. (Roma 1898-1901); suplemento I (1912); suplemento II (1927).
DEKKERS (E.), O. S. B., *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie:* «Catholica», VI, 2 (Bruselas-Amsterdam 1947).
DENZINGER (H.) y UMBERG (J. B.), *Enchiridion Symbolorum*, 15 ed. (Friburgo 1922).
DIJK (A. VAN), O. F. M., *De fontibus «Opusculi super missam» Fr. Gulielmi de Melitona, O. Min.* (con edición crítica del texto): «Eph. Liturg.», 53 (1939) 291-349.
DIX (GR.), *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (Londres 1937).
The shape of the Liturgy, 2.ª ed. (Wéstminster 1945).
DÖLGER (F. J.), *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie.* 2.ª ed.: LF 4-5 (Münster 1925).
DU CANGE-FAVRE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 10 t. (Miort 1883-87).
DUCHESNE (L.), *Le Liber pontificalis*, 2 t. (París 1886-92).
— *Origines du culte chrétien*, 5.ª ed. (París 1925).
DUMOUTET (E.), *Le desir de voir l'hostie et les origines de la devotion au Saint-Sacrement* (París 1926).
DURANDUS (G), *Rationale divinorum officiorum* (Lyón 1574). (La división en capítulos y números según la cual se cita vuelve invariada en ediciones más recientes.)
EBNER (A.), *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum* (Friburgo 1896).
EICHMANN (E.), *Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 2 t. (Würzburgo 1942).
EISENHOFER (L.), *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 t. (Friburgo 1932-33).
ELBOGEN (I.), *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2.ª ed. (Francfort 1924).
ELFERS (H.), *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938).
ELLARD (G.), S. I., *The Mass of the future* (Milwaukee 1948).
FELTOE (CH. L.), *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge 1896).
FÉROTIN (M.), O. S. B., *Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne de Ve au XIe siècle* (París 1904).
— *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (París 1912).

FERRERES (J. B.), S. I., *Historia del Misal Romano* (Barcelona 1929). (Con descripciones de manuscritos litúrgicos de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Valencia.)
FIALA (V.), O. S. B., *Der Ordo missae im Vollmissale des cod. Vat. lat. 6082 aus dem Ende des 11. Jh.:* «Zeugnis des Geistes». Gabe sum Benedictus-Jubiläum, dargeboten von der Erzabtei Beuron (Suplemento al año 23 de la «Benediktinische Monatsschrift») (Beuron 1947) 180-224.
FINSTERWALDER (P. W.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Weimar 1929).
FISCHER (L.), *Bernhardi Cardinalis et Lateranensis Ecclesiae Prioris Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis* (Munich 1916).
FORTESCUE (A.), *The Mass. A study of the Roman Liturgy* (Londres 1912).
FRANZ (A.), *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens* (Friburgo 1902).
FRERE (V. H.), *The use of Sarum,* 2 t. (Cambridge 1898-1901).
FRIEDBERG (E.), *Corpus Iuris Canonici,* 2 t. (Leipzig 1879-81).
FUNK (FR. X.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* 2 t. (Paderborn 1905).
GARCÍA VILLADA (Z.), S. I., *Historia eclesiástica de España,* 3 t. (5 vols.) (Madrid 1929-36).
GARDELLINI (A.). *Decreta authentica Congregationis S. Rituum,* 3.ª ed., 2 t. (Roma 1856-58).
GATTERER (M.), S. I., *Praxis celebrandi functiones ordinarias sacerdotales,* 3.ª ed. (Innsbruck 1940).
GAVANTI (G.)-MERATI (C. M.), *Thesaurus sacrorum rituum,* 5 t. (Venecia 1723).
GEISELMANN (J. R.), *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (Munich 1933).
GERBERT (M.), *Monumenta veteris Liturgiae Alemannicae,* 2 t. (St. Blasien 1777-79).
— *Vetus Liturgia Alemannica,* 2 t. (St. Blasien 1776).
GIHR (N.), *Das heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt,* 9.ª-10.ª ed. (Friburgo 1907).
GOOSSENS (W.), *Les origines de l'Eucharistie* (París 1931).
GÖTZ (J. B.), *Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511:* «Reformationsgeschichtliche Studien und Texte», 47-48 (Münster 1926).
GREVING (J.), Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt: «Reformationsgeschichtliche Studien und Texte», 4-5 (Münster 1908).
GUERRINI (F. M.), O. P., *Ordinarium iuxta ritum sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* (Roma 1921).
HABERSTROH (L.), S. V. D., *Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum:* «St Gabrieler Studien», 5 (Mödling 1937).
HAMM (F.), *Die liturgischen Ensetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht:* LQF 23 (Münster 1928).
HANSSENS (J. M.), S. I., *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus,* t. II-III, De Missa rituum orientalium (Roma 1930-32).
HARDOUIN (J.), S. I., *Acta Conciliorum et Epistolae decretales,* 11 t. (París 1715).

HARTZHEIM (J.), S. I., *Concilia Germaniae*, 5 t. (Colonia 1759-63).
HAULER (E.), *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia* (Leipzig 1900).
HEILER (Fr.), *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 4.ª ed. (Munich 1921).
HENNECKE (E.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 2.ª ed. (Tübingen 1924).
HERRGOTT (M.), *Vetus disciplina monastica* (París 1726).
HESBERT (R. J.), O. S. B., *Antiphonale Missarum sextuplex* (Bruselas 1935).
HIERZEGGER (R.), *Collecta und Statio. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter:* ZkTh 60 (1936) 511-554.
HITTORP (M.), *De divinis catholicae Ecclesiae officiis ac ministeriis* (Colonia 1568).
HOEYNCK (F. A.), *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg* (Augsburgo 1889).
HOFFMANN (J.), *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum* (Spira 1891).
HUGO A S. CHARO, *Tractatus super Missam seu Speculum Ecclesiae*, ed. G. SÖLCH: «Opuscula et Textus», ser. liturg. (Münster 1940).
JÁVOR (E.), O. S. B., Hét kéziratos Pozsony Missale a Nemzeti Múzeumban (Budapest 1942).
JEDIN (H.), *Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches:* «Liturgisches Leben», 6 (1939) 30-66.
JUNGMANN (J. A.), S. I., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet:* LF 7-8 (Münster 1925).
— *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932).
— *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke* (Innsbruck 1941).
KENNEDY (V. L.), C. S. B., *The Saints of the Canon of the Mass:* «Studi d'Antichità Cristiana», 14 (Ciudad del Vaticano 1938).
KLAUSER (Th.), *Das römische Capitulare evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner altesten Geschichte*. I, Typen: LQF 28 (Münster 1935).
— *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischdeutschen Kirche von 8. bis zum 11. Jh.:* «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», 53 (1933) 169-189.
KÖCK (J.), *Handschriftliche Missalien in Steiermark* (Graz 1916).
KÖSSING (J.), *Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe*, 2.ª ed. (Ratisbona 1856).
KRAMP (J.), S. I., *Messgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit:* StZ 111 (1926, II) 206-223.
— *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Landern:* StZ 113 (1927, II) 352-367.
KÜNSTLE (K.), *Ikonographie der christlichen Kunst*, 2 t. (Friburgo 1926-28).
KUNZE (G.), *Die gottesdienstliche Schriftlesung*. I, Stand und Aufgaben der Perikopenforschung: «Veröffentlichung der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung», 1 (Göttingen 1947).
LEBRUN (P.), *Explication littéral, historique et dogmatique des prières et des cérémonie de le Messe*, 4 t. (Lyón 1860).
LEFEVRE (Pl. F.), O Praem., *L'Ordinaire de Prémonté d'aprés des mss. du XIIe et du XIIIe siècle* (Lovaina 1941).
LEGG J. WICKHAM, *Tracts on the Mass:* HBS 27 (Londres 1904).

LEGGS J. WICKHAM, *Missale ad usum Ecclesiae Westmonasteriensis*, 3 partes: HSB 1 5 12 (Londres 1891-97).

LEITNER (F.), *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum* (Friburgo 1906).

LEITZMANN (A.), *Kleinere geistliche Gedichte des 12. Jh.*, 2.ª ed.: «Kleine Texte», 54 (Berlín 1929).

LEPIN (M.), *L'idée de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine à nos jours* (París 1926).

LEROQUAIS (V.), *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 t. (París 1924). (Las citas con sólo el nombre del autor se refieren a esta obra.)

—*Les Pontificaux des bibliothèques publiques de France*, 4 t. (París 1937).

— *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens:* «Eph. Liturg.», 41 (1927) 435-445.

LIETZMANN (H.), *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar:* LQ (Münster 1921).

—*Messe und Herrenmahl:* «Arbeiten zur Kirchengeschichte», 8 (Bonn 1926).

LINSENMAYER (G.), *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jh.* (Munich 1886).

LIPPE (R.), *Missale Romanum Mediolani 1474*, 2 t.: HBS 17 33 (Londres 1899-1907).

Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques. Publiée sous la direction de R. AIGRAIN (París 1935).

DE LUBAC (H.), S. I., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge:* «Théologie», 3 (París 1944).

MANSI (J. D.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia 1759ss).

MARTENE (E.), O. S. B., *De antiquis Ecclesiae ritibus*, 2.ª ed. 4 t. (Amberes 1736-39). Para facilitar el encontrar las citas en otras ediciones, se cita siempre en primer lugar según la división de Martène; entre ( ) se añade tomo y columna de la 2.ª ed. Así que 1, 4, XII (I, 568) significa l. I, c. 4 (se suprime la subdivisión en artículos), *ordo* XII (Amberes 1736; tomo I, col. 568).

MARTINUCCI (P.), *Manuale decretorum S. Rituum Congregationis*, 4.ª ed. (Ratisbona 1873).

MASKELL (W.), *The ancient liturgy of the church of England according to the uses of Sarum, York, Hereford and Bangor*, 3.ª ed. (Oxford 1882).

MERK (K. J.), *Abriss einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Mess Stipendiums* (Stuttgart 1928).

METZGER (M. J.), *Zwei karolingische Pontificalien vom Oberrhein:* «Freiburger Theologische Studien», 17 (Friburgo 1914).

Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg: «Bibliotheca Ephemerides Liturgicae», 22, v. I (Roma 1948).

MOHLBERG (K.), O. S. B., *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, 2.ª ed.: LQ 1 2 (Münster 1939).—En las pp. 293-339 de la nueva edición se han añadido unos cuadros sinópticos, procurados por G. MANZ.

— *Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie.* Tomo I, Studien (Lovaina 1911); tomo II, Texte (Münster 1911-15).

MOHLBERG (K.) und BAUMSTARK (A.), *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche:* LQ 11-12 (Münster 1927).
MOLÉON (DE), *Voyages liturgiques de France* (París 1718).
MONACHINO (V.), *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV:* «Analecta Gregoriana», 41 (Roma 1947).
MURATORI (L. A.), *Liturgia Romana vetus,* 2 t. (Venecia 1748).
NETZER (L. A.), *L'introduction de la Messe romaine en France* (París 1910).
NICKL (G.), *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis auf Karl den Grossen* (Innsbruck 1930).
— *Ordinarium Cartusiense pro divinis officiis in Ordine Cartusiensi uniformiter celebrandis* (Grande Chartreuse 1932).
PARSCH (P.), *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Klosterneuburg 1940).
PUNIET (P. DE), O. S. B., *Le pontifical Romain,* 2 t. (Mont-César 1930).
QUASTEN (J.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-37).
— *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi adscripta:* «Opuscula et Textus», ser. liturg. 3 (Münster 1934).
RADÓ (P.), O. S. B., *Libri liturgici manu scripti bibliothecarum Hungriae,* I. Libri liturgici ms. ad Missam pertinentes: «Editiones Bibliothecae Széchenyanae Musaei Nationalis Hungariae», 26 (Budapest 1947).
RAES (A.), S. I., *Introductio in liturgiam orientalem* (Roma 1947).
RAHMANI (I. E.), *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi* (Maguncia 1899).
RENAUDOT (E.), *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 t., 2.ª ed. (Franfort 1847).
RICHTER (G.) und SCHÖNFELDER (A.), *Sacramentarium Fuldense saec. X* (Fulda 1912).
RIEDEL (W.), *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900).
RIGHETTI (M.), *Manuale di storia liturgica.* III, L'Eucharistia sacrificio e sacramento (Milán 1949).
ROETZER (W.), O. S. B., *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (Munich 1930).
RÜCKER (A.), *Die syrische Jakobsanaphora. Mit dem griechischen Paralleltext:* LQ 4 (Münster 1923).
— *Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsvestenus in sermonibus catecheticis:* «Opuscula et Textus», ser. liturg., 2 (Münster 1933).
RUIZ BUENO (D.), *Padres Apostólicos* (Madrid 1950).
RÜTTEN (F.), *Philologisches zum Canon Missae:* StZ 133 (1938, I) 43-50.
SAWICKI (P.), O. S. P. I Er., *De missa conventuali in Capitulis et apud Religiosos. Historice, canonice, liturgice.* Cui accedit appendix de Missa conventuali in Ordine S. Pauli I, Er. (Cracovia 1938).
SCHABES (L.), *Alte liturgische Gebräuche und Zeremonien an der Stiftskirche zu Klosterneuburg* (Klosterneuburg 1930).
SCHMITZ (H. J.), *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf 1898).

SCHNEIDER (F.), O. Cist., *Vom alten Messritus des Cistercienser Ordens:* «Cistercienser-Chronik», 37 (1925) 145-152, con continuaciones hasta 40 (1928) 77-90.

SCHREIBER (G.), *Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationswesens* (Wörishofen 1913).

— *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit:* «Gesammelte Abhandlungen», t. I (Münster 1948).

SCHÜMMER (J.), *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians:* LQF 27 (Münster 1933).

SILVA-TAROUCA (C.), S. I., *Giovanni «Archicantor» di S. Pietro a Roma e l'Ordo Romanus da lui composto:* «Atti della pont. Accademia di Archeologia», Memorie I, 1 (Roma 1923).

SIMMONS (Th. F.), *The Layfolks Massbook* (Londres 1879).

SMITS VAN WAESBERGE (M.), S. I., *Die misverklaring von Meester Simon van Venlo:* «Ons geestelijk Erf», 15 (1941) 228-261 285-327; 16 (1941) 85-129 177-185.

SÖLCH (G. G.), O. P., *Hugo von St. Cher O. P. und die Anfänge der Dominkanerliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zum «Speculum Ecclesiae»* (Colonia 1938).

STAPPER (R.), *Ordo Romanus primus de Missa papali:* «Opuscula et Textus», ser. liturg., 1 (Münster 1933).

STRACK (H. L.) und BILLERBECK (P.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. IV (Munich 1928).

THIEL (A.), *Epistolae Romanorum Pontificum* (Braunsberg 1868).

TOMMASI (J. M.), *Opera ed. Vezzosi,* 7 t. (Roma 1747-54).

TRAPP (W.), *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet* (Ratisbona 1940).

URSPRUNG (O.), *Die katholische Kirchenmusik* (Potsdam 1931).

VIERBACH (A.), *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung:* «Münchener Studien zur historischen Theologie», 9 (Munich 1929).

VOLK (P.), O. S. B., *Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters:* «Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens», 10 (Münster 1923).

WAEFELGHEM (M. VAN), O. Praem., *Le Liber ordinarius d'après un ms. du 13-14. siècle* (Lovaina 1913).

WAGNER (P.), *Einführung in die gregorianischen Melodien.* I, Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgang des Mittelalters, 3.ª ed. (Leipzig 1911); II, Neumenkunde, 2.ª ed. (Leipzig 1912).

WARNER (G. E.), *The Stowe Missal,* 2 t.: HBS 81-82 (Londres 1906-15).

WILMART (A.), O. S. B., *Auteurs spirituels et Textes dévots du moyen-âge latin. Etudes d'histoire littéraire* (París 1932).

WILSON (H. A.), *The Gelasian Sacramentary* (Oxford 1894).

— *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great:* HBS 49 (Londres 1915).

YAVEN (H.), *San Justino, Apologías:* «Colección Excelsa», 3 (Madrid s. a.).

YELVERTON (E. E.), *The Mass in Sweden:* HBS 57 (Londres 1920).

ZIMMERMANN (B.), O. Carm., *Ordinaire de l'ordre de Notre Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka:* «Bibliothèque Liturgique», 13 (París 1910).

SIGLAS

Cist.-Chr.	Cronica Cisterciense.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Eph. Liturg.	Ephemerides Liturgicae. Analecta historico-ascetica.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.
HBS	Henry Bradshaw Society.
JL	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen.
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen.
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
MGH	Monumenta Germaniae Historica.
PG	Migne, Patrologia Graeca.
PL	Migne, Patrologia Latina.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum.
SRC	Sacra Rituum Congregatio.
StZ	Stimmen der Zeit.
TU	Texte und Untersuchungen.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie.

N. B.—Las referencias en que aparece solamente una cifra (p. ej.: Cf. 44) remiten al *número* del primer tomo.

Las referencias que delante del número llevan un II, al segundo tomo.

Si la referencia abarca texto y notas, se cita de la manera siguiente: Cf. 28 con la nota 3.

Si remite exclusivamente a la nota, 28 [3].

Cuando el Hombre Dios, después de cruzar nuestra tierra, hubo terminado su vida mortal con el sacrificio redentor en la cruz, entonces dió comienzo la celebración que desde aquella hora, en todos los países, a través de todos los siglos, será una misteriosa renovación de su entrega redentora y que no cesará hasta su segunda venida. En una incesante repetición, unas veces con gran solemnidad y ante la presencia de miles de personas, otras en la soledad de una capilla callada, o en la pobreza de una iglesita de aldea, o en cualquier rincón donde haya hombres consagrados a Dios, en todas partes se realizará día tras día el mismo sacrificio. Apenas separado del bullicio de la vida por una débil pared, este misterio está en medio de los hombres que acuden en busca de la gracia divina, que en él resplandece, extendiendo sus manos suplicantes para no verse hundidos en el vacío de una vida alejada de Dios.

La institución de Jesucristo estaba destinada desde un principio al más íntimo contacto con la vida diaria de los hombres. En su centro se encuentra, levantado en alto, el árbol de la cruz. A su misterio se refieren con preferencia las palabras del Maestro: «Cuando yo fuere levantado de la tierra, lo atraeré todo a mí» (Jn 12,32). Un inmenso proceso de asimilación que va creciendo como en ondas, tiene en este sacrificio su centro y su fuente llena de energía; un auténtico proceso en que lo terreno se convierte en lo celestial o al menos se le hace semejante, mediando entre la vida del hombre pecador y la entrega santa del Hijo de Dios a la voluntad del Padre.

Pero como este legado de Cristo estaba destinado a encontrarse en medio del oleaje de la vida, solicitado sin cesar por los hombres, necesitaba, por decirlo así, desde el principio de una envoltura que lo preservase de la inconsciencia de manos rudas y del polvo de la calle, de un revestimiento exterior que lo guardase incólume a través de todas las vi-

cisitudes. Esa forma tenía que ser de modo que al mismo tiempo diese expresión al misterio, revelándolo a los sentidos de los hombres, para que su riqueza interna y su poder santificador quedasen de alguna manera patentes en ella. Y esta forma es la liturgia de la santa misa.

Jesucristo no nos entregó más que los elementos esenciales de la celebración. La forma em que se había de desarrollar la debían crear los hombres. La ejecución de esta obra ha sido un proceso de lenta evolución que ha durado muchos siglos. De ahí que, lo mismo que en un edificio construído a lo largo de centurias, la liturgia de la misa ni en su conjunto ni en sus diversas partes presente una idea simple arquitectónica. Desde luego, la forma esencial que dieron los apóstoles a la liturgia de la misa ha permanecido inalterada, causando emoción la piedad con que en las posteriores ampliaciones del edificio se ha respetado la línea primitiva. Jamás se sacrificaron a una nueva idea las ceremonias y oraciones antiguas. Pero al correr de los siglos aparecen en diversos planos puntos de vista interesantes, ideas nuevas, que amplían la institución de Cristo al compás del distinto sentir religioso de cada época en la historia eclesiástica y los diversos ambientes culturales y de espíritu por que pasó la Iglesia.

De este modo, la liturgia de la santa misa ha venido a ser una obra sumamente complicada, en cuyos detalles no es fácil orientarse a la primera. Podríamos compararla a un vetusto y milenario castillo que con sus tortuosos pasadizos y angostas escaleras, con sus altas torres y extensos salones, causa extrañeza a quien lo visita. Sin duda es más fácil vivir en un moderno hotelito. Pero hay en la vetusta construcción un aire de nobleza incomparable. En sus muros alientan ideales arquitectónicos de muchas generaciones, junto con la herencia espiritual de los siglos pasados. Pero las generaciones posteriores han de saber desenterrar esos tesoros. Por eso, sólo el que piensa en historiador, el que acierta a asimilarse las mentalidades que fueron patrimonio sucesivo a lo largo de siglos, será capaz de comprender y valorar auténticamente la liturgia de la misa. No es esto posible a la mayoría de los cristianos; por eso ha de ser preocupación de los estudiosos el reflejar con toda la fidelidad posible el legado de la tradición, la liturgia de la misa, de tal forma que tanto el plan de conjunto como la realización de cada parte en lo esencial se pueda ver y comprender por sí mismo, sin necesidad de acudir a complicadas explicaciones históricas. No desconocemos la extrema dificultad de tal empresa; pero tal vez se haya exagerado al considerar este ideal como un imposible. Algunas catedrales antiguas—tal impresión me ha causado especialmente la augusta catedral de Tréveris—cumplen este ideal en alto grado. Así, la exposición pudiera

muy bien reducirse a pocas y someras indicaciones, y el estudio genético sería objeto únicamente de interés histórico, del que podría prescindir la instrucción popular.

No es éste el caso de la actual misa nuestra. Quien quiera conocerla un poco a fondo, tanto en su plan de conjunto como en cada una de sus partes, tiene que recurrir al estudio histórico. Tal método histórico, destinado a iluminar el presente, ha venido aplicándose ya desde el siglo XVI a la liturgia de la misa con creciente interés. En los últimos decenios, sobre todo, se ha trabajado con particular empeño, y por cierto consiguiendo importantes progresos. Pero hacía falta reunir en síntesis y completar, dentro de lo posible, los resultados todos de la investigación. Esto es lo que nos hemos propuesto en estas páginas.

Para fijar los límites dentro de los cuales ha de moverse nuestro estudio histórico, se impone determinar la extensión de la noción de liturgia. ¿Comprende tan sólo la actuación del sacerdote en el altar mientras realiza su sagrada acción, de suerte que la participación del pueblo, con todos los ritos que la acompañan, figure únicamente como complemento externo que tal vez pudiera interesar al investigador de la misa desde el punto de vista pastoral o canónico, pero que no entra en el terreno propio de la liturgia, o se debe afirmar más bien que con el sacerdote también el pueblo cristiano forma como un todo en la acción litúrgica?

Esta segunda parte de la disyuntiva es la verdadera, si nos fijamos en otros períodos más antiguos del culto divino. Los ritos de la liturgia se concebían en la antigüedad, sin excepción, como formas sociales. Todavía el concilio de Trento pone de relieve que Cristo dejó el sacrificio de la misa a su Iglesia. Ahora bien, la Iglesia es ciertamente algo más que sólo el clero; la Iglesia es el pueblo de Dios, aunque regido por las autoridades consagradas. Si actualmente vamos dando al problema de la participación del pueblo mayor importancia de la que le daban otras generaciones inmediatas [1], esto no es sino un caso más de la vuelta general a una concepción más completa de la Iglesia que se observa hoy día en varias direcciones, y a la que nos han obligado las circunstancias del tiempo y el estado actual de la cura de almas. Sólo con tener ante la vista este modo de ver más amplio, quedarán resueltos muchos problemas y enfoques litúrgicos.

Con lo dicho hasta ahora queda explicada la estructura del libro. A su parte principal, la explicación genética de las ceremonias y oraciones particulares del misal romano, pre-

---

[1] Cf. mi estudio *Was ist Liturgie?*: ZkTh 55 (1931) 83-102, reproducido en el libro *Gewordene Liturgie*, 1-27.

ceden otras dos de preparación [2]. La primera recorre la historia de la liturgia desde la tarde del primer Jueves Santo hasta nuestros días. En esta exposición se incluirán las liturgias no romanas, ya que el estudio comparado de las mismas nos será en muchas ocasiones de suma utilidad para descubrir la trayectoria genética de la misa romana. Tal recorrido histórico descubrirá las distintas fuerzas que a través de los siglos han actuado en la formación de la liturgia de nuestra misa, con lo que aparecerán de relieve las grandes fases de su evolución general, sobre las que habremos de volver repetidas veces al tratar de sus diversas partes, pues muchos de sus pormenores sólo se explican a la luz histórica de dicha evolución.

Del período más antiguo existen ciertamente no pocos tratados. Las etapas por que atravesó la liturgia de principios de la Edad Media, las ha estudiado con particular empeño Batiffol, que en sus *Leçons sur la Messe* nos ha trazado un cuadro plástico de las mismas. En cambio, por lo que se refiere a las épocas posteriores, podemos decir que la presente exposición es el primer estudio detallado que sobre ella se hace.

La segunda parte del tratado introductorio se dedica a aquellos aspectos de la misa que resultan de los diversos modos de participar la comunidad en ella. Los consideramos primero atendiendo al que actúa en las ceremonias, a través de sus distintas fases, desde la celebración solemne de la asamblea litúrgica, agrupada en torno a su obispo, hasta la misa privada sin comunidad asistente; luego las estudiamos fijándonos en los fieles, pesando las circunstancias rituales, temporales y locales que condicionan su participación. Aquí es donde veremos, sobre todo, cómo la comunidad cristiana debe entrar en el concepto de la liturgia. Para determinar mejor si esta concepción está justificada aun desde el punto de vista de celebración como sacrificio de Cristo y su Iglesia, hemos antepuesto un capítulo sobre la esencia del sacrificio eucarístico, explicativo de la función de la misa como acción de culto, a diferencia del sacrificio de la cruz. Por él veremos, además, que el papel de la Iglesia, y por tanto del pueblo de Dios, no se reduce a una mera asistencia pasiva al sacrificio de Cristo, sino que todas las fuerzas vivas de la Iglesia se ven llamadas a una participación sacerdotal en la obra cumbre del Sumo Sacerdote, que, a través de las ofrendas materiales, eleva hacia sí a la criatura racional, santificándola y purificándola.

---

[2] Estas se comprenden en la presente edición española bajo el título *Visión general*, como primer tratado, al que se opone, como segundo, la explicación genética de las ceremonias y oraciones particulares.—*(N. del T.)*

Una vez asegurados estos conceptos fundamentales, podremos entrar en la segunda parte de nuestro estudio. Subiremos con la Iglesia al monte santo de Dios, donde ella se une a los cánticos de los espíritus celestes, para abrazarse con su Esposo, que vence muriendo; después volveremos a acompañarla en su bajada del Calvario a la insignificancia de la vida diaria.

Alguien ha llamado al sacrificio de la misa la «producción cumbre» de la cultura cristiana. El dramaturgo Hugo Ball († 1927) dice: «En verdad, para el católico no debiera existir el teatro. El espectáculo de su vida que todas las mañanas le ha de cautivar, es la santa misa» [3]. Paul Claudel, después de su conversión, se sentía arrebatado por la grandeza del drama sagrado de la liturgia en sus primeras visitas a la catedral de Notre-Dame: «Era la más profunda y gloriosa poesía, eran las actitudes más sublimes que jamás se habían concedido a seres humanos. Nunca podía saciarme del espectáculo de la santa misa» [4]. Palabras son éstas de hombres iluminados, que nos despiertan de nuestra indolencia. Cuando una fe realmente viva ha comprendido el misterio invisible que se oculta tras las ceremonias, entonces aun las más pequeñas se ven bañadas de la luz del misterio.

Pero esto no ha de hacernos olvidar que, tratándose de la misa, la expresión «obra de arte», tomada en el sentido obvio que se le suele dar de ordinario, no es más que una verdad a medias. Falta en ella—y no sólo en la liturgia romana—la armonía plástica de la acción, falta un plan artístico mantenido y realizado conscientemente a través de todo su desarrollo. La razón está en que en la misa han colaborado hombres distanciados por muchos siglos, que hablaban los más diversos idiomas. Es verdad que todos llevaban dentro de su corazón un mismo ideal que querían realizar; pero este ideal difería en muchos matices y tonos, como lo prueba la historia del dogma y más aún la historia (todavía sin escribir) del modo de enseñar la verdad divina al pueblo. Con todo, aquellos hombres eran hijos de la misma Iglesia, una y santa; más aún, eran hombres que se identificaron de tal modo con la Iglesia, que hoy sólo en contados casos conocemos sus nombres. Por otra parte, era tan fuerte el factor común de este ideal que todos ellos intentaban realizar, que nunca perdió la obra las líneas esenciales de su primer diseño, sino que conservó su unidad, adquiriendo una hermosura renovada. Claro que la belleza que en ella resplandece no es la de una obra artística, sino la que admiramos, por ejem-

---

[3] E. Hennings-Ball, *Hugo Balls Weg zu Gott* (Munich 1931), página 42.

[4] S. Lamping, *Hombres que vuelven a la Iglesia* (Madrid 1945), p. 198.

plo, en un árbol florido que, a pesar de la distribución irregular de sus ramas, hojas y flores, está todo él dominado por una elegante armonía merced al principio vital que rige su crecimiento. En este sentido, Segismundo de Radecky dice de la acción que se realiza por las palabras creadoras de la misa: «No es arte, sino el origen y prototipo hacia el que tiende toda arte» [5]. En la santa misa, el mundo del más allá irrumpe triunfalmente en el de acá. Ante el ímpetu de esta irrupción desaparece la creación del puro artista humano, se trastorna el ritmo de las armoniosas palabras de los hombres.

Por otra parte, la grandiosidad del objeto, el reverente entusiasmo por la obra más sublime que puedan realizar los hombres, siempre es para ellos un motivo tentador para aspirar a lo imposible. Mil veces durante su larga historia, por sus órganos más diversos, la Iglesia ha intentado perfeccionar la liturgia. Y de esta tarea siempre urgente y nunca terminada, la Iglesia no podrá desentenderse tampoco en el futuro. Con razón podemos hoy abrigar la esperanza de que sus desvelos por la conservación y perfección de las sagradas formas que contienen el tesoro que posee la Iglesia, serán en adelante tanto más eficaces cuanto que más claras están hoy ante sus ojos las ideas que desde antiguo le han guiado en esta tarea. Pues éste es el cometido propio de la nueva historia de la liturgia: verter luz sobre las ideas que han impulsado las distintas fases evolutivas de la liturgia, ya que a veces en las ceremonias actuales se encuentran sus líneas bastante deformadas por las épocas posteriores. Buena preparación del camino son los trabajos previos de la descripción minuciosa de los manuscritos, la edición crítica de los textos, con la fijación de su origen por épocas y regiones; en fin, el acopio de datos y su examen. Sólo esclarecidas así las ideas que crearon las ceremonias, es posible la valoración adecuada del tesoro de la tradición. Y nótese bien: no es la edad como tal la que decide sobre el valor de las ceremonias, sino la plenitud de su sentido y, sobre todo, la fuerza de expresión que poseen. Por eso aun creaciones recientes, como, por ejemplo, la bendición final, pueden tener gran valor.

En no pocos casos, un juicio objetivo dirá que las formas litúrgicas en cuestión deben considerarse como menos logradas o que presentan manifiestas corruptelas posteriores. Cuando el santo cardenal Bona habla de la colocación del diácono durante el canto del evangelio, hace esta observación: *Hinc apparet, quam verum sit... multa hodie pro lege haberi in his quae pertinent ad ecclesiasticas observationes, quae sensim ex abuso irrepserunt; quorum originem cum recentiores ignorent, varias conantur congruentias et mysticas rationes*

---

5 S. v. Radecky, *Wort und Wunder*, 2.ª ed. (Viena 1942) 51.

invenire, ut ea sapienter instituta vulgo persuadeant[6]. Desde luego, esto no significa que cada uno se pueda considerar con derecho a introducir reformas a su antojo. Ya el gran Mabillon († 1707) acompaña su edición de los *Ordines Romani* con esta advertencia, aunque al mismo tiempo expresa el deseo de que aquellos a quienes incumbe la vigilancia en las cosas del culto no pierdan de vista los antiguos modelos[7].

---

[6] BONA, *Rerum liturg.*, I, II, 7, 3 (670). El rubricista cardenal Merati († 1744) reproduce casi íntegramente estas palabras, haciéndolas suyas. GAVANTI-MERATI, *Thesaurus*, I, II, 6 (I, 111).

[7] J. MABILLON, *In ord. rom. Commentarium praevius*, c. 21 (PL 78, 934 D): *Haec autem non eo animo referimus, quasi veterum huiusmodi rituum usus privata auctoritate revocari velimus, aut recentiorum (quod absit) induci contemptum, sed ut eos qui eiusmodi officiis praepositi sunt invitemus ad consulendum antiquitatem, quae quanto fonti propior, tanto venerabilior est.*

TRATADO I

VISION GENERAL

PARTE I

LA MISA A TRAVES DE LOS SIGLOS

1. *La misa en la Iglesia primitiva*

1. La celebración de la santa misa tiene su origen «en la noche en que El fué traicionado»[1]. Ya estaba tomada la decisión de Judas; los primeros pasos del Señor le llevarían al monte de los Olivos, donde le iba a asaltar la agonía y le prenderían sus enemigos. En esa hora confió a los suyos el Santísimo Sacramento, que a la vez había de ser el sacrificio de la Iglesia para todos los tiempos. Su institución durante la cena pascual tenía una significación profunda. Ahora iba a cumplirse aquello que como esperanza lejana se venía celebrando de generación en generación, a partir de la salida de Egipto, en la figura del cordero pascual. No era ya solamente la liberación del país de Egipto, sino también la de la tierra del pecado; no se trataba ya de la marcha hacia la tierra prometida, sino de la entrada en el reino de Dios; y a partir de aquel momento esta celebración debía perdurar en todas las generaciones como un recuerdo inextinguible[2]. Sin embargo, los relatos de la última cena nos dejan a obscuras

---

[1] ...*in qua nocte tradebatur*... es la fórmula con que empieza en las liturgias orientales y la mozárabe el relato de la institución de la Eucaristía.

[2] La idea de que Cristo es el verdadero cordero pascual se encuentra expresada en Jn 19,36. Por la misma razón, es decir, para poner de relieve que Cristo es el *pascha nostrum*, San Juan parece tener especial interés en demostrar que Jesucristo murió el mismo día en que los sinedritas comían el cordero pascual (Jn 18,28), o sea en la *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (Jn 19,14). Además sostienen casi todos los exegetas que la última cena de Jesús, celebrada el jueves, fué una cena pascual. Véase la exposición del problema y las soluciones propuestas en W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie* (París 1931) 110-127; A. MERK, *Abendmahl*: LThK 1, 17-19; A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, 2.ª ed. (Friburgo 1939) 57-73.

sobre muchos pormenores de aquel rito, tal vez porque no estaba destinado a constituir el modelo de la celebración futura [3].

LAS DOS CONSAGRACIONES, SEPARADAS POR LA CENA

2. Desearíamos conocer en detalle el desarrollo de aquella primera misa. No han faltado intentos para reconstruir el proceso de la última cena a base de lo que sabemos sobre la cena pascual en tiempo de Jesucristo y profundizando en los relatos del Nuevo Testamento [4]. Observemos que las diferencias visibles de los relatos existentes, incluso las que se refieren a la fórmula de la consagración, se deben a la diversidad de las prácticas litúrgicas, de las que se toman estas palabras [5]. En San Marcos y San Mateo, a la fórmula del pan sigue inmediatamente la del cáliz; en cambio, en San Lucas y en San Pablo precede a la fórmula del cáliz una determinación más exacta del tiempo: μετὰ τὸ δειπνῆσαι, expresión que conservamos en la misa romana: *similo modo postquam coenatum est*. Deduciríamos que en la última cena la consagración del cáliz estaba separada de la del pan y que sólo gracias a la práctica litúrgica de la Iglesia primitiva se juntaron una y otra. La exégesis más antigua cree que se puede interpretar esa determinación del tiempo aun sin separar ambas consagraciones [6]. Pero los expositores modernos, aun los católicos, se deciden unánimemente por la interpretación estricta de su sentido [7]. A favor de esta interpretación está, además del sentido natural de las palabras, la circunstancia de que de este modo la actuación de

---

[3] La hipótesis de que la forma primitiva de la celebración eucarística debe explicarse a base de la cena pascual ha sido propuesta por G. BICKELL, *Messe und Pascha* (Maguncia 1872), y recientemente por J. B. THIBAUT, *La liturgie romaine* (París 1924) 11-37. Esta hipótesis se la rechaza generalmente.

[4] Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-25.

[5] F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*. LQF 23 (Münster 1928) 2; J. GEWIESS, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939) 158s 164s 167; BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 18s.

[6] Véase, p. ej., R. CORNELY, *Commentarius in 1 Cor.* (París 1890) 342s; W. BERNING. *Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des N. T., kritisch untersucht.* (Münster 1901) 243s. Ambas consagraciones se trasladan al final de la cena.

[7] J. M. HANSSENS, *S. I.*, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II (Roma 1930) 407-418 (en la p. 410 remite el autor a sus estudios sobre la solución que se puede dar a algunas dificultades teológicas); GOOSSENS, *Les origines*, 151; J. SICKENBERGER, *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer*, 4.ª ed. (Bonn 1932) 54; ARNOLD, 75-79.

Cristo al instituir la Eucaristía encaja mejor en el rito de la cena pascual tal como la conocemos hoy [8].

LOS RITOS DE LA CENA PASCUAL JUDÍA

3. Es de saber que en la cena pascual del tiempo de Cristo intervenían ritos múltiples. Antes de la cena propiamente dicha, en la que había que comer el cordero pascual, se servía un manjar hecho de hierbas amargas y pan ázimo, como recuerdo de las penurias sufridas a la salida de Egipto. Antes y después de este manjar se servía una copa. Entonces el hijo de la casa o el más joven de los comensales debía preguntar qué significación tenían aquellas costumbres tan insólitas. Esto daba ocasión a que el padre de familia, invocando agradecidamente a Dios, hablase del antiguo destierro doloroso de Egipto y cómo los judíos fueron liberados de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la redención *(Haggada)*. Terminaba el relato recitando la primera parte del *Hallel* (Vulg. Sal 112; 113,1-8), durante la cual los comensales habían de contestar a cada versículo con el *Aleluya*. Cumplidos estos ritos, empezaba la cena propiamente tal. El padre de familia tomaba uno de los panes ázimos, lo partía, lo bendecía y distribuía. Esta participación fraternal en el mismo pan era la señal de que había comenzado la cena. A continuación se comía el cordero pascual, sin que rigiesen la comida y bebida ritos especiales. Acabada la cena, el padre de familia tomaba la copa recién llenada, la elevaba un poco e incorporándose decía la acción de gracias después de la comida. Luego todos bebían de ella: era la tercera copa, la llamada «copa de bendición» [9]. Le seguía la segunda y principal parte del *Hallel* (Vulg. Sal 113,9 al 117,29 y Sal 135) y tras una nueva bendición se bebía la cuarta copa ritual.

EL SITIO NATURAL DE LAS PALABRAS CONSECRATORIAS

4. No hay dificultad alguna para hacer encajar en este orden la institución de Nuestro Señor. La consagración del pan pudo seguir a la bendición de la mesa que se hacía antes de comer el cordero pascual, empalmando así con el rito de

[8] H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. IV (Munich 1928) 41-76; H. L. STRACK, *Pesachim. Der Mischnahtraktat «Paschafest» mit Berücksichtigung des N. T. und der jetzigen Paschafeier der Juden nach Hss und alten Drucken, herausgegeben, übersetzt und erläutert* (Leipzig 1911).

[9] Sobre la significación de esta copa de bendición también en otras comidas. cf. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 208s.

la fracción del pan que iba unido a esta ceremonia. Llama la atención que San Mateo y San Marcos para esta bendición no usan la palabra εὐχαριστήσας, sino εὐλογήσας que manifiestamente es más propia de tal bendición[10]. Aquel pan que el padre de familia, según una antigua fórmula aramea, debía enseñar durante la narración del *Haggada* con las palabras: «He aquí el pan de miseria que comieron nuestros padres a la salida de Egipto», ahora lo presenta el Señor a los suyos con las majestuosas palabras: «Este es mi cuerpo, que será entregado por vosotros»[11]. La consagración del cáliz vendría a continuación de la acción de gracias del convite pascual, coincidiendo con la tercera copa[12], el «cáliz de bendición», en que todos bebían del mismo vaso, mientras que en las anteriores cada comensal usaba el suyo propio[13]. Para esta bendición había fórmulas fijas, a las que Jesucristo infundió un nuevo espíritu[14].

¿Cómo interpretar el mandato del recuerdo?

5. A la institución de la Eucaristía añadió el Señor el siguiente mandato: «¡Haced esto en mi recuerdo!» ¿Cómo interpretaron los apóstoles este mandato y de qué manera lo practicó la Iglesia primitiva? Por lo que sugieren los relatos del Nuevo Testamento, que silencian casi en absoluto los pormenores de la cena pascual, lo de menos era ya el marco de esta cena. Por otro lado, su repetición no sólo era sumamente difícil por su nimio detallismo ritual, sino que la misma ley la hacía imposible. De atenerse al Antiguo Testamento, como se atuvieron por de pronto los apóstoles, sólo una vez al año se podía comer el cordero pascual.

[10] El que San Pablo y, siguiéndole, San Lucas pongan en su lugar εὐχαριστήσας, se ha de interpretar como una tendencia a grecizar la expresión (Gewiess, 164).

[11] Hanssens, 412; J. Jeremías, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1935) 23.

[12] Esto se deduce de la mención del «himno» que le sigue inmediatamente (Mt 26,30; Mc 14,26). Los exégetas que defienden la tesis de que ambas consagraciones se hacían juntas, las colocan en este sitio, o sea al final de la cena. No hay duda de que en la cena pascual de Cristo se suprimió la cuarta copa.

[13] Goossens (151s), refiriéndose a G. Dalmann (*Jesus-Jeschua* [Leipzig 1922] 140s) y Strack-Billerbeck (IV, 58s 76), interpreta la copa común como una excepción. A propósito de la expresión «cáliz de bendición», cf. τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας en San Pablo (1 Cor 10,16).

[14] El que los discípulos de Emaús reconocieran al Señor «al partir el pan», se refiere tal vez al modo con que Jesús rezó las oraciones que acompañaban esta ceremonia; p. ej., la invocación de Dios Padre, su mirada hacia el cielo; cf. Goossens, 170-172. Todavía nos volveremos a ocupar de las fórmulas; véanse los notas 25 y 26.

San Lucas y San Pablo hacen resaltar que la consagración del cáliz se tuvo después de la comida, al paso que San Mateo y San Marcos no se fijan ya en esta particularidad. Cuando escribían estos dos evangelistas, seguramente se había generalizado ya en sus cristiandades la costumbre de unir ambas consagraciones. Cabe preguntar si San Pablo y su discípulo San Lucas suponían todavía esta separación. En este caso tendríamos un indicio en pro de la hipótesis, muy natural, de que la Eucaristía en la Iglesia primitiva iba unida por regla general a la comida. Sin embargo, para esclarecer satisfactoriamente estos y otros parecidos problemas y formarnos una idea de la liturgia de la misa, no disponemos, desgraciadamente, hasta la mitad del siglo II más que de algunos vestigios e indicios, que nos obligan a tenernos que valer de conclusiones, sacadas a la luz de hechos posteriores.

«FRACCIÓN DEL PAN»

6. En los Hechos de los Apóstoles se habla en tres sitios de la fracción del pan en la comunidad cristiana [15], y esto no como de un rito preparatorio del convite, sino de un conjunto independiente, como de una acción completa y autónoma. En el término de «fracción del pan» aparece una nueva expresión cristiana, ajena tanto a la literatura judía como a la clásica [16]. La nueva expresión corresponde sencillamente a una nueva realidad, a saber: el pan sagrado de la comunidad cristiana [17]. Los recién convertidos en la Pascua de Pentecostés vivían en santa alegría «asistiendo a diario al templo; unidos con un mismo espíritu y partiendo el pan por las casas» (Act 2,46). Al lado de la liturgia tradicional del Antiguo Testamento, a la que se asiste con regularidad [18], aparece un nuevo rito que al principio sólo se dibuja vagamente. Para su celebración habían de repartirse por las casas particulares en grupos pequeños: «Y perseveraban todos en la doctrina de los apóstoles, en la comunidad, en la fracción del pan y en la oración» (Act 2,42). Seguramente se trata de la oración

[15] Act. 2,42.46; 20,7.

[16] Unicamente se encuentra en Jer 16,7, como expresión poética en el sentido de «celebrar una comida en recuerdo de los difuntos».

[17] La mayoría de las investigaciones recientes se inclinan a suponer que en los sitios citados se habla de la Eucaristía (GOOSSENS, 170-174; ARNOLD, 43-47; GEWIESS, 152-157). Así también, por lo menos en Act 2,42.46, el estudio fundamental de TH. SCHERMANN, *Das Brotbrechen im Urchristentum* («Bibl. Zeitschrift», 8 [1910], 33-52, 162-183) 169s. En contra de la interpretación eucarística están A. STEINMANN, *Die Apostelgeschichte*, 4.ª ed. (Bonn 1943) 40-42; J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im N. T.* (Friburgo 1937) 29s; A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte* (Ratisbona 1938) 35s.

[18] Cf. Act 3,1.

que acompaña la fracción del pan [19], pero no conocemos más pormenores.

Un pasaje posterior nos informa que un domingo por la noche se reunieron en Troas «para partir el pan» (20,7). A esta fracción del pan y la comunión precedió una larga conferencia doctrinal de San Pablo [20]. El análisis del término «fracción del pan» no nos da, desgraciadamente, luz suficiente, y como la expresión no es sinónimo de «tener un banquete», no podemos sacar de ella la consecuencia de que el rito sacramental, iniciado por medio de la fracción que le valía su nombre, hubiera ido unida siempre a una cena.

Forma exterior de banquete

7. Sin embargo, otras razones sugieren esta hipótesis. Cuando después de la resurrección del Señor encontramos reunidos a los apóstoles, aparece como motivo la comida en común. ¿Por qué esta costumbre iba a sufrir alteración notable después de Pentecostés? De este modo la cena parecía la ocasión más a propósito para conmemorar de tiempo en tiempo la cena del Señor tal como El mismo la había tenido [21]. En sí, cada comida estaba penetrada de cierto tono religioso: empezaba y terminaba con una oración [22]. Este carácter sacro resaltaba sobre todo en la cena del sábado, es decir, la cena que el viernes por la noche inauguraba el sábado. Tanto a estas cenas como a la cena pascual solía invitarse a algunos amigos [23]. Parecidas características revestían otras cenas que en determinadas circunstancias se celebraban entre las amistades *(Chaburah)* [24].

En el rito de estas cenas entraba seguramente ya entonces el que el padre de familia bendijese al principio el pan,

---

[19] O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte:* «Theol. Handkomentar zum N. T.», 5 (Leipzig 1939) 54, se muestra inclinado a darle una interpretación litúrgica a Act 2,42: los cristianos escuchan la doctrina de los apóstoles, aportan su contribución, se parte el pan y se rezan las oraciones. «Lo que San Lucas propiamente quiere decir es que la comunidad de los cristianos fué esencialmente comunidad eucarística».

[20] Cf. Goossens, 136.

[21] Goossens, 133. Tal vez hemos de considerar el convite del resucitado con sus discípulos como puente entre la última cena y la cena eucarística de la Iglesia primitiva. Más aún: si se nos permite ver el sentido simbólico del convite en estos casos, resultaría un punto interesante para la evolución de los relatos de comidas en los evangelios hasta llegar al convite mesiánico del final del mundo, y con ello se vertería nueva luz sobre el misterio eucarístico. Véase Y. de Montcheuil, *Signification eschatalogique du repas eucharistique:* «Recherches de Science Religieuse», 33 (1946) 10-43.

[22] E. Kalt, *Biblisches Reallexikon,* II, 2.ª ed. (Paderborn 1939) 868s.

[23] Cf. Lc 14,1.

[24] Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* 206-210.

lo partiese y distribuyese[25]. De este modo todos los comensales participaban de la bendición y la comida. Según se ofrecía el caso, se añadía además la bendición del vino. La llamada copa de bendición se llenaba sólo al final de la cena y antes de la acción de gracias. A ella invitaba el padre de familia con una fórmula determinada. La oración en sí se componía de cuatro himnos algo más largos, dos de los cuales por lo menos datan de tiempos anteriores a la destrucción de Jerusalén, a saber: los de la acción de gracias por la cena y por la patria[26].

El testimonio de la «Didajé»

8. Es cierto que estas costumbres, transformadas por un nuevo espíritu cristiano, seguían estilándose en las comunidades cristianas, y prueba de ello la tenemos a fines del primer siglo en las oraciones de la *Didajé:*

(IX.) Respecto de la Eucaristía, daréis gracias de esta manera: primeramente sobre el cáliz:

Te damos gracias, Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu siervo,
la que nos diste a conocer
por medio de Jesús, tu siervo,
A ti sea la gloria por los siglos.

Luego, sobre el fragmento:

Te damos gracias, Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento
que nos manifestaste
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.
Como este pan estaba disperso sobre los montes
y reunido se hizo uno,
así sea reunida tu Iglesia
de los confines de la tierra en tu reino.
Porque tuya es la gloria y el poder
por Jesucristo eternamente.

Que nadie coma y beba de vuestra Eucaristía, sino los bautizados en el nombre del Señor. Pues acerca de ello dijo el Señor: «No deis lo santo a los perros».

---

[25] STRACK-BILLERBECK, IV, 621; LIETZMANN, 206. La fórmula de bendición es, según *Berachah,* 6, 1, la siguiente: «¡Bendito sea Yahvé, nuestro Dios, el Rey del mundo, que de la tierra hace brotar el pan!»

[26] STRACK-BILLERBECK, IV, 627-634. La acción de gracias por la tierra empieza: «Gracias te damos, Yahvé, Dios nuestro, porque diste como herencia a nuestros padres esta tierra buena y grande; porque tú, Yahvé, Dios nuestro, nos has liberado de la tierra de Egipto y redimido de la mansión de esclavos. Gracias te damos por tu alianza, que has sellado en nuestra carne, por tu *Thora,* que nos has enseñado...» (631).

(X.) Después de saciaros. daréis gracias así:

Te damos gracias, Padre santo,
por tu santo Nombre,
que hiciste morar en nuestros corazones,
y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad
que nos diste a conocer
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.
Tú, Señor omnipotente,
creaste todas las cosas por causa de tu nombre,
y diste a los hombres
comida y bebida para su disfrute,
a fin de que te den gracias.
Mas a nosotros nos concediste
comida y bebida espiritual
y de vida eterna por tu siervo.
Ante todo, te damos gracias,
porque eres poderoso.
A ti sea la gloria por los siglos.

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia,
para librarla de todo mal,
y hacerla perfecta en tu amor,
y reúnela de los cuatro vientos, santificada,
en el reino que has preparado.
Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos.

Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque; el que no lo sea, que haga penitencia. Maranathá. Amén.

A los profetas permitidles que den gracias cuantas quieran [27].

9. Por mucho que se haya escrito sobre estas oraciones, poca luz se ha hecho sobre el fin concreto de las mismas. De todos modos hemos de reconocer en ellas oraciones de la mesa, a saber, la bendición del pan y vino y la acción de gracias al final de la comida. Es muy poco probable que esta cena, a la que se refieren las oraciones, incluya ya el sacramento de la Eucaristía [28]. En cambio, las invocaciones al final de la acción de gracias parecen referirse a la Eucaristía.

---

[27] Traducción de DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 86s.

[28] Con todo, esta hipótesis se defiende otra vez por C. RUCH (*La messe d'après les Pères*: DThC, 10 [1928] 865-882). Cree que las oraciones se decían por la comunidad, mientras que las oraciones del presbítero no se han fijado por escrito. Tal suposición, sin embargo, no armoniza fácilmente con la expresión μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, que no aparece en una oración solemne (como, p. ej., el *Satiati* de las poscomuniones romanas), sino en una rúbrica. Y, por otra parte, las expresiones εὐχαριστία y εὐχαρίστησεν no son pruebas infalibles de que se trate del sacramento, porque tales expresiones se usan aún en épocas posteriores en sentido más amplio. Cf. e. o. ARNOLD, 23-29; BAUMSTARK, *Liturgie comparée* 50s; P. CAGIN, *L'Eucharistie* (París 1912) 252-288.

Pero no queda clara la manera de relacionarlas con ella [29]. Los ágapes que conocemos más al detalle, datan de épocas muy posteriores, o sea de fines del siglo II, y eran organizados por las comunidades cristianas para fomentar la caridad para con el pobre y el amor mutuo [30]. Ya no tenían conexión alguna con la Eucaristía. Por eso no se puede recono-

[29] TH. SCHERMANN (*Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Uberlieferung*, II [Paderborn 1915] [illegible]) supone que se refiere al pan consagrado, que desde la última celebración eucarística se conservaba en las casas para tomarlo durante la semana. Sería la forma primitiva de la *Missa praesanctificatorum*. Sin embargo, también se puede pensar, con A. BAUMSTARK (*Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, 7s), en una verdadera misa privada en casas particulares. Esta idea de una celebración eucarística en casas particulares se encuentra ya en P. DREWS (*Bemerkungen zur Didache*, IV: «Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft», 5 [1904], 74-79). Como para tal celebración hacía falta un presbítero, pocas veces se habría podido tener (cf. *Did.*, 15, 1). El libro mismo, como no estaba destinado en primera línea para el obispo, sino para la comunidad y sus catequistas (cf., p. ej., los [illegible] en HERMAS, *Pastor*, mand. 4, 3, 1), no tenía que contener necesariamente los textos de la consagración (cf. ARNOLD, 26-[illegible]). Contra la suposición de que la acción de gracias en el capítulo [illegible] se ha de considerar como oración eucarística, cf. ZkTh 63 [illegible] E. PETERSON (*Didache*, c. 9 10: «Eph. Liturg.», 58 [1944] [illegible]) expone con razones sólidas una nueva explicación, según la cual las oraciones que en la *Didajé* se usan ya como bendiciones de la mesa representan la transformación de un himno cristológico que se usó originariamente en la celebración eucarística durante la fracción del pan.

[30] TERTULIANO, *Apol.*, c. 39; SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* Véanse los textos en [illegible]. El texto etiope es en este pasaje el más completo, aunque adolece de algún desorden; véase la restauración del texto en E. HENNECKE, *Neutestamentl. Apokryphen*, 581; y algunas observaciones complementarias en ZkTh 63 (1939) 238. El desarrollo, según lo describe San Hipólito, es el siguiente: Los hermanos se reúnen para el ágape por la tarde. El diácono trae una luz, que se bendice con una acción de gracias y a la que precede el saludo «El Señor sea con vosotros» y la exhortación «Demos gracias al Señor» (pero no el «Elevad los corazones», que se reserva para la celebración eucarística), con sus respuestas correspondientes. Luego, el diácono, tomando en sus manos el cáliz, entona un salmo. Asimismo cantan salmos el presbítero y el obispo, y los reunidos contestan con el «Aleluya». Después comienza el convite, al principio del cual ha de recibir cada uno de los reunidos un trocito de pan, bendecido por el obispo antes de partir su pan; «es Eulogía, pero no Eucaristía, como el cuerpo del Señor». Además, cada uno debe tomar su copa y decir sobre ella una oración de gracias y luego beber y comer. Los catecúmenos reciben pan exorcizado, pero no pueden tomar parte en el convite. En él se puede comer hasta saciarse y llevarse a casa de lo que para este fin se ofrece a todos (el ἀποφόρητον); pero con tal moderación, que le quede al huésped todavía algo de la mesa para enviarlo a otros. La conversación la dirige el obispo o el presbítero que le substituye o el diácono; se habla solamente cuando éste invita a que se diga algo o si pregunta. Repetidas veces se insiste en el buen comportamiento. Si se trata de una comida para viudas, hay que procurar que vuelvan a casa antes del anochecer.

cer en ellos más que el ceremonial de una comida organizada por motivos religiosos[31].

Finalmente, lo único que podemos deducir con seguridad de lo dicho es que diversas costumbres religiosas en los convites[32], tomadas por la Iglesia primitiva del judaísmo, dieron pie a que la institución de Cristo, aun prescindiendo de la cena pascual, tomase la forma de un convite. La acción de gracias dió motivo a la consagración del cáliz, ya sea que la consagración del pan se hubiera tenido al principio, ya sea sólo inmediatamente antes de la del vino[33].

EL TESTIMONIO DE SAN PABLO

10. La única prueba convincente de que en los primeros tiempos de la Iglesia la Eucaristía iba unida a un banquete, la tenemos en el ejemplo de Corinto, conocido a través de San Pablo[34]. Lo que en este testimonio queda a flote es que los corintios unían la Eucaristía con una simple comida, pero que en ella se dieron abusos que estaban en flagrante contradicción con el espíritu de Cristo. Según lo que sabemos por otras fuentes[35], estas comidas no se tenían a expensas de una caja común, sino a base de las provisiones que traían los mejor acomodados. Pero, en lugar de poner estas provisiones a disposición de toda la comunidad y en vez de esperar el principio de la cena dominical, los comensales, reunidos en grupos, se entregaban a la comida y bebida hasta la embriaguez. Y en este ambiente las palabras

---

[31] Es característico de estos convites el que varios pormenores recuerdan todavía visiblemente el rito de las cenas judías: la salmodia responsorial que precede, la fracción del pan que lo inaugura y la bendición sobre el cáliz, pronunciada por cada uno de los comensales.

[32] E. VON DER GOLTZ, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche:* TU 29, 2 b (Leipzig 1905).

[33] Para avalar la hipótesis de que la consagración del pan se hizo al final de la cena, se ha llamado la atención sobre la costumbre de reservar algo del pan bendecido al principio para comerlo al final del convite (véase V. D. GOLTZ, *Tischgebete*, 6s). Sin embargo, parece tratarse de una costumbre más reciente de origen babilónico y no palestinense (cf. A. MARMORSTEIN, *Miszellen I. Das letzte Abendmahl und der Seder-Abend:* «Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft», 25 [1926] 249-253; ARNOLD, 55s).

[34] 1 Cor 11,17-34. Cf. E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens* (París 1934) 269-316.

[35] Véanse las reglas para los *cultores Dianae et Antinoi*, descubiertas en una inscripción de *Lanuvium (Corpus Inscriptionum Latinarum,* XIV, n. 2112 [II, lín. 14-16]). Según ellas, cada uno de los cuatro miembros a quienes ha llegado el turno en el año en cuestión debe facilitar para los seis convites una ánfora de buen vino, un pan para cada comensal, cuatro sardinas, las almohadas, agua caliente y servicio.

y las ceremonias de la acción sagrada pasaban necesariamente a segundo término, convirtiéndose en una mera formalidad que el presbítero hacía en su mesa sin que nadie le prestase atención. Al escándalo se sumaba la situación penosa de aquellos que no habían traído nada. Contra tal monstruosidad alza su voz San Pablo, y con severa solemnidad recuerda el verdadero contenido y la dignidad de la institución de Cristo. En su relato llama la atención el que, al indicar el momento concreto de la consagración del cáliz con las palabras μετά τὸ δειπνῆσαι, lo separe de la consagración del pan, dándonos a entender que había en las comunidades primitivas una cena entre ambas consagraciones. El tono no parece ser el de una condenación del banquete como tal [36]; más bien es una indicación de cómo quería San Pablo que se celebrase la cena en Corinto, a saber, entre ambas consagraciones. Así aparecería con más claridad por qué todo el conjunto formaba una unidad y se llamaba «la cena del Señor» [37].

Confirmado por San Hipólito

11. En confirmación de esta hipótesis podemos recoger una costumbre de principios del siglo III, conservada en la ordenación eclesiástica de San Hipólito y que parece ser eco de una cena; consistía en que a los neófitos, además de darles en la misa de Pascua, cuando comulgaban por vez primera, el cuerpo del Señor, se les ofrecía, con toda probabilidad antes del cáliz consagrado, un cáliz con leche y miel y una copa de agua [38]. Recibían, como hijos de Dios recién nacidos, la comida de niños, leche y miel, que había de fortalecerles, a la vez que les recordaba las promesas de Dios, y una copa de agua para que no se olvidasen de la purificación

---

[36] Opina GOOSSENS (136-141) que San Pablo quiso reprobar como abuso la costumbre de tener un convite al decir τοῦτο ποιεῖτε, que significa que no se hiciera más de lo que dice en su relato.

[37] El que con κυριακὸν δεῖπνον (1 Cor 11,20) se quiere aludir a la comida entera, lo defiende e. o. ARNOLD (101-105), siguiendo E. B. ALLO. En SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* [DIX, 46], se llama el ágape (sin Eucaristía) también «cena del Señor». Este y otros elementos, que recuerdan un rito, son tal vez indicios de que el ágape antes efectivamente iba unido a una celebración eucarística; véase H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938) 169.

[38] SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 40-42). La redacción más reciente de este rito bautismal en los cánones de San Hipólito (c. 19, 1b [RIEDEL, 213]) cambia el orden, o sea la copa con leche y miel sigue el cáliz consagrado, seguramente en atención a la ley del ayuno eucarístico.

del alma que acababan de experimentar [39]. A pesar de que desde hacía mucho tiempo la doble consagración venía haciéndose con una misma oración, la «acción de gracias», en esta primera comunión dentro de la misa que en la solemne vigilia pascual seguía al bautismo, sobrevivía un vestigio de la cena que antiguamente se tenía entre las dos consagraciones.

Se forma la «acción de gracias»

La colocación junta de ambas consagraciones trajo como consecuencia natural la fusión de las dos acciones de gracias en una sola, que debió usarse ya en los tiempos apostólicos, cuando a la celebración eucarística iba unida la cena. Si, pues, se celebraba la Eucaristía después de la cena, era natural situarla con la acción de gracias de la misma cena, pero ampliándola, solución sugerida por algunas particularidades de la liturgia posterior. También se pudo dar el caso de que la celebración eucarística y su acción de gracias precedieran a la cena; de ello no nos faltan indicios [40].

La curva de su evolución

12. Teniendo delante estos hechos podemos atrevernos a reconstruir la siguiente curva de evolución probable en la celebración eucarística del primer siglo.

Los apóstoles cumplían el mandato que el Señor les había dado en la última noche, por regla general dentro de una cena que se atenía ritualmente a las costumbres judías. Estaba constituída por la acción de gracias de la cena y por el «cáliz de bendición». Esta acción de gracias iba precedida de una exhortación, que dirigía a los comensales el que presidía la mesa [41]. La exhortación debió de concretarse ya en los pri-

---

[39] Elfers, 168-175. El desorden que se observa en las redacciones más recientes de la ordenación eclesiástica prueba que ya no se comprendía el antiguo rito; l. c., 174. El cáliz con agua se menciona también en San Justino; véase el principio del siguiente capítulo.

[40] La *Epistola apostolorum*, a mediados del siglo II, que se nos ha conservada en una traducción copta y etiópica, refiriéndose a la celebración de la vigilia pascual, menciona en su traducción copta en primer lugar la Eucaristía, y luego, el ágape; en la etiópica, en primer término el ágape, y luego, la Eucaristía (C. Schmidt, *Gespräche Jesu:* TU 43 [Leipzig 1919] 54s).

[41] *Berachoth*, VII, 3: «¿Cómo se exhorta? Cuando hay tres personas, se dice: —Bendigamos a aquel de quien viene lo que hemos comido.» Si hay más comensales, la exhortación toma formas más solemnes (Strack-Billerbeck, IV, 629). Tal exhortación se comprende, sobre todo, cuando no le precede un silencio general, sino se pasa de la conversación a la oración. La especial san-

meros momentos a las dos invitaciones: *Sursum corda* y *Gratias agamus*, que en toda la tradición litúrgica encontramos juntas invariablemente con sus correspondientes respuestas. Pudo y debió fácilmente llenarse de un contenido cristiano esta acción de gracias, con tanta más facilidad cuanto que ya en su modelo precristiano, por encima de los beneficios de la comida y bebida, se refería a los de la dirección misericordiosa del pueblo de Israel[42]. Este nuevo contenido aparece en las oraciones de la *Didajé*, y ello es tanto más significativo cuanto que éstas se refieren exclusivamente a las oraciones de la mesa. Además se insiste expresamente en que estas oraciones son una creación propia del profeta (10,7). Era natural que, de toda la historia de la salvación del género humano, el cumplimiento en Cristo fuera el objeto de esta conmemoración y acción de gracias. Bien pudo inspirar la [illegible] de estos pensamientos el modelo judío del *Haggadá*, leído en la Pascua y otras fiestas; pero no era necesario, pues la predicación apostólica contenía abundante materia para ella. Más de un himno de los que en el Apocalipsis de San Juan cantan a la divinidad y al Cordero los bienaventurados, podía resonar dignamente en la boca de la comunidad [illegible] que se une a su cabeza para la celebración eucarística. La consagración del cáliz de bendición debió atraer a su lado la consagración del pan que se tenía al principio, y esto ya en la primera generación, por lo menos como una cosa permitida. Las dos fórmulas de consagración usadas por [illegible] se unían en un único relato doble, y la εὐλογία—εὐχαριστία correspondiente al pan quedó absorbida por la única acción de gracias que en adelante iniciaría o encerraría el relato con las dos consagraciones en él contenidas. La frase: «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, debéis anunciar la muerte del Señor», con la que San Pablo continúa el relato de la institución, así como el sentido mismo del mandato del Señor, parecen haber motivado muy pronto la breve conmemoración de toda la vida y muerte del Señor a continuación de las palabras consecratorias. Esta es, sencillamente, la *anámnesis* que encontramos en todas las liturgias[44].

---

tidad de la acción siguiente fué seguramente la causa de conservar esta costumbre aun después de haberse suprimido la conversación anterior y la misma comida.

[42] Cf. arriba la nota 26.

[43] Ap 4,11; 5,9-14; 11,17s; 15,3s; cf. C. RUCH, *La messe d'après la S. Escriture*: DThC 10, 858-860.

[44] Cf. e. o. GEWIESS (*Die urapostolische Heilsverkündigung*, 165), que interpreta la palabra καταγγέλλετε (1 Cor 11,26) como imperativo, de modo que por ella se pide que la muerte del Señor se anuncie con palabras (y no solamente por medio de la ceremonia).

DESAPARECE EL CARÁCTER DE BANQUETE

13. Como, por una parte, la acción de gracias se fué enriqueciendo y estabilizando, y por otra, al crecer la comunidad, la función religiosa fué rompiendo cada vez más los moldes de una simple cena doméstica, podía y debía desaparecer el carácter de cena en las reuniones cristianas hasta independizarse la celebración eucarística como acto autónomo de culto religioso. Desaparecen del local de la reunión todas las mesas, excepto una, en la que el presidente de la asamblea pronuncia la acción de gracias sobre el pan y el vino; el recinto se convierte en una sala, capaz de dar cabida a toda una comunidad. En siglos posteriores se conserva su conexión con el convite sólo en casos excepcionales [45]. El ideal que ahora se propaga con insistencia [46] es celebrar una sola Eucaristía en cada comunidad.

Una vez desaparecido el banquete que, como δεῖπνον, según las costumbres judías y griegas, se tenía al atardecer, no había ninguna dificultad en elegir otra hora del día para la celebración. Los primeros cristianos, en recuerdo de la resurrección, eligieron muy pronto el domingo como día de la celebración eucarística [47], acostumbrados como estaban a considerar la redención preferentemente en su término glorioso, y así era natural escogieran la primera hora de la mañana; por la mañana y antes del alba Cristo había resucitado [48]. La primera celebración de la Pascua que conocemos, se su-

---

[45] SAN AGUSTÍN (*Ep.* 54, 7, 9: CSEL 34, 168), refiriéndose al Jueves Santo, da testimonio de la costumbre de tomar la cena antes de la misa vespertina para imitar fielmente la última cena. Ultimos restos de esta costumbre se encuentran todavía en el siglo XIV (EISENHOFER, II, 304). Según SÓCRATES (*Hist. eccl.*, V, 33: PG 67, 636), en Egipto se conservaba todavía en el siglo V la costumbre de celebrar los sábados la Eucaristía después de un convite. Además debe suponerse que la celebración doméstica de la Eucaristía, que al lado de la celebración en comunidad siguió también en los siglos posteriores (véase más adelante, 272-289), estuvo unida a un convite durante mucho más tiempo, ya que en esta circunstancia especial no se le oponían los inconvenientes de la celebración en comunidad.

[46] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Philad.*, c. 4: Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι; DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 433.

[47] Act 20,7; *Did.*, 14; RUIZ BUENO, 91.

[48] LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, 258) opina que la celebración eucarística de la tarde se trasladó a las primeras horas de la mañana por su íntima conexión con la función religiosa de la lectura bíblica y las oraciones, que en la sinagoga se tenía los sábados por la mañana. Claro que entonces tendríamos que suponer que esta función religiosa la consideraban como la parte principal. Lietzmann menciona también (l. c., nota 2) la idea de H. USENER de que este traslado se relaciona con la costumbre griega de sacrificar a los dioses al levantarse el sol, aunque con razón no le concede influjo decisivo.

jetó ya plenamente a esta concepción, y así se tuvo la función religiosa de noche, pero de tal modo que culminara la liturgia hacia las primeras horas de la madrugada al canto del gallo [49]. A ella se acomodó también, en cuanto fué factible, la misa dominical. Influyó, además, en esta determinación de la hora, la circunstancia de que pronto se vió en la salida del sol la imagen de Cristo resucitado [50], y esto sugirió la idea de saludar a Cristo con el sol naciente [51]. Finalmente, era obvio el que, mientras el cristianismo no fuera reconocido públicamente, las circunstancias de la vida cotidiana obligasen a elegir una hora que no coincidiera con las horas de trabajo.

El Ágape se separa de la Eucaristía

14. Cuando hacia el año 111 a 113 Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, detuvo e interrogó a algunos cristianos, se enteró de que solían reunirse un día determinado antes del alba (*stato die ante lucem*) para cantar un himno alternado en honor de Cristo, su Dios. Además, se comprometían a no cometer ningún crimen, separándose luego para reunirse por la tarde en una cena inofensiva [52]. Es muy probable que la primera reunión que se menciona, fuera la de la Eucaristía, y el himno alternado, la acción de gracias, que efectivamente empezó con un responsorio y terminó con el *Amen* del pueblo, y que tal vez ya entonces contenía el *Sanctus*, recitado en común [53]. La segunda reunión, que se consideró de menor importancia y se suprimió como consecuencia de las medidas tomadas por el gobernador, fué tal vez la que en-

---

[49] O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*: JL 14 (1938) 1-78, especialmente 5 23s 29.

[50] Dölger, *Sol salutis*, 364-379; cf. 123s.

[51] L. c., 119s, que cita Sab 16,28; δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σοί (es menester adelantarse al sol para tributarte la acción de gracias), que se refiere al maná, para aplicarlo a la Eucaristía. Para la función religiosa matutina, cf. también Dölger, 118ss; Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis*, 109ss. San Cipriano (*Ep.* 63, 16: CSEL 3, 713 f) lo expresa claramente: «Celebramos la Eucaristía como sacrificio matutinal—*in sacrificiis matutinis*—, a pesar de que fué instituída por la tarde, porque en ella recordamos la resurrección del Señor.» Repetidas veces encontramos la exhortación de recordar en la oración doméstica de la mañana la resurrección; p. ej., San Cipriano, *De or. dom.*, c. 35: CSEL 3, 292.

[52] Plinio, *Ep. ad Trajanum*, 10, 96. Véase el texto de la carta en Kirch, *Enchiridion fontium hist. eccl.*, 5.ª ed. (Friburgo 1941) 23ss; también en Dölger (*Sol salutis*, 105s), donde en las pp. 106-136 se comentan los conceptos.

[53] El trisagio está tomado, probablemente, del «schema'» judío, que por cierto debía rezarse antes de levantarse el sol (*Berachoth* 1, 2: Dölger, 121).

contramos más tarde como ágape vespertino [54]. De ser cierto esto, tendríamos en la promesa de no cometer crimen alguno, que se hacía en la celebración matutina, un lejano paralelismo con la confesión dominical de los pecados de la que nos habla la *Didajé* [55]. Aunque nos hallamos completamente a obscuras sobre la forma y el desarrollo de esta promesa, sin embargo, su fin era, sin duda, procurar aquella disposición de alma que exige San Pablo para la Eucaristía [56], y que unas veces puede tener la forma de una confesión arrepentida y otras la de un propósito o una promesa sagrada. De la misma raíz vemos brotar posteriormente nuevas formas [57]. Por lo demás, en este pasaje hemos de atribuir una función parecida al ósculo de paz [58], con el que pronto nos encontraremos, y que debemos considerar en los primeros tiempos como ceremonia preparatoria de la celebración eucarística [59].

---

[54] C. MOHLBERG (en «La Scuola Cattolica», 64 [1936] 211-213) supone también dos reuniones, por la mañana la Eucaristía y por la tarde el ágape; ID., *Carmen Christo quasi Deo:* «Rivista di Archeologia Cristiana», 14 (1937) 93-123. DÖLGER (*Sol salutis,* 127s) piensa en himnos del género que se encuentran en el Apocalipsis, que han servido también de elementos para la oración eucarística (cf. más arriba, 12s). De otras explicaciones da cuenta A. KURFESS (*Plinius und der urchristliche Gottesdienst:* «Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft», 35 [1936] 295-298).

[55] *Did.*, 14 1 (DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos,* 91: Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ: Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro.

[56] 1 Cor 11,28ss.

[57] Como, p. ej., las muchas fórmulas de acusación propia, las llamadas *apologías,* que sobre todo a partir de la alta Edad Media se mezclan en Occidente y Oriente con las oraciones del sacerdote en la misa. A ellas pertenecen en la misa romana el *Confiteor* al principio y en el rito de la comunión. A este último corresponde en el rito etíope en cada misa antes de la comunión una oración de penitencia, después de la cual el celebrante se dirige al pueblo añadiendo una oración de absolución (BRIGHTMAN, 235-237). La misma interpretación tendría *Did.*, 14, 1 (nota 55); confróntese B. POSCHMANN (*Paenitentia secunda* [Bonn 1940] 88-92), que lo compara con el *Confiteor* y lo interpreta de una purificación de pecados veniales, pero rechaza la idea de una penitencia sacramental. En contra está K. ADAM (*Bussdisziplin:* LThK 2 [1931] 657), quien, recordando los testimonios en pro de la eficacia de la oración de la Iglesia para quitar los pecados, y refiriéndose e. o. a *Did.*, 14, 1, dice: «Esta confesión en la comunidad cristiana (ἐξομολογεῖσθαι, Sant 5,16), que recibe su eficacia por la oración de la comunidad, es la forma ordinaria de penitencia en los tiempos apostólicos para todos los pecados que no son mortales».

[58] Es significativo el que encontremos el ósculo de paz, así como la oración de penitencia, no sólo al principio de la misa sacrifical, sino también en la preparación para la comunión.

[59] Llama la atención el que las cartas de los apóstoles terminen repetidas veces con la exhortación al ósculo fraternal: Rm 16,16;

15. Vemos por estas observaciones cómo ya en la primera época se dibujaron a grandes rasgos las líneas de la liturgia posterior. Más aún: podríamos fijarnos en una serie de particularidades de tiempos posteriores y aun actuales en las que perdura para la misa la liturgia apostólica y primitiva, tal como los apóstoles la tomaron de la sinagoga[60]. Entre ellas había que poner el modo con que generalmente se comienza la oración, a saber, saludando al principio con el *Dominus vobiscum* u otra fórmula parecida, a la que se responde con el *Et cum spiritu tuo*, de sabor auténticamente semítico. El final de la oración alude de una u otra manera al imperio perpetuo de Dios, que perdura *in saecula saeculorum*. La respuesta confirmatoria ha quedado incluso sin traducir: [illegible] Todavía más: en la acción de gracias, a pesar de los [illegible] cambios que ha sufrido su contenido, se ha conservado en gran parte su forma antigua, conforme acabamos de ver en su fórmula final; el mismo diálogo introductorio ha permanecido inalterado desde los primeros tiempos. Es verdad que como fórmula introductoria no se impuso la ordinaria judía, llamada *Berachah*[61]; pero el modo de empezar por el *Vere dignum et iustum est* debió de tomarlo la Iglesia primitiva de una tradición anterior. En el ulterior desarrollo de la acción de gracias, sobre todo en la transición al trisagio, se infiltran desde los primeros siglos reminiscencias de la función religiosa de la sinagoga, entre las que hay que contar la amplia alabanza tributada a Dios por la creación y misericordiosa dirección de Israel[62]. Probablemente proviene de la misma fuente el *Sanctus* en su primera redacción.

---

1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; 1 Pe 5,14. A la lectura de la carta seguiría la celebración eucarística.

[60] Véase la explicación para cada una de las oraciones y ceremonias en el tratado II.

[61] El nombre de «Berachah» está tomado de la primera palabra de la bendición de la mesa: «Bendito». La fórmula que así empieza sobrevive en nuestra bendición: *Benedictus Deus in donis suis*... Las primeras palabras de las oraciones de la *Didajé*: εὐχαριστοῦμέν σοι, que probablemente vienen también de una tradición precristiana, las encontraremos como principio de la oración eucarística de San Hipólito.

[62] BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 54s. Este elemento aparece especialmente en la oración eucarística de las constituciones apostólicas (véase más adelante, 40), pero también en algunos prefacios del *Missale Mixtum* (PL 85, 271s, 286s).

LAS LECCIONES ENLAZAN CON LA SINAGOGA

16. En las lecciones de la antemisa, tal como las encontramos en San Justino, sobreviven múltiples elementos de tradiciones judío-cristianas. Las relaciones que, aparte las reuniones eucarísticas, conservó la cristiandad primitiva para con el templo, consistían, según los Hechos de los Apóstoles (2,46), en frecuentar los sábados la función religiosa de la sinagoga, que se dedicaba principalmente a la lectura de los Libros Sagrados. Sólo cuando con la persecución del año 44 los cristianos rompieron definitivamente con la sinagoga, hubo que organizar por vez primera, con criterio totalmente cristiano, esta hora dedicada a la lectura de las Sagradas Letras, que poco a poco se fué transformando en la antemisa. La antigua tradición vino ejerciendo un influjo constante durante muchos siglos, a través del esquema ley y profetas, en las diversas distribuciones de las perícopes para el año litúrgico, así como en la disposición de los cantos responsoriales de entre las lecciones.

En todos estos casos se trata exclusivamente de elementos y moldes antiguos que pasan al nuevo edificio del culto cristiano, naturalmente que informados por un espíritu nuevo. Desde luego, lo que en su evolución y crecimiento nos interesa, mucho más que la antigüedad de sus elementos, es su misma estructura, es decir, por qué la celebración eucarística ha llegado a configurarse de tal forma, por qué el nuevo espíritu ha creado, valiéndose de elementos antiguos y a través de tan varias transformaciones, precisamente este determinado cuerpo.

EL AGRADECIMIENTO PREVALECE SOBRE LA IDEA DEL CONVITE

17. La idea fundamental fué siempre conmemorar en un convite sagrado la pasión redentora del Señor. Por eso aparece en primer plano la estructura de un convite. Los fieles están sentados alrededor de una mesa, tomando bajo los velos de una modesta comida el cuerpo y la sangre de Aquel que se entregó por todos nosotros y ha de venir y juntarse a los suyos en su reino. Las palabras que se pronuncian, además de expresar el mandato del Señor, evocan con preferencia sentimientos de recuerdo y a la vez de expectación. Así como el sentimiento de comunidad se expresa plásticamente por el convite, de la misma manera en el alma de todos se impone imperiosamente la idea de unión con el Señor glorificado. Era imposible ya desde el principio que la forma del banquete impusiera por modo exclusivo su sello a la celebración eucarística. Aquel banquete no era una comida ordina-

ria, sino sagrada, santificada y espiritualizada no sólo por el recuerdo del Señor, a quien iba dedicado, aunque siempre bajo velos sacramentales, sino también porque quedaba sublimado hasta el trono mismo de Dios en virtud de las oraciones que se decían. Ahora bien, si ya los judíos añadían a toda comida, entre otras bendiciones, una acción de gracias, mucho más lo había de hacer la Iglesia en este banquete sagrado.

Aun la comida natural le trae al hombre que no está cegado por la soberbia el recuerdo del Creador. Nunca se hace tan evidente y salta tanto a los ojos que el hombre es un ser que vive de lo que recibe de otros, como cuando toma su alimento para mantener su vida. Por esto la comida en todo tiempo impulsaba al hombre a reconocer su dependencia por medio de la acción de gracias con que la terminaba. En el cristianismo «recibe» el hombre en doble sentido. No solamente se ve adornado de bienes en el orden natural, sino que se siente inundado increíblemente al comunicárselo el mismo Dios. De este modo la acción de gracias se impone como la verdadera respuesta con que el hombre agradecido contesta a las comunicaciones misericordiosas de Dios.

Es muy natural, por lo tanto, que este agradecimiento para con Dios se convierta en una virtud fundamental del cristiano y que el elemento más poderoso en la oración de la Iglesia primitiva fuera la acción de gracias, y que ésta, por *eucaristía*, se combinara con el convite sagrado, en el que esencialmente como sacramento se renueva de continuo la suma de todas las comunicaciones amorosas de Dios.

18. Efectivamente, la santificación de la comida por la acción de gracias pronto se impone, por lo que se refiere a su forma litúrgica, sobre la idea de convite. Tal modo de pensar rima perfectamente con aquella espiritualización de los objetos del culto, tan característica en el cristianismo primitivo frente a la sinagoga[63]. Movimiento de oración hacia Dios, que, si no lo hacía ya desde el principio, influyó pronto y cada vez más decididamente en la actitud de los participantes. La *eucaristía* llegó a ser la forma fundamental de la liturgia de la misa[64]. Así fué cómo la acción de gra-

---

[63] Cf. H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament* (Leipzig 1932); véase O. CASEL, JL 12 (1934) 301-303.

[64] A simple vista, sin embargo, se presentan aun hoy día algunos rasgos de la antigua forma de cena: la mesa, sobre la que en el ofertorio se preparan pan y vino y, en la comunión, el acto de comer los dones consagrados. La acción sacrifical, en cambio, queda aun hoy a lo sumo insinuada por algunas ceremonias de ofrecimiento. Pero aun la elevación de los dones pertenecía al rito de bendición en el convite judío; al principio, el que presidía tomaba el pan que tenía delante en sus manos para recitar sobre él la ac-

cias, costumbre que se observaba después de comer en las comunidades judío-cristianas, juntamente con el εὐχαριστήσας del Señor, se fué haciendo célula de una evolución que vitalmente encontró su manifestación externa. En el mundo helenista de entonces, tal evolución hallaba un ambiente favorable [65]. Ya en la *Didajé,* al exhortar a los fieles que asistan a la función religiosa del día del Señor, se añade a la expresión acostumbrada de «partir el pan» la nueva de «dar gracias» [66]. Para San Ignacio de Antioquía, εὐχαριστία es sencillamente el nombre de la celebración [67], y para San Justino esta palabra se ha convertido ya en el nombre del sacramento de la «Eucaristía».

---

ción de gracias. Además, se solía asir el cáliz cuando se decía sobre él la bendición del vino. Esto se aplica especialmente a la copa de bendición, que se debía coger con ambas manos y luego con la derecha elevarla una cuarta sobre la mesa mientras se rezaba la bendición (STRACK-BILLERBECK, IV, 621 628). Se ha aplicado a este rito el versículo 4 (13) del salmo 115: *Calicem salutaris accipiam;* véase el pasaje del Talmud bab., *Pesach f.* 119 b, en LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl,* 209. Para la elevación del pan cf. E. v. D. GOLTZ (*Tischgebete:* TU 29, 2 b [Leipzig 1905] 7 57ss). Por otra parte, el que impere el ambiente de oración, se manifiesta en que todos están de pie, lo mismo el que preside que los *circumstantes.* Esta cuestión de la forma fundamental de la misa fué planteada por R. GUARDINI (*Besinnung vor der Feier der heiligen Messe,* II [Maguncia 1939] 73ss). Tuve ocasión de tratar con el autor sobre el tema en distintas conversaciones, de las que resultaron las distinciones indicadas. Cf. también G. SÖHNGEN, *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (Essen 1946) 57-61; J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug* (Münster 1947); J. A. JUNGMANN, *Um die Grundgestalt der Messfeier:* StZ 143 (1948-49, I) 310-312.

[65] Una corriente fuerte dentro del pensamiento filosófico y filosófico-popular de la época del cristianismo naciente, que llevaba el sello de Platón y del estoicismo, gustaba de insistir en que la divinidad no necesitaba de nuestros dones materiales, porque era νηεδνδες. El único sacrificio digno de Dios es el silencio o, a lo sumo, una oración de sublimes palabras, como la εὐλογία. Según Filón, la actividad más propia de Dios es hacer beneficios, y la de las creaturas, agradecerlas, ya que ellas no pueden ofrecer cosa mejor. La hermosura y el orden del cosmos, que con el florecimiento de las ciencias naturales comenzaba entonces a manifestarse, fué el tema preferido de tales meditaciones (O. CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie:* «Ecclesia Orans», 2 [Friburgo 1918]).

[66] *Did.,* 14, 1 (DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos,* 91): *κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε.*

[67] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.,* 13; *Ad Philad.,* 4; *Ad Smyrn.,* 7, 1; ibid., 8, 1 (RUIZ BUENO, 455 483 492s).

2. *De San Justino a San Hipólito de Roma*

PRIMERA DESCRIPCIÓN DE LA EUCARISTÍA

19. A San Justino, filósofo y mártir, que escribió su primera apología en Roma hacia el año 150, debemos el primer cuadro completo de la celebración eucarística. El relato se refiere en primer lugar a Roma, pero los datos que nos da se pueden aplicar ciertamente a todo el mundo cristiano, que San Justino había recorrido de oriente a occidente [1]. Después de hablarnos del bautismo cristiano, sigue:

> (c. 65). Pero nosotros, después de haber bautizado al que confesó su fe y la aceptación de nuestra doctrina, lo llevamos a aquellos que se llaman hermanos, donde ellos están reunidos, con el fin de hacer muy de propósito comunes oraciones por nosotros mismos, por aquel que acaba de ser iluminado (por el bautismo) y por todos los demás que se encuentran en todas partes, para que, habiendo logrado el conocimiento de la verdad, seamos también enriquecidos con la gracia de que, llevando por nuestras obras una vida recta, vengamos a ser cumplidores de los (divinos) preceptos y mediante esto consigamos la eterna salvación. Mutuamente nos saludamos con el beso (fraternal) cuando hemos terminado de orar. Después se presenta el pan a aquel que preside a los hermanos y, al mismo tiempo, el cáliz del agua y del vino. Recibidas por él estas cosas, da alabanza y gloria al Padre de todos por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo y realiza largamente la *eucaristía* o acción de gracias por aquellos dones que ha recibido. Después que termina las preces y la acción de gracias, todo el pueblo aclama: *Amen*. *Amen*, en lengua hebrea, significa lo mismo que *hágase*. Mas después que el que preside ha terminado las preces y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos distribuyen entre los presentes, para que todos y cada uno participen de ellos, el pan, el vino y el agua, y los llevan a los ausentes.
>
> 20. (c. 66). Y este alimento es llamado entre nosotros Eucaristía, y a nadie es lícito participar del mismo sino al que crea que son verdaderas las cosas que enseñamos, haya sido lavado con el bautismo ya dicho, para el perdón de los pecados y la regeneración, y viva de la manera que Cristo mandó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni como vino común, sino que así como Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por el Verbo de Dios, tuvo carne y sangre para salvarnos, así también hemos recibido por tradición que aquel alimento sobre el cual se ha hecho la ac-

---

[1] Si A. BAUMSTARK (*Vom Werden der Liturgie*, 29ss) pone de relieve las diferencias locales en la liturgia más antigua, lo único que significa es que, a falta de una legislación unificadora, variaban los pormenores; el mismo San Justino desconoce un texto fijo de la oración eucarística.

ción de gracias por la oración que contiene las palabras del mismo, y con el cual se nutren por conversión nuestra sangre y nuestras carnes, es la carne y la sangre de aquel Jesús encarnado...

(c. 67). ... Y en el día que se llama del Sol se reúnen en un mismo lugar los que habitan tanto las ciudades como los campos y saben los comentarios de los apóstoles o los escritos de los profetas, por el tiempo que se puede. Después, cuando ha terminado el lector, el que preside toma la palabra para amonestar y exhortar a la imitación de cosas tan insignes. Después nos levantamos todos a la vez y elevamos (nuestras) preces; y, como ya hemos dicho, en cuanto dejamos de orar, se traen el pan, el vino y el agua, y el que preside hace con todas sus fuerzas las preces y las acciones de gracias, y el pueblo aclama *Amen*, y la comunicación de los (dones) sobre los cuales han recaído las acciones de gracias se hace por los diáconos a cada uno de los presentes y a los ausentes. Los que abundan (en bienes) y quieren, dan a su arbitrio lo que cada uno quiere, y lo que se recoge se deposita en manos del que preside, y él socorre a los huérfanos y a las viudas... [2].

«Eucaristía»

21. Gracias a esta doble narración sacamos como evidente que la liturgia de la misa en este tiempo lleva el sello característico de la εὐχαριστία. En ella llama la atención el empeño de San Justino por poner de relieve por dos veces una cosa al parecer tan insignificante como el *Amen* de la comunidad. La acción de gracias que recita el que preside, ha de salir del corazón de toda la comunidad y ha de ser refrendada por ella. San Justino, que es un seglar, atestigua con esta doble observación que los fieles tenían mucho interés en pronunciar esta palabra de aprobación. El sentido comunitario, que había encontrado una expresión tan directa en la forma primitiva de convite de la función eucarística, sigue imprimiendo su sello al culto divino. Esto se manifiesta aún más en la comunión, que, naturalmente, une a toda la comunidad.

Lo que se recibe en la comunión, se califica de objeto de agradecimiento (τὰ εὐχαρισθέντα, ὁ εὐχαριστηθεὶς ἄρτος), y el *Amen* refrenda también la acción de gracias. De este modo, el segundo rasgo característico en la misa de San Justino es el ambiente de agradecimiento, la idea de gratitud.

Actitud básica del cristiano

22. El que aquí se trate de un sentimiento actuante y vivo entre la comunidad, que se cultiva conscientemente, lo demuestra no sólo el hecho de que la palabra εὐχαριστία en ade-

[2] Véase el texto griego con notas en Quasten, *Mon.*, 13-21. La traducción española está tomada de Hilario Yaben, *San Justino, Apologías*: «Colección Excelsa», 3 (Madrid, s. a.) pp. 174-178.

lante va a ser empleada como término técnico de la misa [3]
algo que lo deducimos también de la interpretación que se da a esta palabra. El mismo San Justino observa en otro sitio [4] que Cristo nos dió el pan de la Eucaristía en recuerdo de su pasión y, a la vez, «para que con él demos gracias a Dios por haber creado para el hombre el mundo con todo lo que en él hay, y por habernos libertado del pecado en que hemos sido engendrados, después de haber reducido a la impotencia a los poderes del mal por medio de aquel que por su mandato se entregó a la pasión». San Ireneo indica como fin de la institución el que los discípulos «no fuesen vanos y desagradecidos» [5]. Orígenes insiste: «No somos hombres de corazón desagradecido. Es verdad que nosotros no hacemos sacrificios ni damos culto a aquellos seres que, lejos de hacernos beneficios, son más bien nuestros enemigos. En cambio, tememos mostrarnos desagradecidos a Dios, que nos ha colmado de tantos beneficios, y la expresión de este agradecimiento para con Dios es el pan, llamado Eucaristía» [6]. Además, hay que tener en cuenta el entusiasmo con que los escritores de esta época describen los beneficios de Dios, ya de orden natural, pero sobre todo aquellos con que los hijos de la Iglesia han sido agraciados, y la insistencia con que inculcan el sentimiento interior de entrega y de obediencia humilde, disposición la más natural para que brote la acción de gracias. Según Clemente de Alejandría, es un deber del cristiano tributar a Dios una acción de gracias por toda su vida. Esta es la expresión de la auténtica veneración de Dios [7]. «El sacrificio de la Iglesia—continúa Clemente—consiste en las oraciones que como incienso se elevan de las almas santas, y este sacrificio encierra todos los sentimientos de devota entrega a Dios» [8].

---

[3] Este término se encuentra también en los *Hechos apócrifos de los apóstoles*, semiagnósticos. Cf. TH. SCHERMANN, εὐχαριστία y εὐχαριστεῖν, in ihrem *Bedeutungswandel bis 200 n. Chr.*: «Philologus», 69 (1910) 375-410.

[4] SAN JUSTINO, *Dial. c. Tryphone*, 41, 1 (QUASTEN, *Mon.*, 337).

[5] SAN IRENEO, *Adversus haer.*, IV, 17, 5 (QUASTEN, *Mon.*, 346).

[6] ORÍGENES, *Contra Celsum*, VIII, 57: PG 11, 1601s.

[7] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 7, 7: PG 9, 449 C.

[8] L. c. (PG 9, 444 C). Cf. la exposición del concepto de piedad que se esconde detrás de la doctrina sobre la Eucaristía del siglo II en ELFERS, *Die Kirchenordnung Hyppolyts*, 263-275. Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN (*Catech. myst.*, V, 5 [QUASTEN, *Mon.*, 100]) para la concepción de la gratitud como disposición de alma entre los cristianos de los tiempos posteriores. Y también SAN CRISÓSTOMO (*In Matth.*, hom. 25, 3: PG 57, 331; *In I Cor.*, hom. 24, 1: PG 61, 199).

SACRIFICIO ESPIRITUAL

23. Las fuentes cristianas de esta época acentúan con tal viveza [9] la interioridad y espiritualidad del culto de Dios y la entrega del corazón, que algunos han llegado a creer que se debía interpretar esto como la completa exclusión del sacrificio exterior, afirmando que antes de San Ireneo no se conocía en la Iglesia ningún otro sacrificio que el de la acción de gracias [10]. Efectivamente, más de una afirmación de entonces nos suena hoy demasiado atrevida. Dios «no quiere sacrificios cruentos, ni libaciones, ni ningún objeto material» [11]; no necesita «sacrificios cruentos, ni libaciones, ni el perfume de flores ni de incienso, porque El es el aroma perfecto, sin tener necesidad ni penuria»; para El el sacrificio máximo es que le reconozcamos y le dediquemos el servicio espiritual [12]. Este es el único homenaje digno de El: «no consumir con el fuego las cosas que por El han sido creadas para alimentarnos, sino ofrecerlas para cubrir nuestras necesidades y las de los pobres» [13], y que se las agradezcamos y que nuestro espíritu le tribute alabanzas e himnos por nuestra creación, y por todos los medios con que procura nuestro bienestar, por la variedad de sus criaturas y por la sucesión de las estaciones del año [14]. De ahí que los apologetas afirman que para los cristianos no hay altar ni templo [15].

24. Sería prematuro deducir de estas palabras que en la mente de los cristianos primeros existía, sí, una *eucaristía*, pero no un sacrificio eucarístico en el sentido propio de la palabra. Junto a las expresiones de esta clase que tratan de acentuar el contraste con el paganismo, aparecen desde el principio otras que no sólo afirman que la *eucaristía*

---

[9] Cf. el capítulo «Das Opfer im Geiste» del libro *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 5.ª ed.: «Ecclesia Orans», 9 (Friburgo 1923) 105-134, de O. CASEL, y los trabajos del mismo autor, citados en la página 105.

[10] FR. WIELAND, *Der vorirenäische Opferbegriff* (Munich 1909). Wieland había venido defendiendo la misma tesis en dos publicaciones anteriores (desde el año 1906), que provocaron una controversia con E. Dorsch; cf. E. DORSCH, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, 2.ª ed. (Innsbruck 1911). El resumen de la controversia véase en G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2.ª ed. (Friburgo 1910) 71-96; GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, 58-71 367-369.

[11] ARÍSTIDES, *Apologia*, c. 1, 5: BKV 12, p. 26s.

[12] ATENÁGORAS, *Legatio*, c. 13: TU 4, 2, p. 14.

[13] SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 13: PL 6, 345; HILARIO YABEN, *San Justino: Apologías*, p. 89, que por cierto omite parte de la frase.

[14] Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 7, 3 6 y más veces.

[15] MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, c. 32, 1: CSEL 2, 45; cf. c. 10, 2: l. c., 14; TERTULIANO, *De spect.*, c. 13: CSEL 20, 15.

[illegible] sobre el pan y el vino, sino que hablan también con [illegible] claridad de dones que se ofrecen a Dios en la Eucaristía[16] o que califican la Eucaristía sencillamente de sacrificio [illegible] su carácter sacrifical[17]. Son expresiones que, sin [illegible] en nada, se pueden interpretar en un sentido más amplio, como la repetida alusión a la profecía de Malaquías [illegible] tiene su cumplimiento en la celebración eucarística[18].

[illegible] EXCLUIR LA OFRENDA MATERIAL

[illegible] Desde el principio se tiene plena conciencia de que [illegible] Eucaristía no sólo se elevan a Dios por parte de la co[illegible] acciones de gracias, sino que a la vez se le ofrecen [illegible][19] Otra cosa es de qué manera se expresó la oblación [illegible] en el rito de aquel tiempo. Es natural que no [illegible] pormenores de la teología eucarística se manifies[illegible]ramente en el culto. Ni en las liturgias actuales, [illegible] de desarrollo, se pueden encontrar expresadas [illegible] proposiciones dogmáticas concernientes a la Eu[illegible] Así se explica bien que en un primer estadio de la [illegible] se cultivaba ante todo el recuerdo del Señor[20] y [illegible] de gracias, no se hablase mucho de ofrecimiento ni [illegible] Por cierto, ocurre lo mismo cuando se entrega [illegible] ocasión un don honorífico: apenas se habla [illegible] don que se entrega; pero, en cambio, mucho de [illegible] y servicios que han motivado el homenaje.

[16] SAN CLEMENTE DE ROMA, *Ad Cor.*, 36,1; San Clemente llama a [illegible] ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν. SAN JUSTINO, *Dial. c. Trypho-* [illegible] 41: PL 6, 564; cf. ELFERS, 257-259.

[17] *Did.*, 14: La Eucaristía dominical se llama dos veces θυσία. En SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, θυσιαστήριον no es aún el altar mate[illegible] pero por lo menos en *Ad Philad.*, 4, se usa esta expresión con [illegible] a la Eucaristía: la carne de Jesucristo y el cáliz de su sangre forman un θυσιαστήριον en que se reúnen los cristianos; cf. ELFERS, 287s. Para la interpretación de Hbr 13,10 cf. GOOSSENS, [illegible] Se inclina a interpretar el θυσιαστήριον opuesto a los sa[illegible] expiatorios del Antiguo Testamento, no solamente del sacrificio de Cristo en la cruz, sino también del altar eucarístico. De todos modos, aquí en 1 Cor 10,21 se afirma la existencia de un convite sacrifical. Más literatura véase en ARNOLD, 97ss.

[18] *Did.*, 14, 3; SAN JUSTINO, *Dial. c. Tryphone*, 41; cf. l. c., 28 117.

[19] Cuán íntimamente estuviera unida esta idea al concepto de εὐχαριστία, resulta del hecho de que en Filón εὐχαριστία no significa solamente acción de gracias, sino también sacrificio de acción de gracias (SCHERMANN, εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν, 385s; cf. 379).

[20] Se puede pensar en una forma semejante a la que conocemos por las actas de Santo Tomás, del siglo II o III, procedentes de círculos gnósticos, c. 158 (HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 287s; QUASTEN, *Mon.*, 345). También se ha llamado la atención sobre la probabilidad de que la Eucaristía tomara sus ideas del sermón de despedida de Cristo y de la oración sacerdotal; véase RUCH, *La messe:* DThC 10, 855s.

Con todo, encontramos, efectivamente, aun en el texto más antiguo, de San Hipólito de Roma, por lo menos una breve expresión del ofrecimiento, y precisamente en conexión inmediata con la *anámnesis*, en el mismo sitio en que todas las liturgias católicas posteriores tienen una frase parecida: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem* [21]. Es, pues, muy posible que la acción de gracias ya en tiempos anteriores, incluso desde el principio, encerrase tales o parecidas frases de ofrecimiento [22].

PRIMERAS EXPRESIONES OBLATIVAS

26. En cambio, hubieron de vencerse serías dificultades hasta que el ofrecimiento hecho a Dios, y con ello al carácter de sacrificio de la Eucaristía, encontrase no sólo una expresión verbal, sino también litúrgica dentro de la celebración eucarística, y, en consecuencia, desbordase por esta razón los límites de una acción de gracias inscrita en el marco de un convite sagrado. Acabamos de escuchar las voces de los apologetas del siglo II, que a las costumbres groseras de los sacrificios paganos, con su culto suntuoso y sus orgías, oponen el sencillo culto espiritual de la Iglesia, que no pretende otra cosa que manifestar a Dios la entrega del corazón agradecido de toda la comunidad unida en Cristo. El único signo exterior de esta entrega que se añadía a las palabras de la oración era infinitamente superior a todos los sacrificios paganos e incluso judíos, toda vez que consistía en el cuerpo del Señor, entregado en un acto de obediencia hasta la muerte, y en su sangre derramada, que aparecían al exterior como uno trocito de pan y una copa de vino. La nueva ley no conoce ninguna «ofrenda que sea solamente obra de los hombres» [23]. De este modo quedaba excluída la posibilidad de considerar como verdadera ofrenda hecha a Dios los dones de pan y vino que como materia de la Eucaristía se colocaban sobre la mesa, y menos aún aquellos que los fieles habían

---

[21] HAULER, 107; DIX, 8s.

[22] Así opina también LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 181: «Estas palabras podrían pronunciarse, así como las encontramos en este lugar, en el corintio o efesio de la época de San Pablo». Lietzmann quisiera suponer que San Pablo fuera el autor no sólo de la liturgia de San Hipólito, sino también de la doctrina eucarística fundada sobre el pan y el cáliz y el modo de celebrar la Eucaristía que en esta liturgia se contiene. Siguiendo su método crítico, pone al lado del uso paulino otra costumbre primitiva de la Iglesia de Jerusalén en que faltaba el cáliz, y que existió durante algún tiempo en Egipto. La verdad es que tal costumbre de consagrar sin el cáliz nunca se dió. Cf. a propósito de estas teorías de Lietzmann, ARNOLD, 11-53; GOOSSENS, 86-96, 353-359.

[23] Carta de San Bernabé, c. 2, 6: μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν.

traído para el ágape u otros fines benéficos. Todavía San Justino conserva este punto de vista [24], que en Tertuliano ya está suavizado [25]. En San Ireneo se perfila claramente una nueva postura. Al explicar la Eucaristía, pone de relieve que en ella ofrecemos las primicias de la creación [26]. El Señor tomó «el pan proveniente de la creación» y «el cáliz tomado de esta nuestra creación», pronunció sobre ellos la fórmula y así enseñó a sus discípulos la oblación de la Nueva Alianza. Con esto recomendó a sus discípulos que ofreciesen a Dios las primicias de sus criaturas, no como si Dios tuviese necesidad de ellas, sino para que no quedasen infructuosas y sin agradecer [27]. Con todo, San Ireneo no insiste menos que sus predecesores en que lo importante para Dios es el sentimiento interior de la entrega del corazón [28], y que únicamente la Eucaristía del cuerpo y sangre de Cristo representa el sacrificio sin mancha de que habla Malaquías [29]; pues solamente en Cristo se sintetiza y se ofrece a Dios toda la creación, como San Ireneo no se cansa de repetir [30].

RECHAZANDO UN FALSO ESPIRITUALISMO

27. Pero en las nuevas luchas contra el espiritualismo exagerado de los gnósticos, San Ireneo se ve forzado a defender el valor de la creación material. Esto le abre los ojos para ver el significado simbólico de que, en la Institución de Cristo, objetos materiales son elevados a tanta altura que llegan a ser capaces de convertirse por la palabra de Dios en cuerpo y sangre de Cristo y así formar parte del sacrificio sin mancha de la Nueva Alianza.

[24] SAN JUSTINO, *Dial. c. Tryphone*, c. 117. En *Apol.*, I, 67 (HILARIO YABEN, p. 178), se menciona la colecta, aunque después de la celebración eucarística, pero no se califica como sacrificio ni como oblación hecha a Dios. RUCH, *La messe d'après les Pères*: DThC 10, 1088ss. Cf. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, 236ss.

[25] TERTULIANO, *De or.*, c. 28: CSEL 20, 198 f; *De exhort. cast.*, c. 11: CSEL 70, 146s. Véase la explicación de ambos pasajes en ELFERS, 294s.

[26] SAN IRENEO, *Adversus haer.*, IV, 18, 1: PG 7, 1024; al. IV, 31, 1; HARVEY, II, 201.

[27] L. c., IV, 17, 5: PG 7, 1023; al. IV, 29 5; HARVEY, II 197ss. Cf. TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, I, 14: CSEL 47, 308.

[28] L. c., IV, 18, 3: «No son los sacrificios los que santifican a los hombres, pues Dios no necesita del sacrificio; sino que la conciencia del que hace el sacrificio, si la tiene limpia, santifica al sacrificio y consigue que Dios lo reciba como de un amigo». Confróntese l. c., IV, 18, 4: PG 7, 1026s; al. IV, 31, 2 f; HARVEY, II, 203s. Sobre el concepto de piedad que se esconde en esta doctrina sobre la Eucaristía de San Ireneo, consúltese ELFERS, 263-274.

[29] L. c., IV, 17, 5; cf. V, 2, 3.

[30] L. c., III, 18, 1; 19, 3; 21, 10 y passim.

28. Una vez que los dones materiales de pan y vino fueron reconocidos como símbolos de la entrega interior del corazón, no había ya inconveniente en transformar el acto material de la aportación de tales dones en ceremonia de sacrificio, dando así expresión no solamente con palabras, sino también con ceremonias al carácter sacrifical de la Eucaristía, que es su verdadera esencia. Del principio del siglo III datan las primeras noticias que tenemos sobre una ofrenda de los fieles que precede a la oración eucarística, y que luego en las distintas liturgias va evolucionando de diversos modos y en algunas se convierte en una verdadera procesión de ofrendas[31]. Sin embargo, tal expresión litúrgica se refiere solamente al concepto más amplio del ofrecimiento, pero no al de la inmutación consecratoria o destrucción del don[32]. Los primeros principios de este rito aparecen ya con toda claridad en la ordenación eclesiástica de San Hipólito de Roma. Con este documento hemos de ocuparnos algo más detenidamente, porque es el primer texto litúrgico concreto que nos ofrece la oración eucarística entera.

3. *De San Hipólito a la ramificación de las liturgias*

CARÁCTER DE SAN HIPÓLITO

29. El escrito de que ahora nos ocupamos fué conocido desde muy antiguo con el nombre de *Ordenaciones eclesiásticas egipcias*. Pero solamente en los últimos decenios se ha podido probar que su autor en realidad es el presbítero romano San Hipólito, el hábil escritor que al principio del siglo III se enfrentó con los papas San Ceferino († 217) y San Calixto († 222), llegando a oponerse a este último como antipapa; pero, con todo, murió mártir en paz con la Iglesia († 235), según lo atestigua su culto en Roma con la fiesta el 13 de agosto[1]. El nombre de este documento escrito en

[31] Más sobre este punto, véase más adelante II, 1-22.

[32] Por cierto, en Oriente, dentro de la *proscomidia*, por medio del rito de la «inmolación del cordero» (división del pan con la «sagrada lanza»), se creó más tarde una expresión simbólica que viene a realizar el mencionado sentido más estricto; véase BRIGHTMAN, 356s. La encontramos ya en la redacción primitiva de la explicación litúrgica del Pseudo-Germán, que data del siglo IX (HANSSENS, III, 22). La Edad Media latina interpreta a veces la fracción de la sagrada forma en un sentido parecido.

[1] E. SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Estrasburgo 1910); R. H. CONNOLLY, *The so-called Egyptian Church Order* (Cambridge 1916). Con argumentos convincentes defiende, contra las dificultades hasta la fecha expresadas, que San

griego es Ἀποστολικὴ παράδοσις. San Hipólito quería, como representante de la tendencia conservadora, reunir en él todo lo que como tradición apostólica se debía conservar de las instituciones de la vida eclesiástica. Su origen hemos de ponerlo en el año 215, es decir, antes de la ruptura con las autoridades eclesiásticas, que tuvo lugar con ocasión de la subida al trono pontificio de San Calixto. La escisión subsiguiente, junto con la circunstancia de haber sido redactado este escrito en griego, nos explican por qué la *Tradición apostólica*, lo mismo que la mayoría de los escritos de San Hipólito, vinieron a caer en Occidente casi por completo en el olvido. En cambio, en Oriente, lo mismo en Egipto que en Siria, precisamente porque ofrecían tradiciones apostólicas y venían de Roma, ejercieron un influjo enorme, y por esto se han conservado, no precisamente en su texto original, a excepción de unos pocos trozos, sino en traducción copta, árabe, etíope y, en parte, siria. También tenemos interesantes fragmentos de una antigua traducción latina, que se ha conservado en una

Hipólito es su autor H. Elfers (*Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* [Paderborn 1938]).

Últimamente, sin embargo, ha sido impugnada de nuevo la paternidad literaria de San Hipólito por H. Engberding, O. S. B., *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts*: «Miscellanea Mohlberg», I (1948) 47-71. Como con esto se ha puesto en tela de juicio el fundamento más importante de la historia de la liturgia antigua, base y fundamento también en este libro, hemos de contestar a esta impugnación aunque sea sólo brevemente. Ya tomarán cartas en este asunto críticos más calificados sometiendo a examen detenido los pormenores de la tesis de Engberding, que parece anuncia continuarse.

Engberding, aunque impugna sólo los argumentos externos de la paternidad literaria de San Hipólito, pide que se restablezca el título «Ordenación eclesiástica egipcia» para el documento que desde hace tres siglos se viene llamando «Tradición apostólica» de San Hipólito. No se ocupa de los argumentos internos, que a lo largo de la labor de investigación, sobre todo últimamente por Elfers, se han aducido en favor de San Hipólito, dando ellos por sí solos un alto grado de probabilidad a la tesis tradicional.

Los argumentos que Engberding aduce contra los criterios externos del origen de San Hipólito no son convincentes de ningún modo. Su argumentación se puede resumir en la afirmación de que el testimonio de la paternidad literaria de San Hipólito que se encuentra en las fuentes orientales (*Canones Hippolyti, Constitutiones per Hippolytum*) no puede tener otro sentido que aquel que encontramos en los epígrafes de otros documentos similares que los atribuyen a los apóstoles, como, por ejemplo, en las *Constituciones apostólicas*, para dar mayor autoridad a ciertas disposiciones eclesiásticas; es decir, carece de valor histórico, porque también a San Hipólito, como se ve en fuentes que empiezan hacia el 420 en Egipto con la *Historia Lausiaca*, se le consideraba como a discípulo de los apóstoles, γνώριμος τῶν ἀποστόλων.

Esta última afirmación, sin duda, es cierta y se conocía hace ya mucho tiempo. Pero antes de sacar de ella consecuencias tan transcendentales, hay que preguntar por qué ha sido posible que en Egipto se tomara a San Hipólito, junto a los apóstoles y el dis-

colección de normas jurídicas orientales [2]. Para nosotros este documento es la fuente más importante para el conocimiento de la vida eclesiástica de la Roma del siglo III [3].

SU ANÁFORA

30. El escrito comienza con algunas disposiciones para la consagración episcopal. El recién ordenado es saludado con la aclamación ἄξιος.. A continuación los diáconos traen la ofrenda (προσφορά). El obispo pone con todos los presbíteros las manos sobre el don y comienza la acción de gracias:

> *Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. Sursum corda. Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino. Dignum et iustum est. Et sic iam prosequatur.*
>
> *Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae. Qui est Verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit. Misisti de caelo in matricem Virginis, quique in utero habitus incarnatus est et Filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et Virgine natus. Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur voluntariae passioni ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem*

---

cípulo auténtico de ellos, San Clemente, por «confidente de los apóstoles», atribuyéndole disposiciones «apostólicas». La respuesta es obvia, y ya hace dos decenios he llamado la atención sobre ella (véase ZkTh 53 [1929] 579-581). El fenómeno se explica perfectamente si por entonces circulaba un escrito, considerado como proveniente de la tradición apostólica, que llevaba el nombre de San Hipólito, circunstancia que fácilmente pudo dar pie a la creencia falsa de que lo habían dictado los mismos apóstoles a San Hipólito.

Esta explicación encuentra una confirmación sorprendente fijándose en un caso paralelo, o sea en el hecho de que en la liturgia etíope el formulario de la misa que está tomada de la ordenación eclesiástica en cuestión se llama «anáfora de los apóstoles» (cf. más adelante, 34). Denominación que se explica perfectamente si el escrito primitivo se llamaba «Tradición apostólica».

Ciertamente, con esto no se han aclarado todos los puntos del breve artículo. Sin embargo, las objeciones presentadas por Engberding no son de tal naturaleza que pongan seriamente en peligro la paternidad literaria de San Hipólito de Roma.

[2] E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia* (Leipzig 1900) 101-121.

[3] Aun no existe una edición crítica definitiva. El trabajo más importante es el de G. DIX, *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1937). Más ediciones (e investigaciones) se encuentran en QUASTEN, *Monumenta*, 27. Para públicos más amplios existe la edición de B. BOTTE, O. S. B., *Hippolyte de Rome: La tradition apostolique*, texte latin, introduction et notes: «Sources Chrétiennes», 11 (París 1946), Editions du Cerf.

manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis. Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. El petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae. In unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum Sancto Spiritu in sancta Ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen [4].

31. Sigue una observación que dice: «Cuando alguno trae aceite, y lo mismo cuando trae queso o aceitunas, récese sobre estas cosas una acción de gracias semejante»; y, como ejemplo, sigue una breve fórmula de bendición [5]. A las disposiciones sobre las otras órdenes y oficios eclesiásticos siguen algunas prescripciones sobre el catecumenado y el bautismo, y a continuación, lo mismo que en San Justino, se vuelve a hablar de la misa. Pero en este sitio se observa solamente que la participación de los neófitos en la función religiosa de la comunidad comienza con la oración común y el ósculo de paz de antes de la ofrenda [6]. Además, se dan instrucciones sobre una costumbre ya mencionada de la misa del bautismo, de ofrecer a los neófitos, además del sacramento de la Eucaristía, una copa con leche y miel y otra con agua [7].

Un modelo entre muchos: características

32. Sería un error querer ver en este texto de la Eucaristía de San Hipólito sencillamente la misa romana del siglo III, porque tal concepción no corresponde al estadio de evolución litúrgica en la época de San Hipólito, en la que no podemos contar con un texto fijo para la liturgia de la misa, sino únicamente con un molde que el celebrante debía llenar con palabras de inspiración propia, como lo

---

[4] HAULER, 106s; DIX, 7-9.

[5] Un fragmento de este texto lo encontramos hoy en el *Pontificale romanum* entre las oraciones de la consagración de los santos óleos después del canon de la misa del Jueves Santo; cf. J. A. JUNGMANN, *Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts «Apostolischer Überlieferung»:* ZkTh 53 (1929) 579-585. Las oraciones para la comunión que siguen en el texto egipcio ya no son de San Hipólito.

[6] DIX, 39s; HAULER, 111s.

[7] Véase más arriba, 11.

atestiguan noticias anteriores [8]. San Hipólito quiere que se considere su texto sólo como un modelo, e insiste expresamente en el derecho del celebrante a formar libremente sus textos [9], derecho que siguió en vigor aún por bastante tiempo [10]. De este derecho hizo uso también San Hipólito. En su formulario se repiten con frecuencia pensamientos y expresiones favoritas, conocidas de otros escritos suyos [11]. Aun con-

---

[8] *Did.*, 10, 7 (RUIZ BUENO, 88); SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 67. Véase el texto citado en los nn. 19s.

[9] Véase la nota después de las oraciones para la consagración (DIX, 19): «No es necesario que el obispo diga precisamente estas palabras, que dimos en el texto, como si las tuviera que saber de memoria para dar gracias a Dios. Al contrario, cada uno debe orar según su propia capacidad. Si puede recitar una oración larga y solemne, está bien; pero si, al contrario, quisiera decir una oración según un formulario fijo, nadie se lo puede prohibir. Lo único que se exige es que su oración sea buena y ortodoxa». Cf. también J. LEBRETON en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, II (1935) 70, nota 3. Es significativo para la evolución posterior que el texto árabe y etiópico omitan e. o. el «no» del principio: «Es del todo necesario...»

[10] Tenemos, p. ej., tal creación libre del texto (que no equivale a improvisación, sino que puede, como un buen sermón, estar compuesto cuidadosamente de antemano y fijado por escrito) en un prefacio del Leoniano, compuesto el año 538 (o tal vez 558), cuando coincidía, o por lo menos caía muy cerca del Jueves Santo, el aniversario de la ordenación del papa; véase BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 32s. En España puede probarse el derecho de la libre creación del texto todavía para el siglo VII (P. SEJOURNÉ, *S. Isidore de Séville* [París 1929] 175). Por lo general, se introducen y se prescriben textos fijos en el siglo IV. Sobre los comienzos de los libros litúrgicos consúltese FORTESCUE, *The Mass*, 113ss. Con la aparición de libros litúrgicos no se introdujo en seguida la costumbre de leer en ellos los textos, sino que éstos habían de aprenderse de memoria, conforme lo supone San Hipólito (cf. la nota anterior), y recitarse también de memoria, lo cual no resultaba demasiado difícil en las liturgias orientales, que tenían formularios invariables. Del Occidente poseemos testimonios de que se leía el texto en un libro por SAN GREGORIO DE TOURS († 594) (*Hist. Franc.*, II, 22: PL 71, 217s); Sidonio († 489) recitaba todo bien, aun cuando se le había quitado su *libellus* (*Vitae patrum*, c. 16: PL 71, 1075). Cf. EISENHOFER, I, 59s.

[11] ELFERS, 50-54, prueba sólo para la oración eucarística seis casos. La expresión *Verbum inseparabile* se dirige contra la acusación de que San Hipólito introdujo una separación entre Dios y su Verbo. La expresión llamativa *extendit manus* tiene su explicación en SAN HIPÓLITO (*De antichristo*, c. 61): «En las persecuciones no queda a la Iglesia otro recurso que extender las dos alas de la gran águila que es su fe en Jesucristo, quien extendió ambas manos en el árbol santo..., y llama a todos que creen en él a que se acerquen, para protegerlos como un pájaro a sus crías». Otro fragmento de San Hipólito explica la expresión enigmática *ut terminum figat*: Cristo quería dar una enseñanza a los justos sobre la fecha de la resurrección general (ELFERS, 54). También la doxología final, por lo menos la particularidad de nombrar las tres personas divinas con sus nombres propios, probablemente es exclusiva de San Hipólito. Cf. R. H. CONNOLLY, *The eucharistic prayer of Hippolytus*: «Journal of Theol. Studies», 39 (1938) 350-369.

Considerada en su conjunto, la oración eucarística de San Hipólito no representa más que un modelo de las que se usaban en su tiempo, de ningún modo el único que entonces estuviera en vigor[12]. Llama mucho la atención el que falten en ella por completo aquellas largas teorías de ideas tomadas del Antiguo Testamento, que en la mayor parte de los textos posteriores ocupan un espacio considerable, y se suponen, con razón, como los restos de una tradición antiquísima de la sinagoga. Tampoco se menciona la obra de la creación ni la historia precristiana de nuestra salvación, como es costumbre en las liturgias griegas posteriores; incluso falta el *Sanctus*, con su correspondiente introducción. El objeto de la acción de gracias es exclusivamente la obra de la redención, a la que mediante una frase hábil queda orgánicamente incorporado el relato de la institución. De este modo, la oración aparece como gran armonía, pretendida evidentemente por San Hipólito, en manifiesta antítesis con una forma anterior en la que la estructura se ve algo resquebrajada. Pudo haber nacido este tipo de la circunstancia de que la función eucarística, al separarse del ágape nocturno, se unió al culto dominical matutino ya existente, en el que pervivía el culto sinagogal de la mañana del sábado[13], ya aludido, y que se componía, por una parte, de lecciones, y por otra, de la acción de gracias por la creación y la dirección misericordiosa del pueblo elegido. En él se introducían también los coros angélicos y se usaba el trisagio de la visión de Isaías[14].

TRES TIPOS DE ANÁFORAS

33. Paralelo a este tipo estrictamente cristológico de San Hipólito y al otro ampliado con elementos sinagogales, debió de formarse muy pronto un tercer modelo, consistente en una acción de gracias, o mejor dicho, de alabanza, en el que los pensamientos de la teología cristiana quedaban revestidos de expresiones tomadas de la filosofía helenista. En él se expresaba la inaccesible grandeza de Dios por medio de una acumulación de atributos negativos, formados generalmente con el «alfa privativo»: Dios increado, inescrutable, inefable, incomprensible para todo ser creado[15], o también se recorría

---

[12] Este tipo de la Eucaristía de San Hipólito no tiene nada que ver con el de Lietzmann, quien le opone otra forma originaria de la Eucaristía, sin cáliz; cf. la nota 22 del n. 25.

[13] Cf. más arriba 13[48].

[14] Así BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 54-56, refiriéndose a la carta de San Clemente, c. 24 (léase c. 34). Acerca de la oración eucarística de San Hipólito, véase ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, 164-166.

[15] Tal es la invocación inicial de la anáfora de Serapión (QUASTEN, *Mon.*, 59s). Cf. TH. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenord-*

la creación con acentuado sentimiento de la naturaleza, tan en boga entonces, alabando el poderío y la sabiduría de Dios [16].

Se entiende que estos modelos nunca se dieron perfectamente separados entre sí ni en una forma pura, puesto que los elementos cristianos y cristológicos podían ser atenuados, pero nunca excluídos [17]. Con todo, definen los componentes que se agrupaban en la oración eucarística o también las tendencias divergentes, que diversificaban mucho esta oración, hasta que un dictamen de la autoridad y la imposición de un texto auténtico puso fin a esta evolución personalista. En los documentos de la liturgia de la misa que se conservan del siglo IV, al lado del crecimiento orgánico de las formas y usos litúrgicos encontraremos también las manifestaciones concretas de los modelos mencionados.

Norma unificadora

34. Aunque, a tono con lo dicho, no hemos de perder de vista que las oraciones litúrgicas, por lo menos en el siglo III, eran todavía flúidas y estaban a merced de la inspiración del celebrante. Sin embargo, hay muchos indicios de que existían en la Iglesia universal una cierta norma unificadora de las líneas generales, es decir, un conjunto formado por la costumbre, todavía bastante flexible, que consistía en disposi-

---

nung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung, II (Paderborn 1915), 462-465.

[16] San Justino menciona ya la gratitud por la creación como tema de la oración eucarística; cf. más árriba, 24. Uno de los primeros ejemplos de una meditación piadosa de las maravillas de la creatura puede verse en SAN CLEMENTE DE ROMA, *Ad Corinth.*, c. 20 (RUIZ BUENO, 197). Cf. O. CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*: «Ecclesia Orans», 2 (Friburgo 1918) 15ss 31ss.

[17] SCHERMANN (469s) distingue entre los diversos tipos de acciones de gracias, además del judaico, helenista y cristológico, también el trinitario, pero no piensa precisamente en la liturgia de la misa. Sin embargo, por lo que se refiere a ésta, con más motivo deberíamos hablar de un esquema cristológico-trinitario, porque la obra de la salvación, que en la oración eucarística es objeto de las alabanzas, no se describe solamente en sus principios, cuando es obra de Cristo, sino también en sus efectos, dentro de la Iglesia y sus miembros, que han de atribuirse al Espíritu Santo. Esta descripción, continuada hasta la santificación de los hombres, se encuentra ya en San Hipólito cuando pide la plenitud del Espíritu Santo. Como norma, hallamos la mención del Espíritu Santo, y con esto la mención sucesiva de las tres personas divinas, que se manifiestan en la obra de nuestra santificación, en la *epíclesis* de las liturgias orientales a partir del siglo IV. W. H. FRERE (*The anaphora or great eucharistic prayer. An eirenical study in liturgical history* [Londres 1938] espec. 19ss 90ss 166ss) encuentra en tal anáfora la forma ideal de la oración eucarística, que con esto logra la misma estructura que el símbolo. Cf. más adelante, 607.

ciones sobre la erección y organización de los templos, sobre el tiempo y forma del culto, distribución de los cargos y manera de empezar y terminar la oración, etc. El esquema fundamental de la oración eucarística es en todas partes el mismo: empieza invariablemente con un breve diálogo y termina con el *Amen* del pueblo. Cuando por el año 154 el obispo San Policarpo de Esmirna visitó al papa San Aniceto en Roma éste le invitó a celebrar la Eucaristía en la iglesia [18], lo que se consideraba como un homenaje para el obispo huésped, costumbre que en casos análogos se recomienda a los obispos por la *Didascalía* siria del siglo III [19]. No se tenía miedo, por lo tanto, a influencias perturbadoras de liturgias extrañas. Esto mismo lo demuestra el hecho de que el formulario litúrgico de San Hipólito, nacido en Roma, haya pasado al lejano Egipto y hasta Etiopía, donde se ha conservado hasta ahora con el nombre de anáfora de los apóstoles, y es la fórmula más corriente. A pesar de venir de tan lejos, se adaptó aún más a los usos propios del país. ¿No nos da todo esto derecho a hablar de una liturgia uniforme en el primer siglo, siquiera en un sentido amplio? [20]

4. *La misa en Oriente a partir del siglo IV*

Causas de la unificación

35. A partir del siglo IV se impone una clara diferenciación en la liturgia de la misa. Por aquel tiempo ya se contaba con cierta organización eclesiástica, sobre todo en el mundo griego, y en ella asumen la dirección algunos centros, como Alejandría y Antioquía. Así como de estos centros y de

---

[18] Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 24.

[19] *Didascalia*, II, 58, 3 (Funk, I, 168). Si el huésped por modestia no quiere aceptar, diga por lo menos las palabras sobre el cáliz. La redacción posterior en las *Constit. apost.*, II, 58, 3 (l. c., 169) substituye estas últimas palabras por las siguientes: «Que rece por lo menos la bendición sobre el pueblo».

[20] Fortescue, 51-57. En varias obras, F. Probst († 1899), refiriéndose con menos acierto a la llamada «liturgia clementina» (véase más adelante, 39), defendió la idea de la *una, sancta, catholica et apostolica liturgia*. Si contra él Baumstark (*Vom geschichtlichen Werden*, 30) insiste en que la evolución histórica de la liturgia no arranca de una uniformidad primitiva para dar en una variedad cada vez mayor, sino, al contrario, de la multiplicidad de formas progresa hacia la uniformidad, tal afirmación se puede interpretar únicamente en el sentido de que al principio hubo gran variedad en los textos y otras particularidades, pero no en el plan de conjunto; cf. también la exposición de Baumstark en el l. c., 29-36.

sus sínodos provinciales irradiaba una legislación particular cada vez de mayor importancia, que imprimía sus rasgos a la vida eclesiástica, de la misma manera las liturgias particulares fueron adquiriendo su forma fija. Era una evolución necesaria. El crecimiento impetuoso de las comunidades, para las que desde los tiempos de Constantino se levantaban numerosas iglesias de enormes dimensiones, exigió una disciplina más estricta de todo el culto divino. Al mismo tiempo se sentía también la necesidad de prestar a la redacción de las oraciones mayor atención que antes, cuando en las comunidades pequeñas el sacerdote fácilmente podía improvisar. Por eso se fijaron los textos por escrito. Con ello se facilitaba el control, y parece que se fomentó también la tendencia a adoptar textos buenos de otras Iglesias. En el norte de Africa se contentaron con indicar que no se tomasen los textos sin ningún criterio, sino que los sometiesen al examen de hermanos experimentados en el oficio pastoral [1]. Así se fueron formando los formularios unificados que se usaban con el mismo texto en todo el territorio de una provincia eclesiástica.

EL «EUCOLOGIO» DE SERAPIÓN

36. De esta época de transición del siglo IV se nos han conservado, provenientes de la esfera de influencia de las dos metrópolis orientales arriba citadas, dos colecciones litúrgicas, cuyos formularios aun se diferencian del texto que se impuso más tarde como definitivo. De la órbita alejandrino-egipcia es el *Eucologio* del obispo de Thmuis, Serapión, y de la antioqueno-siria, la liturgia del libro VIII de las *Constituciones Apostólicas*, llamada también liturgia clementina. Vale la pena examinarlas con más detenimiento.

Serapión, el obispo de la pequeña ciudad de Thmuis, del bajo Egipto, es conocido como amigo de San Atanasio y de San Antonio el ermitaño. Hay un documento que le acredita como obispo desde el año 339 al 362. Su *Eucologio*, que fué descubierto el año 1894 en un monasterio del monte Atos, contiene, entre otras, las oraciones principales de la misa, desgraciadamente sin rúbricas [2].

La serie de oraciones de la misa empieza con una oración para que resulte provechosa la lectura de la Sagrada Escritura. Sigue una oración para «después de levantarse de la homilía»; luego una serie de fórmulas para la «Oración co-

[1] Sínodo de Hipona (393), can. 23 (MANSI, III, 884; cf. l. c., 850 C 895 D). La prescripción se repitió en varios sínodos africanos posteriores (MANSI, III, 884 B 922 c).

[2] El texto véase en QUASTEN, *Mon.*, 48-67. El orden de las oraciones es incierto.

mún de la Iglesia», que contiene súplicas por los catecúmenos, por el pueblo, por los enfermos—a cada uno de estos tres grupos sigue una χειροθεσία, o sea una bendición del obispo—; peticiones de una buena cosecha, por la Iglesia, por el obispo y la Iglesia, y, finalmente, una «oración de rodillas», que de seguro equivale a la bendición final. Tales oraciones, lo mismo que la siguiente oración eucarística, manifiestan una tendencia a teologizar, y se presentan con toda la pompa de la lengua griega, empleando con profusión frases y expresiones sinónimas. Es notable la doxología que se repite con casi las mismas palabras en todas las oraciones, tan característica de los siglos III y IV. La alabanza se dirige a Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo; la oración termina nombrando a Cristo, para seguir, poco más o menos, de esta manera: «Por el cual te es dado a ti el honor y el poder en el Espíritu Santo ahora y siempre».

LA ORACIÓN EUCARÍSTICA

37. A nosotros nos interesa la oración eucarística. Empieza así: «Digno y justo es alabarte, honrarte y glorificarte a ti, Padre increado del unigénito Jesucristo»... A continuación se ensalza la inescrutable esencia de Dios, que se nos ha manifestado por medio del Hijo. La alabanza se convierte en súplica para alcanzar el verdadero conocimiento y termina elevando la mirada a los coros angélicos, sobre los que Dios impera:

> ... ante tu presencia están miles de miles y miríadas de miríadas de ángeles, arcángeles, tronos, principados, dominaciones y potestades. Ante tu presencia están los dos muy venerandos serafines de seis alas: con dos se cubren el rostro, con dos los pies, con dos vuelan y te alaban. Recibe con ellos nuestras alabanzas, porque te aclamamos Santo, Santo, Santo; Señor de los ejércitos, llenos están los cielos y la tierra de tu majestad.

38. Es característica también en todas las liturgias egipcias posteriores la transición del *Sanctus* a la fórmula de la institución, y muy en particular el que se intercalen peticiones entre las mismas palabras de la consagración, circunstancia que recuerda costumbres de la Iglesia primitiva.

> Llena también este sacrificio de tu virtud y participación, pues lo hemos ofrecido a ti, este sacrificio vivo, este don incruento. Te hemos ofrecido este pan, la representación (ὁμοίωμα) del cuerpo de tu Unigénito. Este pan es una representación del cuerpo sagrado, pues en la noche... (Siguen las palabras sobre el pan, tomadas de 1 Cor 11, 23b, 24.) Por esto te hemos ofrecido el pan, mientras realizamos la representación de tu muerte y pedimos por medio de este sacrificio: Ten misericordia de nosotros y aplácate, ¡oh Dios de la verdad! Y así como este pan estaba diseminado..., así

> reúna a tu santa Iglesia..., a la Iglesia católica y viviente. También te hemos ofrecido el cáliz, la representación de la sangre; pues el Señor... (Sigue el texto de Mt 26,27ss). Por esto hemos ofrecido también el cáliz en representación de la sangre. Descienda, ¡oh Dios de la verdad!, tu Verbo sagrado sobre este pan, para que se convierta en el cuerpo del Verbo..., y concede que todos los que participamos, recibamos un remedio de la vida...

La petición de una comunión fructuosa se convierte en un breve memento de los difuntos, con la lectura de una lista de nombres, y de los vivos. Termina la oración con la doxología. Sigue la fracción de las especies de pan, acompañada de una oración del celebrante y la comunión del clero. A continuación viene una bendición del pueblo y su comunión, que termina a su vez con una acción de gracias del celebrante

LAS «CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS»

39. Un carácter distinto bajo diversos aspectos presenta la liturgia de la misa del libro VIII de las *Constituciones Apostólicas* [3]. Se llama también liturgia clementina, por estar inserta en una colección de derecho eclesiástico, compuesta de ocho libros, que se presenta como obra del papa Clemente I, discípulo de los apóstoles, mientras en realidad es un producto de fines del siglo IV.

El libro VIII, lo mismo en su estructura que en sus prescripciones canónicas, es propiamente una refundición de la *Tradición apostólica* de San Hipólito. Por lo que hace a los textos litúrgicos, poco ha quedado del original de San Hipólito. Fué substituido por las costumbres de la capital siria, que ya habían encontrado su forma definitiva. En el texto de la oración eucarística nos encontramos otra vez con una creación personal del redactor, es decir, con un modelo, que por cierto resultaba poco práctico por sus dimensiones excesivas para usarlo tal como estaba, y sirvió más bien de arsenal de inspiración al celebrante cuando todavía podía formular libremente esta oración [4]. La parte de las lecciones aparece ya definitivamente incorporada a la misa sacrifical, pues la liturgia clementina empieza con las lecciones, a pesar de que, lo mismo que en San Hipólito, le precede la consagración episcopal. Suele haber cuatro lecciones. Se leen trozos de la ley y los profetas—aquí se palpa la tradición de la sinagoga—, y luego de los Hechos de los Apóstoles y los Evangelios. Sigue después la homilía y la despedida de los catecúmenos, energúmenos, candidatos al bautismo y penitentes,

[3] *Const. Ap.*, VIII, 5, 11-15 (FUNK, I, 476-520); QUASTEN, *Mon.*, 196-233).

[4] BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 22.

que consiste en una oración intercesora de la comunidad y la bendición del obispo. Luego empieza la oración común de los fieles, que también consta de dos partes. Después del ósculo de paz y del lavatorio de las manos, se traen los dones y empieza la oración eucarística. Vale la pena exponer en un resumen la trayectoria de los pensamientos de esta oración. Después del diálogo introductorio empieza:

40. (VIII, 12, 6) Verdaderamente es digno y justo alabarte ante todo a ti, Dios verdadero, anterior a toda creación, de quien recibe su nombre toda paternidad del cielo y de la tierra; a ti, único increado, sin principio, encima del que no hay rey ni señor, que no necesitas de nada y repartes todo bien... (7). Tú llamaste de la nada todo a la existencia por medio de tu Hijo unigénito, a quien engendraste antes de todo tiempo... (8) Por El creaste ante todo los querubines y serafines, los tronos y dominaciones, virtudes y potestades... y luego este mundo visible y todo lo que en él existe... Tú eres quien has criado el agua para bebida y purificación, el aire para la respiración y para dar tono a la voz... (se alaba a Dios, además, por el fuego, el mar y su oleaje, la tierra con sus animales y plantas, con sus cambios de viento y lluvia, y, finalmente, por el hombre). (17) Tú le has creado con un alma inmortal y un cuerpo caduco, formando el alma de la nada, el cuerpo de los cuatro elementos... (18) Tú, ¡Oh Dios todopoderoso!, has plantado el paraíso en Edén hacia Oriente... (20) (después de la prueba y la caída) le expulsaste con toda justicia del paraíso; pero en tu bondad, aunque estaba completamente perdido, no le desechaste, ya que era una criatura tuya. (Ahora, en la narración de la historia de nuestra salvación, se mencionan Abel y Caín, Abraham, Melquisedec, Job, Isaac, Jacob, José, Moisés y Arón, los milagros del éxodo)[5]. (27) Por todo esto te sea dada la gloria, ¡oh Señor omnipotente! A ti te alaban los innumerables coros de ángeles, arcángeles..., que..., sin cesar y sin enmudecer, te aclaman, y todo pueblo debe cantar: Santo, Santo, Santo el Señor de los ejércitos. Llenos están los cielos y la tierra de tu majestad, bendito seas por toda la eternidad. Amén. (28) Y el obispo continúa: (29) Verdaderamente santo eres y santísimo, tú, Altísimo y encumbrado por toda la eternidad. (30) Santo es también tu Hijo unigénito, nuestro Señor y Dios Jesucristo..., quien no desechó al género humano, que se perdía, sino que (aquí sigue una vez más un resumen de la historia de Israel y de su prolongada infidelidad)... según tu beneplácito se decidió a hacerse hombre, El que fué creador de los hombres... (32) ...vivió santo y enseñó la justicia, apartó de los hombres toda enfermedad y toda debilidad... (33) ...El fué entregado al procurador Pilato, juzgado el juez, condenado el Salvador y clavado a la cruz. El que no estaba sujeto al dolor; y murió siendo por naturaleza inmortal, y fué enterrado el dador de la vida para vencer los sufrimientos y arrancar de la muerte a aquellos por los que había venido para romper las cadenas del diablo y libertar de sus engaños a los hombres. (34) Y resu-

---

[5] Este trozo 12, 21-26, trae su origen del culto del templo después del exilio de Babilonia; véase A. BAUMSTARK, *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums*: «Theologie und Glaube», 2 (1910) 353-370, esp. 364ss; Id., *Liturgie comparée*, 54s.

citó de entre los muertos, y después de conversar con los apóstoles cuarenta días subió a los cielos y se sentó a tu diestra, Dios y Padre. (35) En recuerdo de lo que padeció por nosotros te damos gracias, Dios omnipotente, no todo lo que debemos, sino todo lo que podemos, cumpliendo así su mandato. (36) Pues en la noche en que fué traicionado...

41. A la fórmula consecratoria sigue la *anámnesis*, en la que, además de la muerte y la resurrección, se menciona también la segunda venida. La estructura del texto que sigue es la misma de San Hipólito, con la única diferencia de encontrarse enriquecida por la *epíclesis* y el memento:

(38) En recuerdo... te ofrecemos a ti, Rey y Dios, según su mandato, este pan y este cáliz, mientras por El te damos gracias, porque nos has juzgado dignos de estar delante de tu presencia y cumplir este ministerio sacerdotal, (39) y te rogamos mires con benignidad estos dones que están ante ti, ¡oh Dios!, que no necesitas nada, y que te sean agradables en honra de tu Cristo, y que envíes sobre este sacrificio tu Espíritu Santo, testigo de la pasión de Jesús, para que manifieste (ἀποφήνῃ) este pan como el cuerpo de tu Cristo y este cáliz como la sangre de tu Cristo, y todos los que participamos se confirmen en la piedad, alcancen el perdón de los pecados, sean libertados del diablo y sus engaños, sean llenados del Espíritu Santo, sean dignos de tu Cristo y participen de la vida eterna, siéndoles tú propicio, Dios todopoderoso.

Le sigue el memento, en que cada uno de sus diez miembros empieza con la frase: «Además te pedimos», y la doxología final con el *Amen* del pueblo. También la comunión tiene sus características [6]. No se reza aún con esta ocasión el *Pater noster*, que en otras liturgias un poco más tarde ya se emplea como oración de la comunión; pero tras una letanía del diácono hay una oración preparatoria del obispo. Luego el celebrante exclama: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις y el pueblo contesta con un pequeño himno. Durante la comunión de los fieles se canta el salmo 33. El final está formado por una acción de gracias y una bendición del obispo, cada una con su correspondiente llamada de atención del diácono.

PRECURSORES DE LAS LITURGIAS EGIPCIA Y ANTIOQUENA

42. Aunque en ambos escritos el texto de las oraciones de la misa no es todavía el definitivo que se fijó más tarde en las liturgias de Alejandría y Antioquía, lo mismo el *Eucologio* que el texto de las *Constituciones Apostólicas* presenta ya claramente las características exteriores de las litur-

---

[6] *Const. ap.*, VIII, 13-15 (FUNK, I, 514-520); QUASTEN, *Mon.*, 227-233).

gias orientales, sobre todo la liturgia clementina, cuyos elementos pronto fueron revisados y completados por el gran predicador de Antioquía, San Crisóstomo [7]. Comparadas con la misa romana, las liturgias ya explicadas del siglo IV contienen más lecciones, y la oración común de los fieles está más desarrollada. En esta oración común de los fieles que sigue a las lecciones, el diácono inicia la oración del celebrante por medio de una especial oración, dialogada entre él y la comunidad, que de esta manera obtiene una participación más íntima en el desarrollo de la sagrada ceremonia. Verdad es que ya entonces se habían incorporado a la solemne oración eucarística algunos comienzos de oraciones de súplica. Sus líneas generales, sin embargo, estaban trazadas con tal vigor, que su conjunto seguía causando la impresión de una pieza uniforme. En ella sobresalen ya como partes notables el *Sanctus* y la *epiclesis*. También la comunión tiene ya un desarrollo excepcionalmente rico.

San Basilio perfecciona una liturgia

43. El siglo IV, sobre todo en Oriente, se caracteriza todavía como época de amplia evolución. Con todo, los textos fundamentales litúrgicos comienzan ya a tomar su forma definitiva. Una reciente investigación sobre el formulario de San Basilio de la misa bizantina y los formularios emparentados con él [8], nos permiten ver por dentro el modo y la manera como por entonces se transformaron textos ya existentes. Un redactor griego—hay buenas razones para suponer que se trata del mismo San Basilio el Grande († 379) [9]—se encontró con un texto de la solemne oración eucarística ya bien definido, que le pareció, con todo, demasiado pobre, a pesar de que no le faltaban pensamientos bíblicos. Y así lo amplificó y enriqueció, entreverándolo con más textos de la Sagrada Escritura. Por ejemplo, el texto original, que también se nos ha conservado [10], decía después del trisagio: Después de transgredir nosotros tu mandato en el paraíso, «no nos has desechado por completo, sino que has velado por nosotros por medio de tus santos profetas y en los últimos tiem-

---

[7] Véase el material reunido en BRIGHTMAN, 470-481. El apéndice de la obra de Brightman contiene en las pp. 459-552, ordenados según los grupos de liturgias, los fragmentos antiguos de las liturgias de la misa y las noticias que sobre el mismo tema dan los más antiguos escritores orientales.

[8] H. ENGBERDING, O. S. B., *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (Münster 1931).

[9] ENGBERDING, p. LXXXIVss. Una conversación sostenida con el P. Engberding en noviembre de 1942 me convenció de que el autor considera sus conclusiones solamente como hipótesis.

[10] Se trata de la anáfora de San Basilio, egipcia (RENAUDOT, *Liturgiarum orient. collectio*, I [1847] 57-85).

pos te nos has mostrado a nosotros por medio de tu Unigénito Hijo, que tomó carne de la Santísima Virgen, y se hizo hombre, y nos enseñó el camino de la salvación». En este texto, el redactor, después de nombrar al Hijo, introdujo el elogio de su divinidad según Hebr 1,2s, la frase de Bar 3,38 sobre la sabiduría que apareció en la tierra y la expresión «forma de siervo» de Flp 2,6s, y describió luego con frases tomadas de Rom 5,12, 8,29, la victoria sobre el pecado y la muerte, a la que todos estábamos condenados en Adán [11].

Controversias teológicas matizan las liturgias

44. En San Basilio notamos también por vez primera un fenómeno que luego llegó a ser la nota más característica de todas las liturgias orientales; a saber, una extraña intensidad de la conciencia del propio pecado y de la reverencia ante los sagrados misterios [12]. Los ministros del culto se califican de «humildes pecadores e indignos siervos» [13], que deben «salir incólumes el día de tu justa retribución» [14]. Este cambio de disposición del alma se halla íntimamente relacionada con la nueva postura teológica, que trajo consigo la lucha contra el arrianismo, una lucha que habia que sostenerse en pro de la consubstancialidad del Hijo. El estruendo de este combate penetró hasta en el recinto de los templos y tuvo su repercusión en las mismas palabras de la oración. Fué precisamente San Basilio quien propugnó, al lado de la doxología entonces en uso, que se dirigía al Padre «por el Hijo en el Espíritu Santo», la nueva redacción: «Al Padre, con el Hijo en unión con el Espíritu Santo» [15]; es decir, prefirió una manera de orar y alabar en la que no se dirige la mirada a la humanidad de Cristo, por la que El es nuestro medianero para con el Padre, sino a su divinidad, por la que El es una misma esencia con el Padre. En el primer plano de atención ya no aparece la gracia que El trae, sino la justicia que El pide, su poderío como juez terrible, ante la cual

---

[11] Engberding, 10-21. Este ejemplo demuestra que la tesis fundamental del libro de F. Probst *(Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform* [Münster 1893]), según la cual en el siglo IV hubo una tendencia general a abreviar la liturgia (354s 882s), es muy poco probable. Además, está fundada en la suposición anticuada de que la liturgia clementina, por aquellos años la única conocida de los primeros siglos, fué la base de las demás liturgias.

[12] M. J. Lubatschiwskyj, *Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus:* ZkTh 66 (1942) 20-38.

[13] Brightman, 317, lín. 12s; cf. l. c., 329, lín. 13s.

[14] Brightman, 320, lín. 15s; indicios para atribuir estas y semejantes frases a San Basilio, véanse en Lubatschiwskyj, 33s.

[15] San Basilio, *De Spiritu Sancto,* I, 2: PG 32, 72 C. Cf. Lubatschiwskyj, 24; Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.* 155-163.

hemos de estremecernos y temblar [16]. Estos sentimientos se aplican ya en San Basilio a la Eucaristía. El capítulo correspondiente de su «regla menor» lleva el título: «Con qué temor... hemos de recibir el cuerpo y la sangre de Cristo» [17].

REPERCUTEN EN LA FRECUENCIA DE LOS SACRAMENTOS

Pronto tropezamos también en otros sitios del mundo oriental con los mismos sentimientos ante la Eucaristía, y esto también prescindiendo de la idea de la comunión, sobre todo en San Crisóstomo, quien una y otra vez habla del «sacrificio terrible», de la «hora escalofriante» en que se celebra el misterio de la «mesa terrible y tremenda» [18]. Tales sentimientos influyeron decididamente no sólo en las características de las liturgias orientales, sino también en su concepción general de la espiritualidad [19]. Ya San Crisóstomo tuvo motivo para quejarse de que demasiado pocos se atrevían a recibir la comunión. Esta baja en la frecuencia de la comunión en Oriente la registran también los Padres latinos de los siglos IV y V [20].

FOMENTAN EL ESPLENDOR DE LAS CEREMONIAS

45. No es casual el que a partir de este momento se empiece en Oriente a notar una intensificación del esplendor en la celebración de los santos misterios. Las ceremonias del altar se convierten para los fieles en objeto de su reverente admiración. El clero se presenta con suntuosas vestiduras, se hace un derroche de luz e incienso, el ceremonial se desarrolla a base de inclinaciones y προςκύνησις. Se introducen formas que sólo se usaban cuando el emperador o sus altos dignatarios, en ocasiones festivas, se presentaban al pue-

---

[16] LUBATSCHIWSKYJ, 25s 32s.

[17] SAN BASILIO, *Regula brev. tract.*, 172: PG 31, 1195 BC; LUBATSCHIWSKYJ, 34s.

[18] E. BISHOP en el apéndice de R. H. CONNOLLY *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge 1909) 92-97; JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 217-222. Verdad es que también FILOSTORGIO (*Hist. eccl.*, II, 13 [BIDEZ, 25]), que no oculta sus simpatías hacia los arrianos, usa la expresión τὴν φρικτὴν θυσίαν.

[19] Cf. K. ADAM, *Cristo, nuestro hermano* (Friburgo 1940) pp. 40-52. Es cierto que se han manifestado algunas dudas acerca de la eficacia de esta argumentación, propuesta anteriormente por mí; así e. o. O. CASEL, JL 7 (1927) 182s, y S. SALAVILLE, *Eph. Liturg.*, 53 (1939) 13. Con todo, después del trabajo de Lubatschiwskyj, no se ha sometido la cuestión a una investigación científica. Cf. ZkTh 65 (1941) 233s.

[20] Cf. más adelante. II. 516 [8].

blo [21]. El traslado de los dones al altar y, si se daba el caso, la distribución de la comunión dieron ocasión a solemnes procesiones de los clérigos, que recordaban los coros invisibles de los espíritus celestiales [22], según expresión de algunos himnos festivos.

SEPARAN AL PUEBLO DEL ALTAR

Por lo demás, se acentúa cada vez más la línea divisoria entre el altar y el pueblo. Las barandillas que había entre los fieles y el altar se hacen más altas, hasta convertirse, finalmente, en el iconostasio, una pared con cuadros que oculta completamente el altar a las miradas del pueblo [23]. Con esto se da un paso más en la dignificación de las ceremonias del altar, que quedan envueltas en una atmósfera de estremecido y sagrado misterio. Posteriormente se van introduciendo amplias ceremonias antes de empezar la liturgia eucarística, es decir, antes de las lecciones [24]; de este modo adquiere el culto una extensión considerable. Como reacción a esta evolución, o sea para acortar esas tan largas oraciones, el celebrante no solamente reza la mayor parte de las suyas en voz baja, sino que empieza también con ellas mientras el diácono todavía sigue recitando con el pueblo la letanía.

---

[21] El profesor Th. Klauser me advirtió en una carta del 18 de octubre de 1942 que muy probablemente ya en tiempos de Constantino, al asignar a los obispos su rango dentro de la jerarquía civil, se les concedió las prerrogativas de los altos dignatarios del imperio. A estas prerrogativas pertenecía el ir precedidos de ceroferarios y también la προςκύνησις. Algunos pormenores los veremos en los más antiguos *Ordines Romani*; cf. también los capítulos sobre el evangelio y la incensación. Klauser reunirá el material en un artículo del RAC bajo el título *Hofzeremoniell*. Cf. por ahora H. LECLERCQ, *Adoration*: DACL 1, 539-546: A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof*: «Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institutes, röm. Abt.», 49 (1934) 1-118.

[22] Los mencionados pormenores aparecen por vez primera en la explicación siria de la liturgia de Narsai († 502) R. H. CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge 1909) y l. c., 88-91; la disertación de E. BISHOP sobre *Ritual splendour*. Bishop encuentra que los cuadros en Narsai corresponden a un grado de evolución en el culto que en Occidente solamente se alcanzó en el siglo XIII. La «entrada mayor» con las ofrendas la describe ya Teodoro de Mopsuestia († 428) como solemne procesión, en que los diáconos representan a los coros celestiales (TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, V [RÜCKER, 21s]). Más testimonios sobre el esplendor cada vez mayor véanse en HANSSENS, III, 286ss.

[23] Acerca de la edad del iconostasio existen opiniones muy dispares. Razones para un origen muy antiguo véanse en BISHOP, 91. A. BRAUN (*Der christliche Altar*, II, 666s) cree que el actual iconostasio del rito griego no se ha podido formar antes del siglo XV. Investigadores franceses prefieren una solución intermedia (siglo X-XI). Véase BATIFFOL, *Leçons* (1927) p. XXVs.

[24] Véase más arriba, 319ss.

Una descripción más detallada de los ritos orientales posteriores rebasaría los límites de este libro; con todo, para facilitar la comprensión de las múltiples comparaciones que a lo largo de este estudio se han de hacer entre la misa latina y los diversos ritos orientales, se nos hace imprescindible caracterizar, por lo menos a grandes líneas, la ramificación de las liturgias orientales, tal como empezó a darse en el siglo IV [25].

LA LITURGIA SIRIO-ORIENTAL

46. Nuestra atención se ha limitado hasta ahora exclusivamente a las liturgias de lengua griega, la lengua de la gran cultura, en cuya órbita habían entrado ya los apóstoles y donde tuvo lugar la evolución decisiva de los primeros siglos. Sin embargo, no cabe duda de que la liturgia de la Iglesia primitiva en Palestina no estaba redactada en griego, sino en arameo, y el arameo, respectivamente el sirio, fué también la lengua de aquella liturgia que, transponiendo los límites del imperio romano, se había constituído en Mesopotamia; nos referimos a la liturgia sirio-oriental. Esta liturgia sirio-oriental, que después de su apostasía al nestorianismo se llamó nestoriana y más tarde, en los grupos que volvieron a la unidad, caldea, se observa aun hoy día por los descendientes de aquellas cristiandades, es decir, por los restos de los sirios cristianos de Mesopotamia y, en parte también, por los cristianos de la costa malabar de la India, la misión más importante de los sirios orientales. La misa sirio-oriental presenta en sus documentos más antiguos las huellas de un periodo de influjo griego que por el aislamiento progresivo de aquella cristiandad tuvo que terminar pronto. De la misa sacrifical o anáfora se conservan tres formularios distintos.

LA LITURGIA SIRIO-OCCIDENTAL

47. En territorio griego nos hemos encontrado ya con las dos metrópolis rectoras de Antioquía y Alejandría. La primera fué el centro de la liturgia sirio-occidental, llamada también liturgia de Santiago, que, sin embargo, después del siglo IV cedió su puesto en gran parte a la sede de Jerusalén. De la fuerza de irradiación de la liturgia de Jerusalén podemos formarnos una idea por las narraciones de la peregrina española Eteria, que hacia 390, o, según otra hipó-

[25] Los textos principales de todas las liturgias orientales véanse en BRIGHTMAN, *Liturgies*. Una introducción en estas liturgias la ofrece BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland* (Kempten 1906); P. DE MEESTER, *Grecques (Liturgies)*: DACL 6 (1925) 1591-1662. Otra obra reciente: A. RAES, S. I., *Introductio in liturgiam orientalem* (Roma 1947).

tesis, hacia 417, visitó los Santos Lugares. A su relato habremos de referirnos muchas veces, aunque en él la misa se toca solamente de paso. Una descripción más detallada de la misa la encontramos en la última de las catequesis mistagógicas, atribuídas a San Cirilo de Jerusalén († 386). De Jerusalén proviene también el formulario de la misa sacrifical, la anáfora de Santiago de la liturgia sirio-occidental. Después del concilio de Calcedonia (451), la mayoría de los sirios occidentales, que de su organizador, el monje Jacobo Bar Adai, tienen también el nombre de jacobitas, pasaron al monofisismo; al pequeño grupo que no es monofisita, le llaman maronita. Al nacionalismo que surgió con la separación de la Iglesia griega se debe seguramente la paulatina substitución del griego por el sirio, y posteriormente, cuando el sirio fué eclipsado por el árabe, en una parte, o sea en las lecciones y letanías, se introdujo la lengua árabe en vez de la siríaca. La liturgia sirio-occidental se caracteriza por su riqueza de anáforas, que se fueron formando a lo largo de un milenio. Sesenta se han conservado, de ellas las más antiguas redactadas en griego; actualmente se usa una parte de las mismas.

Las liturgias egipcias

48. Muy parecida a la evolución de la liturgia sirio-occidental es la de la liturgia egipcia, llamada de San Marcos. También el patriarcado de Alejandría pasó después del concilio de Calcedonia al monofisismo, y luego, en la liturgia, primero a la antigua lengua nacional, que en adelante se llamó copta; más tarde, parcialmente, al árabe y, en la meseta de Abisinia, al etíope. Pero, aun prescindiendo del *Eucologio* de Serapión y del papiro de Dêr-Balyzeh, que contiene restos de una liturgia griega parecida a la copta [26], todavía existen documentos de la liturgia griega de San Marcos. Entre los más antiguos se cuentan también los restos de la anáfora primitiva, llamada de San Marcos, perteneciente a los siglos IV o V [27], y que se distingue de la redacción corriente sólo por la ausencia de algunas amplificaciones. Los coptos no poseen nada más que tres formularios de anáforas. De la liturgia etíope, en cambio, conocemos hasta 17, pero la mayoría en desuso. En algunas de estas anáforas se notan con toda claridad las consecuencias del monofisismo, que considera en Cristo la divinidad exclusivamente; por ejemplo, cuando en la anáfora copta de San

[26] Quasten, *Mon.*, 37-45.

[27] M. Andrieu y P. Collomp, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de S. Marc:* «Revue de Science Relig.», 8 (1928) 489-515; también en Quasten, *Mon.*, 44-48.

Gregorio todas las oraciones se dirigen a Cristo y en la anáfora mariana etiópica todas a María [28].

LA LITURGIA BIZANTINA

49. En la época en que se fijaron definitivamente los textos litúrgicos apareció al lado de los dos antiguos centros de la liturgia griega un tercero: Bizancio-Constantinopla, que pronto superó a las dos antiguas metrópolis por la enorme extensión de su área, que abarcó pronto todo el Oriente eslavo. El continuo contacto con la corte del imperio romano-oriental produjo en ella una gran riqueza de ceremonias. No obstante, de ella no existen más que dos redacciones, pero que afectan no sólo a la anáfora, sino también a casi todo el ordinario de la misa: son la liturgia de San Crisóstomo y la ya mencionada de San Basilio [29]. La debida invariabilidad de sus oraciones sacerdotales queda bien compensada por el empleo abundante de himnos y cantos, que ordinariamente cambian con el año litúrgico; desde luego las lecciones, como en todas las demás liturgias, son elemento variable.

LA LITURGIA ARMENIA

50. Formas bizantinas y sirias, junto con antiquísimos elementos autóctonos, han modelado la liturgia armenia, cuya lengua, después de un breve período inicial sirio-griego, resultó pronto la lengua nacional. También ha experimentado algún influjo por parte de la liturgia romana, a consecuencia de una unión pasajera con Roma a fines de la Edad Media; así fueron adoptados el salmo 42 al principio, y al final el prólogo de San Juan [30]. Para la misa sacrifical existen varias anáforas.

LA MISA BIZANTINA, ANTEMISA

51. De todas estas liturgias orientales, con mucho la más importante es la bizantina. Por eso nos encontraremos con ella frecuentemente en el transcurso de la exposición, y convendría exponer con brevedad su estructura, junto con algunas particularidades que la caracterizan. Existe en lengua griega y eslava antigua. En sus líneas generales coincide con la misa antioquena del siglo IV.

La antemisa comienza con dos ritos introductorios de considerable extensión, que preceden a las lecciones. El primero, que se formó durante la Edad Media, es la *proscomidia*, la preparación de las ofrendas, que con múltiples ceremonias

[28] Cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 36ss 46ss 201ss.
[29] Véase más arriba, 43.
[30] BRIGHTMAN, 416.456.

tenía lugar en una mesa especial, la πρόθεσις, situada en la parte norte del presbiterio—la iglesia ordinariamente miraba hacia oriente—. El segundo es la ἔναρξις, la apertura, que representa la forma resumida de una hora del oficio, parecida a nuestras laudes, que, por otra parte, sufrió luego una nueva ampliación, en su principio por la solemne incensación y al final por el himno Μονογενής. Las lecciones comienzan con la entrada solemne (μικρὰ εἴσοδος) del clero, que lleva el libro de los evangelios, antes sobre el altar, por la nave de la iglesia en procesión otra vez al presbiterio. Varios cantos y, por último, el trisagio (Ἅγιος ὁ θεός) acompañan esta ceremonia. Solamente se dan dos lecciones, del Apóstol y del Evangelio. La antemisa termina con una oración especial por los catecúmenos, que son despedidos en este lugar, y la oración de los fieles. Ambas oraciones, según las normas para la oración en la liturgia bizantina, constan de la letanía del diácono y la oración sacerdotal.

La misa sacrifical

52. La misa sacrifical comienza con la entrada mayor (μεγάλη εἴσοδος), la procesión, en que las ofrendas se trasladan de la πρόθεσις al altar atravesando la nave de la iglesia cantando el *Querubicón*. Le siguen el ósculo de la paz y el *Credo*. Acabado el diálogo de costumbre, comienza la solemne oración eucarística, de la cual el sacerdote pronuncia en voz baja también la primera parte, mientras el coro sigue cantando una amplificación del *Dignum et iustum est*. Eleva la voz únicamente al *Sanctus*, así como a las palabras de la consagración y, después de la *anámnesis*, a las palabras del ofrecimiento: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέροντες, a la que sigue todavía la *epíclesis* y el memento, con la lectura de los dípticos por el diácono.

El contenido ideológico de la acción de gracias se mantiene dentro de la antigua tradición cristiana. Tiene una redacción larga en la liturgia de San Basilio y una muy concisa en la de San Crisóstomo. Las dos ideas principales de esta última, después de la introducción acostumbrada y de algunas palabras sobre la grandeza incomprensible de Dios, son el agradecimiento por la creación y la redención:

«Tú nos has llamado de la nada a la existencia, y después de nuestra caída nos levantaste e hiciste todo lo posible para llevarnos al cielo y regalarnos el reino venidero.» Estas palabras de agradecimiento al Dios trino y uno se convierten luego en adoración y, después de nombrar los ejércitos celestiales, culminan en el canto del *Sanctus*, propio del pueblo. La oración sacerdotal empalma luego con el *Sanctus:* Santo eres tú y santo tu Hijo unigénito y tu Espíritu Santo;

Tanto amaste al mundo, que entregaste a tu Hijo unigénito... El vino y llevó a cabo por nosotros toda la obra de la redención, y en la noche en que el mismo se entregó, tomó el pan...» La oración solemne termina después del memento con la doxología y el *Amen* del pueblo.

El *Pater noster*, rezado en común, va precedido por una letanía diaconal y una oración sacerdotal, para terminar con la doxología trinitaria. Sigue la bendición del pueblo y la presentación de la sagrada hostia, con la exclamación Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, la fracción y la conmixtión, en la que también se añade agua caliente (ζέον) al cáliz. Luego que el sacerdote y el diácono han comulgado, éste invita en las sagradas puertas a que los fieles comulguen. El coro, que había cantado el κοινωνικόν, entona ahora el ἀπολυτίκιον. Una acción de gracias y una bendición, precedida cada una de unos cuantos miembros de la letanía diaconal, constituyen el verdadero rito final, al que, por cierto, se han añadido algunos complementos, entre otros el reparto del ἀντίδωρον, o sea de pan bendecido en la *proscomidia*, pero que no es pan consagrado.

5. *La misa latina en la antigüedad cristiana*

PENUMBRA ESCLARECIDA DE POCAS CITAS

53. La primera cristiandad latina de Occidente se nos presenta en el norte de Africa, a fines del siglo II, en una época en que en Roma predominaba aún la lengua griega. Mientras de este período griego poseemos, por San Justino y San Hipólito, valiosas explicaciones de la misa romana, la historia de la misa latina en Roma, y generalmente en Occidente, que arranca de aquel tiempo, queda hasta el siglo VI en la penumbra de unas pocas citas, iluminada sólo por la débil luz que resulta del cotejo de documentos posteriores. En consonancia con el cuadro multicolor de las liturgias orientales, encontramos también en Occidente diversidad de liturgias y, ante todo, distintas formas de la misa; con la diferencia, sin embargo, de que, como en Occidente el latín era la única lengua culta, ésta prevaleció también como única lengua litúrgica. Otra característica fundamental de todas las liturgias occidentales frente a las de Oriente es el cambio de los textos de sus oraciones, o al menos de algunas fórmulas, según el año litúrgico [1]. En adelante, además de la ro-

[1] BAUMSTARK (*Vom geschichtlichen Werden*, 93s.) menciona como excepción más notable, por lo que se refiere al Oriente, los restos

mana, trataremos también de las otras liturgias occidentales, pero solamente en cuanto sea necesario para la ulterior exposición del tema. Las liturgias occidentales se dividen claramente en dos familias: la romano-africana y la galicana. En ambas áreas, conforme a las condiciones de la primera época, seguramente tuvo que haber muchas variantes locales, si es que podemos suponer en general formas fijas. De la misa africana no se nos ha conservado ningún texto completo, pero datos sueltos llegados a nosotros [2] nos permiten concluir que en muchos puntos coincidía con la romana. En la órbita de la liturgia galicana suelen distinguirse cuatro formas principales: la galicana en sentido estricto, la celta, la española antigua o mozárabe y la milanesa o ambrosiana.

Liturgia milanesa

54. La liturgia milanesa, que todavía se conserva en la archidiócesis de Milán, se cruzó muy pronto con formas de la liturgia romana, sobre todo por lo que se refiere a la misa, donde tuvo acogida el canon romano. Con todo, se han conservado numerosas particularidades de los usos prerromanos, e incluso las formas adoptadas del rito romano representan a veces un estado de evolución más antiguo que en la actual misa romana [3].

Liturgia mozárabe

55. También se conserva en la actualidad la antigua liturgia española, o mozárabe [4], aunque solamente en una capilla de la catedral de Toledo, a la que por el año 1500 reservó este privilegio el gran cardenal Jiménez de Cisneros. El misal que en ella se usa, llamado *Missale mixtum*, y que Cisneros mandó componer a base de los manuscritos de que entonces se disponía, presenta en algunos puntos influjo romano [5]. Posteriormente, a la vista de manuscritos más antiguos

---

de una liturgia especial de Pascua. Son de origen egipcio y han sido editados por H. HYVERNAT. Las lecciones y los cantos se sujetan en Oriente siempre al cambio del año litúrgico.

[2] E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas 1947); W. ROETZER, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (Munich 1930); F. CABROL, *Afrique (Liturgie)*: DACL 1, 591-657.

[3] P. LEJAY, *Ambrosienne (Liturgie)*: DACL 1, 1373-1442; P. BORELLA, *La messa ambrosiana;* RIGHETTI, *Manuale*, III, 508-568.

[4] Mozárabe, voz árabe «moçtáreb», arabizado (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, s. v. «mozárabe»).

[5] *Missale mixtum* con las notas de A. LESLEY, S. I. (1775) (Migne, PL 95). No obstante, este misal mozárabe, en su edición del año 1804, patrocinada por el cardenal Lorenzana, se llama *Missale Gothicum*. Véase más abajo el n. 57 con la nota 9.—*(N. del T.)*.

se ha conseguido restablecer la misa mozárabe en una forma más pura, tal como se celebraba antes de la invasión árabe (711) [6].

LITURGIA CELTA

56. Celta se llama aquella liturgia latina, practicada por los pueblos celtas del noroeste de Europa, sobre todo de Irlanda y Escocia, cuyos representantes principales fueron los monjes iro-escoceses, que en sus peregrinaciones recorrían todas las tierras del continente. Los documentos litúrgicos que se han conservado [7], reflejan bien el carácter de este monaquismo ambulante. Es una liturgia compuesta de elementos heterogéneos, tomados de modelos galicanos, romanos, mozárabes y hasta orientales, agrupados sobre todo en la misa, de tal modo que sólo en un sentido amplio se puede hablar de una nueva liturgia autónoma.

FUENTES DE LA LITURGIA GALICANA

57. En cambio, la liturgia galicana, usada en el imperio franco del principio de la Edad Media, se nos presenta como un conjunto independiente y bien caracterizado [8]. Aunque desaparecida en el siglo VIII, conocemos bastante bien la liturgia de su misa. Entre los documentos que nos han llegado, merece destacarse el llamado *Missale Gothicum* [9], compuesto a fines del siglo VII, verdadero sacramentario,, cuyo lugar de origen parece ser el monasterio Gregorienmünster, en Alsacia [10]. También conservamos documentos sobre la distribución de las perícopes [11], a las que han de sumarse numerosos datos aislados, conservados sobre todo en Gregorio de Tours († 594), más la *Expositio missae* del siglo VII, atribuida a San Germán de París [12].

---

[6] M. FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum* (París 1912); ID., *Le Liber ordinum* (París 1904).

[7] L. GOUGAUD, *Celtiques (Liturgies)*: DACL 2, 2969-3032. Para la misa: el misal de Stowe, de principios del siglo IX. También el misal de Bobbio se cuenta muchas veces en los célticos.

[8] H. LECLERQ, *Gallicane (Liturgie)*: DACL 6, 473-593.

[9] E. O. MURATORI, II, 517-658; también Migne, PL 72, 225-318. Una edición en reproducción facsímil, procurada por C. MOHLBERG, apareció el 1929 en Augsburgo. Véase más arriba la nota 5.ª

[10] G. MORIN, *Sur la provenance du «Missale Gothicum»*: «Revue d'Hist. Eccl.», 37 (1941) 24-30.

[11] Sobre todo, el leccionario de Luxeuil (s. VII), ed. por J. MABILLON (PL 72, 171-216). Cf. P. RADÓ, *Das älteste Schriftlesungssystem der altgallikanischen Liturgie*: «Eph. Liturg.», 45 (1931) 9-25, 100-115.

[12] *Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta*, ed. J. QUASTEN en «Opuscula et Textus», ser. lit., 3 (Münster 1934); también Migne, PL 72, 89-98. La razón que obliga a fijar como siglo de su origen el VII, está en su dependencia de SAN ISI-

Sus características

58. En todos estos documentos se nos presenta claramente un mismo tipo de liturgia, bien definido por dos particularidades en las oraciones sacerdotales de la misa. La primera es que no forman una oración seguida, ni siquiera en la misa sacrifical, como la anáfora en Oriente, sino que se componen, dentro y fuera de la oración solemne, de una serie de oraciones particulares; la otra, que está sometida al cambio del año litúrgico toda la serie de las oraciones, incluso de la misa sacrifical, y no solamente trozos aislados, como en la liturgia romana. A cada fiesta del Señor y de los santos corresponde ordinariamente su propio formulario completo, lo que no quiere decir que no existen formularios aplicables a cualquier época, como lo prueban los ejemplos de las misas coleccionadas por Mone [13].

El problema de su origen

Un problema que hasta hoy no ha encontrado solución es el origen de este tipo de liturgia. ¿Cómo pudo formarse en la Europa occidental una liturgia tan extendida sin que la metrópoli romana, cuya hegemonía universalmente era reconocida, formase su centro? Más aún, sin que existiera ni siquiera otro centro. Recordemos lo que vimos en Oriente, donde encontramos tres centros. L. Duchesne ha propuesto una solución sorprendente [14], afirmando que Milán fué este centro. Milán fué en el siglo IV la residencia de los emperadores. Su Iglesia extendió posteriormente su influjo hasta España [15]. Si pudiéramos suponer que uno de sus obispos, venidos de Oriente, por ejemplo, Auxencio de Capadocia (355-374), hubiera formado esta liturgia, se explicaría fácilmente su parecido en algunos puntos con los ritos orientales, especialmente de Antioquía, tan característico para las liturgias galicanas y que tanto las distingue de la romana. Tales puntos de contacto son la procesión de las ofrendas después de la antemisa, el ósculo de paz en el ofertorio y la *epiclesis*. Pero en esta hipótesis habríamos de suponer que en el mismo Milán sobrevino muy poco después, o sea en tiempo de San Ambrosio, un cambio radical, pues el canon de San Ambro-

---

DORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis* (hacia 620); véase QCASTEN, 5s.

[13] F. J. MONE, *Lateinische und griechische Messen aus dem 2-6 Jahrhundert* (Frankfurt 1850): Migne, PL 138, 863-882.

[14] DUCHESNE, *Origines*, 93-99.

[15] DUCHESNE, 33ss 95s.

sio es ya el romano [16]. La opinión defendida por otros de que esta liturgia galicana se extendió al principio por todo el Occidente, incluso Roma, donde muy pronto fué abandonada, tiene en contra de sí el hecho de que sus características fundamentales representan, dentro de la evolución general, un estado relativamente tardío, imposible por su complejidad y riqueza antes del siglo IV [17].

Decadencia

El florecimiento de la liturgia galicana no duró mucho. La ausencia de un centro ordenador y, lógicamente, la multiplicidad de sus formas tuvo en el imperio de los francos como consecuencia el que se cansasen de su propia liturgia y empezasen en el siglo VIII a substituirla por la romana. En las islas Británicas, la preponderancia del elemento anglosajón, misionado por Roma desde los tiempos de San Gregorio Magno, trajo consigo la adopción de la misa romana, mientras que en España el rito mozárabe se mantuvo todavía varios siglos, hasta que al principio de la reconquista fué substituído por el romano a impulsos de la reforma cluniacense. Como fechas se dan el año 1071 para el reino de Aragón y 1079 para Castilla. A fin de asegurar la ejecución de los decretos sobre la adopción del rito romano, Alfonso VI de León y Castilla llamó a algunos monjes cluniacenses y los instaló como obispos en sedes españolas, así, por ejemplo, en Toledo, recién conquistado [18].

---

[16] Cf. más adelante, 65. La solución en el sentido indicado la defiende G. MORIN *(Dépuis quand un canon fixe à Milan?:* «Revue Bénéd.», 51 [1939] 101-108).

[17] DUCHESNE, 93s. La tesis mencionada ha sido defendida por F. PROBST *(Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert* [Münster 1896] 264-268). También por F. Cabrol en sus publicaciones anteriores; cf., sin embargo, F. CABROL, *La messe en Occident* (París 1932) espec. p. 37 166ss, donde Cabrol ya no dice que Roma dejó el modelo de la liturgia galicana, sino que existía una misa occidental común que aun no conocía las actuales características romanas. Considerando que el rito galicano coincide, por lo que se refiere a su extensión territorial y su época, con la dominación de los godos (y longobardos), también se puede pensar en que ellos, junto con su arrianismo, trajeron del Oriente los gérmenes del rito galicano, de modo que éste resultaría de la combinación de tales gérmenes con el rito primitivo existente en estas provincias romanas.—*(N. del T.)*

[18] Véase más adelante, 128 [31]. Comparando ambos hechos históricos, se llega a la conclusión de que la introducción del rito romano forma parte de la gran obra de reforma eclesiástica y litúrgica llevada a cabo por los monjes de Cluny durante un espacio de tiempo de más de cien años. Después de imponer en Roma la transformación franco-alemana del rito antiguo romano, medio siglo más tarde la implantaron también en España, donde su introducción se presentó en la forma de una unificación litúrgica,

DESARROLLO DE LAS MISAS GALICANA Y MOZÁRABE

59. A continuación damos un breve resumen de la misa galicana correspondiente al momento en que se encontraba cuando fué suprimida [19].

La misa comienza con cuatro cantos: el primero es la salmodia que, como el introito romano, acompaña la entrada del clero. Después del saludo del obispo a la comunidad (*Dominus sit semper vobiscum*) sigue el canto del trisagio (Ἅγιος ὁ θεός), en griego y en latín; a continuación cantan tres niños el *Kyrie eleison* y, finalmente, el cántico *Benedictus Dominus* (Lc 1,68-79), que termina con una oración. Las lecciones que empiezan luego, son tres. La primera está tomada, por regla general, del Antiguo Testamento; la segunda, de los Hechos de los Apóstoles o de las Cartas, y la tercera, del Evangelio. Después de la segunda lección se intercala el cántico de los tres jóvenes en el horno de fuego: *Benedictus es*, y le sigue otro canto responsorial. Antes y después del evangelio se repite el trisagio, formándose una solemne procesión de los ministros, precedidos por siete ceroferarios. Sigue la homilía y termina la antemisa con la oración común de los fieles y la oración por los catecúmenos, que a continuación son despedidos; a ambas oraciones, lo mismo que en Oriente, precede una letanía diaconal.

La misa sacrifical empieza con otra solemne procesión, en la que el clero lleva los dones al altar—la ofrenda de los fieles ha tenido lugar antes de empezar la misa—. La procesión, que se interpreta como la entrada triunfal de Cristo, va acompañada de un canto, llamado *sonus;* otro canto la termina. Una especie de alocución introductoria, denominada *praefatio missae* o *missa*, expone a los fieles, en un párrafo artístico, la ocasión y el sentido de la celebración en cada caso. Termina con una oración, a la que sigue la lectura de los dípticos, con los nombres de los que ofrecen o por los que se ofrece el sacrificio, y una oración final. A continuación se da el ósculo de la paz, que a su vez lleva consigo una oración. Por fin empieza, precedida por el diálogo acostumbrado, la solemne oración eucarística, o sea su parte primera, el prefacio, llamado *immolatio* o *contestatio*, cuya idea fundamental se centra en la acción de gracias, pero que frecuentemente se convierte en súplica. Desemboca en el *Sanctus*, al que,

---

porque el rito mozárabe, lo mismo que el galicano, por el año 750, cuando fué substituído por el rito romano, variaba mucho de ciudad en ciudad.—(*N. del T.*)

[19] CABROL, *La messe en Occident*, 139-156; DUCHESNE, *Origines*, 200-240; A. WILMART, *Germain de Paris* (Lettres attribuées à), V 1; *La messe:* DACL 6 (1924) 1066-1090.

empalmado ordinariamente con una palabra del *Sanctus*, sigue el *Post Sanctus*, que con algunas frases lleva al relato de la institución. Después se reza la oración denominada *Post secreta* o *Post mysterium* (en el rito mozárabe: *Post pridie)*, que contiene ordinariamente la *anámnesis* y *epiclesis*. La fracción del pan y el orden de colocación de las partículas sobre el altar está prescrito con minuciosidad; va acompañada la ceremonia de un canto antifonal. Una oración especial, que, como todas las demás, varía, conduce al *Pater noster*, que se recita por todos juntos y en el *embolismo* se amplifica. Culminación de la misa galicana la constituye también la bendición solemne, que se da, por lo menos en la misa pontifical, antes de la comunión. Se anuncia por el diácono, y para esto existían colecciones especiales de fórmulas apropiadas a cada fiesta. La comunión va acompañada del salmo 33 o de algunos versículos suyos o de otro canto, para terminar con una oración.

CARACTERÍSTICAS

60. Por este breve resumen vemos perfectamente cómo la misa galicana, que con pequeñas variantes es la misma en los otros ritos del grupo galicano, tiende al esplendor y la solemnidad. La misma impresión causa su estilo florido y ampuloso, que gusta de detenerse en descripciones y no raras veces rompe los moldes, pasando de la oración al sermón y del sermón a la oración, mientras que su contenido teológico acusa muchas veces las conmociones originadas por las luchas cristológicas; pues no fué solamente en España donde las controversias con el arrianismo germano ejercieron una influencia decisiva sobre la vida eclesiástica. Sírvanos de ejemplo la *collectio ad pacem* del *Missale Gothicum* en la fiesta de San Clemente, donde e. o. la primitiva invocación de la Santísima Trinidad, tan cara a la liturgia galicana, se ha convertido en la de Cristo.

> *Concordator discordiae et origo societatis aeternae, indivisa Trinitas, Deus, qui Sisennii infidelitatem ab Ecclesiae unitate disiunctam per sanctum Clementem antistitem et subdis catholicae fidei et innectis perpetuae caritati: exaudi preces nostras illamque nobis pacem tribue, quam quondam aetherem ascensurus Apostolis reliquisti, ut qui praesentium labiorum impressione inlegati fuerint osculo, tua custodia pacifici permaneant in futuro. Quod ipse praestare digneris qui cum Patre*[20].

---

[20] MURATORI, II, 554. Cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 78-93, 195-198.

6. *La misa romana del siglo III al VI*

Sin transición

61. Los comienzos de la misa latina en Roma están envueltos en profunda obscuridad. Debemos los manuscritos más antiguos de la misa romana casi exclusivamente a la diligencia de copistas francos de los siglos VIII y IX, y en lo que nos ofrecen, el examen crítico de los textos no nos permite reconocer más que documentos del siglo VI, a lo sumo, raras veces del siglo V. La mayor parte del texto primitivo que se nos ha conservado de la misa romana, sobre todo el canon, pero también una gran parte de las oraciones sacerdotales variables y las lecciones, coincide ya completamente con el texto actual. Hay, pues, un abismo, que hasta la fecha no se ha podido salvar, entre esta misa latina y la griega que nos ha transmitido San Hipólito. A la fluidez anterior dentro de un esquema dado, substituye la nitidez de formas perfectamente rígidas. Como éstas se distribuyen por todo el año litúrgico, es natural que nos encontremos ya desde el principio con una gran variedad de ellas. Dentro de este nuevo esquema, parece que las formas, con sus cien variantes, creadas principalmente para el gran número de fiestas de mártires, han querido agotar desde un principio todas las posibilidades de este nuevo orden. La oración sacerdotal para cada fiesta está integrada en los formularios antiguos por una o dos colectas de la antemisa, una oración sobre las ofrendas, un prefacio variable y una oración después de la comunión.

Hipótesis del canon

62. A estos textos variables se opone el bloque uniforme de la solemne oración eucarística, que más tarde, en un sentido más estricto, se llama el canon. Es un texto esencialmente invariable, que empieza con el *Te igitur* y llega hasta la doxología final, con el suplemento del *Pater noster* y su correspondiente oración. Comparada con la acción de gracias de San Hipólito, clara y rectilínea, el canon romano, con sus diversas clases de oraciones, sus repetidos ofrecimientos, dos mementos y hasta con enumeraciones de santos, resulta un cuadro muy complicado. El intento de esclarecer por medio de hipótesis la obscuridad intermedia entre San Hipólito y los documentos del siglo VI, para las que únicamente se po-

día apoyar en la «liturgia clementina» del siglo IV, fué una perspectiva seductora para la nueva ciencia litúrgica, tal como florecía a fines del siglo XIX, adiestrada en gran parte por la filología clásica.

Fué entonces cuando se desarrollaron una serie de hipótesis sobre el origen del canon romano, de las que precisamente por sus tesis contradictorias no ha quedado, al fin, más que un «campo de ruinas» [1]. Al mismo resultado ha llegado hace poco, en una nueva revisión del problema, el defensor de la teoría más audaz sobre el canon, Antonio Baumstark [2]. Esto no quiere decir que se haya de renunciar definitivamente a esclarecer la historia del origen del canon, sino que es un procedimiento estéril el traer de cualquier rincón de la tierra fragmentos de textos que ofrecen formas semejantes, para con ellos explicar la formación del canon romano; al fin y al cabo, formas semejantes las podríamos encontrar en cualquier parte. La liturgia romana tuvo que desarrollarse sobre el suelo romano, aunque sin excluir por esto influencias extrañas.

¿Cuándo se pasó del griego al latín?

63. Lo primero que hay que explicar en el período de los siglos III al VI es la transición de la lengua griega a la latina, exigida evidentemente por el paulatino cambio operado en

---

[1] Véase un resumen detallado de todas estas teorías en F. CABROL, *Canon Romain*: DACL 2 (1910) 1847-1905; FORTESCUE, *The mass* (1912) 138-171. Las principales teorías son las siguientes: CHR. BUNSEN (1854) encuentra intercaladas en el texto principal del celebrante las súplicas del diácono; P. CAGIN (1896) considera las súplicas como introducción posterior de unas oraciones que tuvieron su sitio antes del prefacio en un ordinario más antiguo de la liturgia romana, proveniente de la liturgia galicana; P. DREWS (1902) quiere demostrar que después del *Sanctus* seguía originariamente la acción de gracias y que el *Te igitur, Memento* de los vivos y el *Communicantes* según el modelo de la liturgia de Santiago tuvieron originariamente su sitio después de la consagración, como continuación del *Supplices;* BAUMSTARK (1904) intenta, además, demostrar que las oraciones de oblación *Hanc igitur, Quam oblationem, Supra quae* y *Supplices* provienen de Alejandría y por Ravena entraron en el canon romano; BUCHWALD (1906) explica la redacción actual, con excepción de las súplicas, como los restos de una *epíclesis* que, según él, estaba unida con el *Supra quae;* W. C. BISHOP (1908) cree haber encontrado el orden primitivo del canon romano en la disposición de las oraciones de bendición de la pila bautismal, formadas según el modelo de un antiguo canon perdido. Un resumen de estas teorías lo presenta también J. L. DÍEZ, G. O'NEIL, *Historia de la Misa*, ap. VII (Madrid 1941) pp. 235-251.

[2] A. BAUMSTARK, *Das Problem des römischen Messkanons:* «Eph. Liturg.», 53 (1939) 204-243. Algunos liturgistas han venido observando desde hace mucho tiempo una actitud negativa, como, por ejemplo, BATIFFOL, *Leçons* (1927; primera edición, 1918) 223ss.

la composición de la cristiandad romana. Transición que no se verificó de golpe. Las primeras inscripciones latinas de las tumbas papales suben a la segunda mitad del siglo III y empiezan con San Cornelio († 253). Ahora bien, si antes de Constantino existían ya en Roma alrededor de cuarenta iglesias [3], es muy probable que algunas minorías griegas continuaran celebrando su culto en lengua griega, así como, por otra parte, es también natural el que existieran comunidades latinas aun antes de San Cornelio [4]. Todavía en 360 cita Mario Victorino, de una *oratio oblationis* romana de su tiempo, la súplica σῶσον περιούσιον λαὸν ζηλωτὴν καλῶν ἔργων [5].

Mientras la parte variable de los misales latinos, como era lógico, se fué formando de modo lento, y las normas de aplicación de estas formas al año litúrgico fueron cristalizando poco a poco, ya desde el principio se sintió la necesidad imperiosa de troquelar con precisión la oración solemne eucarística. ¿Resultó de esta primera redacción en seguida nuestro canon actual? Se ha formulado esta hipótesis, incluso se ha intentado probarla [6]. Más verosímil parece que en

---

[3] OPTATO, *Contra Parmen.*, II, 4: CSEL 26, 39.

[4] C. P. CASPARI, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III* (Christiania 1875) 303-466, especialmente 456ss. Cf. EISENHOFER, I, 151s; G. BARDY, *Latinisation de l'Eglise d'Occident*: «Irénikon», 14 (1937) 1-20, 113-130; ID., *Formules liturgiques grecques à Rome au IVe siècle*: «Recherches de Science Relig.», 30 (1940) 109-112, que remite a AMBROSIASTER *(In ep. I ad Cor* 14,14: PL 17, 255); dice que les gustaba a muchos latinos intervenir en el canto de los griegos *(graece cantare)*; sin embargo, no consta que se tratase de cantos litúrgicos. TH. KLAUSER *(Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*: «Miscellanea G. Mercati», 1 [Roma 1946] 467-482) supone que el cambio de lengua tuvo lugar mucho más tarde (en tiempos de San Dámaso) y fué menos paulatino. Cf. en contra de esta tesis: B. BOTTE, *Bulletin de théol. anc. et méd.*, 5 (1948) 374. La tesis de la transición paulatina ha encontrado otro defensor en CHRISTINE MOHRMANN *(Les origines de la latinité chrétienne à Rome*: «Vigiliae Christianae», 3 [1949] 67ss), que estudia las primeras traducciones latinas de escritos cristianos. Cf. también G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne* I (París 1948).

[5] MARIO VICTORINO, *Adversus Arianos*, II, 8: PL 8, 1094; confróntese l. c., I, 30: PL 8, 1063. Cf. FRERE, *The anaphora* (c. 3, nota 17) 142s. En esta frase, inspirada por Tit 2,14, se trata probablemente de un pasaje de una bendición que se decía antes o después de la oración solemne; cf. *Const. Ap.*, II, 57, 20; VIII, 41, 8 (FUNK, I, 167, 552). Un paralelismo más bien de la forma véase en la misa sirio-oriental (BRIGHTMAN, 264, lín. 3).

[6] A. BAUMSTARK, *Ein Übersetzungsfehler im Messkanon*: «Studia Catholica», 5 (1929) 378-382; ID., *Missale Romanum*, 13s. En la expresión *summus sacerdos tuus Melchisedech*, la palabra *summus* puede llamar la atención. Según Baumstark, se explica por el texto griego, que sirvió de base para la traducción latina y tiene esta redacción: τὴν προσφορὰν Μελχισέδεκ τοῦ ἱερέως σοῦ τοῦ ὑψίστου; en la traducción latina, por equivocación, se uniría el τοῦ ὑψίστου

este proceso de transición haya habido algunos estadios intermedios, sobre todo que durante todo el siglo III no podemos suponer textos fijados definitivamente. Además, el sobrio estilo romano, que tan claro aparece en el lenguaje del canon, ciertamente no se impuso inmediatamente después de abandonar el texto griego.

PRIMEROS ELEMENTOS DEL CANON

64. Por otra parte, a fines del siglo IV debió de existir por lo menos un germen del canon romano; pues en un escrito anónimo de esta época se cita una frase del *Supra quae*. Su autor desconocido, al exponer su opinión particular de que Melquisedec representa al Espíritu Santo, dice: *Similiter et Spiritus missus quasi antistes, sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione presumunt* [7]. Para las palabras del canon que siguen inmediatamente, llamando a la ofrenda de Melquisedec «sacrificio santo», poseemos un testimonio de la mitad del siglo V en el *Liber pontificalis*, según el cual San León Magno añadió *intra actionem sacrificii* las palabras *sanctum sacrificium et cetera* [8]. Parece, además, que San Jerónimo alude a las palabras *audemus dicere* [9].

EL TEXTO DE SAN AMBROSIO

65. Sobre todo es San Ambrosio quien en sus catequesis a los neófitos nos reproduce hacia el 390 una gran parte de las oraciones de la misa, que difieren muy poco del canon roma-

---

con ἱερέως. Cf. en contra H. ENGBERDING, *Einfluss des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie* («Ut omnes unum sint» [Münster 1939] 61-89) 67. También C. MOHLBERG se ha manifestado en contra («Theol. Revue», 37 [1938] 43). Su razón decisiva consiste en que la palabra ἀρχιερεύς, que equivale a *summus sacerdos;* se aplica a Melquisedec ya antes en *Const. Ap.*, VIII, 12, 23 (FUNK, I, 502); cf. BOTTE, *Le canon*, 65. Significa casi lo mismo cuando los latinos le llaman a veces *pontifex;* p. ej., SAN JERÓNIMO *(In Ezech*, c. 44: PL 25, 429 B); SAN LEÓN MAGNO *(Serm.* 5, 3: PL 54, 154 C).

[7] *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, c. 109, 21: CSEL 50, 268; PL 35, 2329. El autor es probablemente el judío Isaak, que por algún tiempo fué cristiano. El escrito data del año 375, más o menos. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III (Friburgo 1912) 520-525; G. BARDY, *Melchisédech dans la tradition patristique:* «Revue Biblique», 36 (1927) 25-37.

[8] DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 239.

[9] SAN JERÓNIMO, *Contra Pelag.*, III, 15: PL 23, 585 A.—Parece dudosa la autenticidad de un pasaje que alude al texto del *Nobis quoque (In psalm.* 72: PL 26, 109, resp. 1033): ... *ad capessendam futuram beatitudinem cum electis eius, in quorum nos consortium non meritorum inspector, sed veniae largitor admittat Christus Dominus*. Cf. BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 10, con la nota 11.

no actual[10]. Quiere demostrar a sus oyentes que es la palabra creadora de Cristo la que convierte los dones terrenales en su cuerpo y sangre:

> *Accipe, quae sunt verba. Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem, postquam coenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus.*
>
> *Vide quid dicat: Quotiescunque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriossimi eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublime altari tuo per manus angelorum tuorum sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.*

Volveremos más tarde sobre algunos pormenores de este texto. Es cierto, por lo menos, que la parte de nuestro canon que empieza con el *Quam oblationem* y con toda seguridad incluye aún las oraciones de ofrecimiento después de la con-

---

[10] San Ambrosio, *De sacramentis*, IV, 5s. (Quasten, *Mon.*, 160-162). Véase en Quasten (p. 137s) la literatura sobre la persona del autor, muy discutida hasta hace poco. Posteriormente la autenticidad ha sido confirmada por H. Frank (*Ein Beitrag zur ambrosianischen Herkunft der Predigten «De sacramentis»*: «Theol. Quartalschrift», 121 [1940] 67-82) y O. Faller (*Ambrosius, der Verfasser von «De sacramentis»*: ZkTh 64 [1940] 1-14; 81-101). Según el P. Faller (99s), se trata en esta obra de San Ambrosio de unos apuntes estenográficos que hizo un particular de los sermones del Santo, y que por esto no estuvieron sujetos a la ley del arcano. Así se explica por qué contienen, al contrario de la obra *De mysteriis*, datos tan preciosos para nosotros. Esta explicación ya la había propuesto por cierto, como opinión probable, F. Probst (*Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform* [Münster 1893] 238s). La misma demostración de la autenticidad ha sido llevada a cabo últimamente por R. H. Connolly (*The De sacramentis a work of St. Ambrose* [Downside Abbey 1942]).

sagración, existía ya a fines del siglo IV. Lo único que no resulta claro es si las variantes en el texto de San Ambrosio se deben a un texto más antiguo o al mismo orador, a quien en su cita sólo interesaban las fórmulas de la consagración [11]. Por lo menos las primeras palabras, en que no aparece conexión alguna con lo anterior, semejan una reproducción libre del sentido, ya que la súplica por la transubstanciación de los dones que estas palabras contienen, supone ya un ofrecimiento previo de los dones [12]. De este modo el progreso del canon del siglo IV sobre la oración eucarística de la tercera centuria consiste en que la expresión del ofrecimiento se encuentra reforzada por la súplica de que Dios reciba propicio los dones y por la petición expresa de que obre la transubstanciación.

¿Cuándo entraron las súplicas en el canon?

Las súplicas que contiene nuestro canon romano, principalmente los dos mementos, ¿pertenecen ya al canon del siglo IV? Por lo que se refiere al Oriente, ya hemos visto que estas súplicas, que en un estadio de evolución anterior precedían a la oración eucarística, en el siglo IV se ven efectivamente incluidas ya en el canon y en parte combinadas con la lectura de los nombres [13].

Primeras noticias de la estructura del canon

66. Para el canon romano tenemos, además, en una nota con que San Ambrosio introduce una cita, otro indicio que nos puede dar luz sobre su composición; a saber, según él, todo lo que precede a la realización del sacramento son únicamente palabras humanas: *reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris* [14]. Este paso parece a primera vista referirse a súplicas intercaladas después del prefacio *(laudes)*. Con todo, hemos de observar que se habla de súplicas a las que se invita al pueblo *(peti-*

---

[11] Cf. BATIFFOL, *Leçons*, 215.

[12] Las oraciones galicanas del canon, muy parecidas al texto de San Ambrosio que presenta BOTTE *(Le canon*, 26 37 41 43), son un buen argumento de que San Ambrosio en el resto del texto cita literalmente partes del canon. Con todo, es más probable que el modelo de las oraciones galicanas no fuese el texto de San Ambrosio, sino otro texto del canon que entonces se usara.

[13] SERAPIÓN, n. 13 (cf. más arriba, 38); *Const. Apost.*, VIII, 12, 40-49 (cf. más ariba, 41); SAN CIRILO DE JERUS., *Catequeses mistay.*, V, 8-10 (QUASTEN, 102 f).

[14] SAN AMBROSIO, *De sacramentis*, IV, 4, 14 (QUASTEN, *Mon.*, 158).

tur), lo cual es cosa demasiado inusitada dentro del canon. De ahí que parezca más probable que San Ambrosio enumera las oraciones al revés, empezando por las oraciones próximas a la consagración, suponiendo el orden tradicional en que la oración común de los fieles hace de puente entre la antemisa y la misa sacrifical, orden que se conservó todavía por algún tiempo en las liturgias galicanas. De todos modos, el problema del sitio que debía ocupar el memento de los vivos se planteó también por entonces dentro de la liturgia romana. El obispo Decencio, de Gubbio, ciudad de los Apeninos, dirigió en el año 416 una carta referente a esta cuestión al papa Inocencio I. Tenía por costumbre hacer leer los nombres antes de que el celebrante con sus oraciones ofreciese los dones a Dios, pero se encontró con tendencias a cambiar este orden tradicional. San Inocencio le dió la siguiente contestación a su pregunta [15]:

> 67. *De nominibus vero recitandis antequam precem* (al. *preces) sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis; ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae at tunc eorum nomina, quorum sunt, edicenda; ut inter sacra mysteria nominentur, non intér alia quae antea praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.*

Por diversas interpretaciones que se hayan dado a estas palabras, por lo menos parece cierto que, según San Inocencio, la lectura de los nombres no debería hacerse hasta después de haberse ofrecido a Dios los dones de los oferentes. La oración por la que se hace tal ofrecimiento, seguramente es la secreta. Pero no es esto todo; dice, además, que los nombres deben leerse *inter sacra mysteria*, lo cual supone su lectura dentro de la misma oración eucarística [16]; es

---

[15] INOCENCIO I, *Ep.* 25: PL 20, 553 f.

[16] Cf. R. H. CONNOLLY, *Pope Innocent I, De nominibus recitandis*: «The Journal of Theol. Studies», 20 (1919) 215-226. Es evidente que *alia quae antea praemittimus* se refiere a la secreta o, mejor dicho, a la oración común de los fieles, cuya última parte formaba en aquel tiempo la secreta. La última frase: *ut ipsis... aperiamus*, obscurece la exposición anterior tan clara. La interpretación de P. DREW *(Zur Entstehungsgeschichte des Kanons* [Tübingen 1902] 35), que le sirve de base para su teoría sobre el canon, y según la cual la consagración prepararía el camino para la siguiente oración intercesora, da a esta pequeña frase, que manifiestamente quiere indicar el fin de las oraciones anteriores, un sentido completamente nuevo, en el que los *mysteria* se rebajan, de modo poco probable, a hacer un papel subordinado al de las súplicas. BATIFFOL *(Leçons*, 219) se muestra inclinado a leer *oblationibus* en lugar de

decir, no solamente después de la secreta, sino también después de una oración que corresponde a la primera parte de nuestro *Te igitur*. Pero también la segunda parte del *Te igitur* existía ya en aquella época, conforme se desprende de algunas cartas de papas de los años inmediatamente posteriores, en las que se dice que se reza por el emperador *inter ipsa mysteria* [17], *oblatis sacrificiis* [18].

EL CANON AL PRINCIPIO DEL SIGLO V

68. Según estos datos, tenemos, pues, al principio del siglo v, por lo menos tres oraciones antes de la consagración: *Te igitur* (con la continuación: *in primis quae tibi offerimus), Memento Domine* (u otra fórmula para encuadrar la lectura de los nombres) y el *Quam oblationem*. Llama la atención el que en el *Liber ordinum* español, que por cierto contiene también en otras partes elementos de origen romano [19], existe una oración que parece una refundición de estas tres oraciones [20]. Sin duda que las tres existieron efectivamente ellas solas durante algún tiempo, quedando únicamente por averiguar si el *Memento*, independiente por sí, estaba unido ya desde el principio con las otras fórmulas [21]

mysteriis. CONNOLLY (219ss), y con él V. L. KENNEDY (*The Saints of the canon of the Mass* [Roma 1938] 23) (cf. también F. E. BRIGHTMAN en «The Journal of Theol. Studies», 23 [1922] 410), quisiera unir *mysteriis* con *futuris*, interpretando ambas palabras como dativo, de modo que las preces serían preparación para los misterios. Pero entonces habría que cambiar el orden de las palabras, y aun así *futuris* sería un obstáculo. Más natural resulta el mismo sentido si en lugar de *futuris* se lee *fusis*.

[17] BONIFACIO I (418-422), *Ep.*, 7: PL 20 767.

[18] CELESTINO I (422-432), *Ep.*, 23: PL 50, 544 C. Cf. KENNEDY, 21.

[19] Así, por ejemplo, fórmulas romanas de penitencia para los enfermos, que se usaban ya antes del año 580; cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 110ss 113.

[20] FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, 321s. El primero que llamó la atención sobre esta oración, que es una fórmula para la oración *Post pridie*, fué CAGIN (*L'Eucharistia*, 62s); también BATIFFOL, 220ss. Tiene el siguiente texto: ... *Per quem te petimus et rogamus omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris haec munera et haec sacrificia illibata quae tibi in primis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum in tua pace diffusam. Memorare etiam, quaesumus Domine, servorum tuorum qui tibi in honore sanctorum tuorum illorum reddunt vota sua Deo vivo ac vero pro remissione suorum omnium delictorum. Quorum oblationem benedictam, ratam rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi Filii tui ac Redemptoris nostri.* Cf. FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, n. 1440.

[21] Al *Memento* habrá que añadir la segunda parte del *Te igitur: In primis quae tibi offerimus*, que por su contenido pertenece al *Memento*. Entonces el *Quam oblationem* enlaza perfectamente con el párrafo anterior: *uti accepta habeas... haec sancta sacrificia illibata. Quam oblationem.* Con esto, tendríamos la forma del canon

o se les unió más tarde. Faltan, por lo tanto, al principio del siglo v, de nuestro canon sólo el *Communicantes, Hanc igitur,* así como el *Memento etiam* y *Nobis quoque,* después de la consagración. Pero aun estas fórmulas, exceptuado el memento de los difuntos, existen ya en los manuscritos más antiguos del canon romano, es decir, en una redacción que evidentemente es del siglo VI. Así que debieron de componerse entre las dos fechas indicadas, y las otras, si es que su redacción primera era distinta de la actual, tomar en este tiempo su forma definitiva [22]. Tal vez se deba la redacción definitiva al papa San Gelasio I (492-496), al que se atribuye el canon en el misal de Stowe: *Incipit canon dominicus papae Gilasi* [23], a quien apuntan además otros indicios [24].

Puntos de contacto con la liturgia egipcia; características

69. Pero también la redacción más antigua y más breve del canon, en la que faltan las oraciones últimamente mencionadas, difiere notablemente de las anáforas orientales, aunque le añadamos el prefacio y el *Sanctus.* Por otra parte, la diversidad no es tan completa que no se encuentren algunas particularidades comunes con la liturgia egipcia [25], restos de

---

anterior a la inclusión de los nombres, que no pudo hacerse mucho tiempo antes de Inocencio I, mientras que el primer documento que tenemos del canon (no la fórmula íntegra) se remonta todavía algunos decenios; cf. más arriba, 64s.

[22] Hay que suponer una intervención activa de San León Magno; véase C. CALLEWAERT, *S. León, le «Communicantes» et le «Nobis quoque peccatoribus»:* «Sacris erudiri», 1 (1948) 123-164.

[23] BOTTE, *Le canon,* 32.

[24] KENNEDY, *The saints,* 32-35, 58.

[25] Véanse enumeradas en BAUMSTARK, *Das «Problem» des römischen Messkanons,* 212-232; algunas otras añade BRINKTRINE, *Die hl. Messe,* 22, nota 1, y LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl.* 45s 59s. Las principales coincidencias son las siguientes: a la oración eucarística precede una especie de secreta; las súplicas se encuentran delante de la consagración, el *Memento* de los difuntos, después de la misma. Igualmente precede a la consagración la petición por la transubstanciación *(epiclesis).* A esto se suman una serie de fórmulas parecidas en las oraciones; en la liturgia egipcia se encuentra, en el diálogo introductorio, el Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν), al contrario de las demás litúrgicas, en las que se usa la fórmula más larga de 2 Cor 13,13; sigue luego la exhortación: Ἄνω (ἡμῶν o ὑμῶν, añadido posteriormente) τὰς καρδίας. Unicamente en Egipto encontramos al principio del prefacio palabras tan sencillas como nuestro *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare* (Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον ... en lugar de Ὡς ἀληθῶς... y expresiones semejantes), y además la expresión *salutare* (ἐπωφελές). La transición *per Christum Dominum nostrum per quem* encuentra únicamente en la liturgia de San Marcos su paralelismo: Ἰ. Χρ., δι' οὗ σοι... εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν. Algo parecido hay que decir del asíndeton empleado en la enumeración de los coros celestiales: *laudant*

una época en que las comunidades de Alejandría y Roma estaban más unidas, no solamente por un fuerte intercambio marítimo, sino también por los lazos de una lengua y cultura comunes, y cuando aun no se transmitían textos fijos y sí en la tradición viva se buscaba la conformidad con la Iglesia hermana. Conservando piadosamente estas tradiciones, alguien creó en el siglo IV el texto primitivo del canon romano. Con frecuencia se ha afirmado que, en comparación con la oración eucarística de otras liturgias, ésta presenta rasgos de mayor antigüedad [26]. Querer determinar la persona del autor sería vano intento [27]. Eso sí, se ha llamado la atención sobre ciertas particularidades de su estilo. Su autor tiene una marcada predilección por expresiones gemelas: *rogamus ac petimus: accepta habeas et benedicas; catholicae et apostolicae fidei; quorum tibi fides cognita est et nota devotio*; *sanctas ac venerabiles manus*; *de tuis donis ac datis*; *respicere et accepta habere*; *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*; *omni benedictione caelesti et gratia*; *partem aliquam et societatem*; *non aestimator meriti sed veniae largitor*; *omnis honor et gloria*. También aparecen expresiones de tres miembros, y en la súplica por la consagración, lo

angeli, adorant dominationes, y la transición al canto de los ángeles en forma de una súplica para que Dios reciba benignamente nuestro canto de alabanza *(admitti iubeas)*, que se califica expresamente como canto de toda la comunidad. También la particularidad de atribuir a los fieles la oblación, no sólo de los dones en general, sino también de los escogidos para la consagración *(qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis)*, no se encuentra sino en Egipto (Μνήσθητι... τῶν προσφερόντων τὰ ἅγια δῶρα ταῦτα). Hallamos además coincidencia en las ampliaciones del relato de la institución, e. o. *ad te Deum Patrem suum*. Al *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis* corresponde en Egipto no sólo τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέροντες, sino también una frase completa: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιον τῆς ἁγίας σου δόξης. Hace tiempo ya que llamó la atención el paralelismo (directo con el texto de San Ambrosio) que se refiere a la petición de que Dios reciba benignamente nuestro sacrificio, y que en Egipto se encuentra antes de la consagración: διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας, Dios recibe los dones en el altar celestial, ὡς προσεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἄβελ, τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. Esta coincidencia dió lugar a la tesis del origen egipcio de todo el canon (véase más arriba, 62 [1]). Todavía se tratará más adelante de las relaciones entre ambas liturgias, cuando se explique el *Memento* de los difuntos y el *Nobis quoque*. Otros puntos de contacto entre ambos ritos existen también en la liturgia no eucarística.

[26] BAUMSTARK *(Vom geschichtlichen Werden*, 89s) llama la atención sobre la sencillez del diálogo introductorio y la falta de la *epiclesis*, en cuyo lugar se pone una simple petición.

[27] G. MORIN apuntó ya hace años a Fírmico Materno y mantuvo aun después esta hipótesis como suficientemente documentada («Revue Bénédictine», 51 [1939] 103). Sin embargo, la palabra de SAN GREGORIO MAGNO *(Ep.*, IX, 12: PL 77, 957) de la *prex quam scholasticus composuerat* difícilmente se refiere al canon; véase más adelante la explicación del *Pater noster:* II. 388s.

mismo que en la bendición antes de la doxología final, llegan, incluso, hasta cinco los miembros: *benedictam, adscriptam...*, respectivamente *creas, sanctificas...* [28]

LAS ORACIONES SACERDOTALES

70. En la misma época en que el canon adquirió su forma definitiva, la misa romana debió de sufrir también en otras partes una transformación. Los documentos más antiguos de la misa latina en Roma presentan ya en cada formulario, sobre el complemento variable del canon, el prefacio, como institución fija, la terna (o cuaterna) actual de las oraciones sacerdotales: una (o dos) al principio, una a las ofrendas y una después de la comunión. Con esto no solamente se terminaba la comunión con una oración, sino que, al concluir el ofertorio con otra oración correspondiente, que acentúa la participación del pueblo, se puso también de manifiesto el carácter peculiar de la entrega de las ofrendas como parte integrante de la misa, que hace juego a la comunión. Este aprecio de los dones materiales, que empieza con San Ireneo, es una de las características más notables de la misa romana, ya que en ella su oblación encontró una expresión mucho más plástica que en ninguna de las otras liturgias. La primera de las tres oraciones estaba ya entonces, como hoy, antes de las lecciones.

Todavía en los documentos del siglo IV empieza la misa, sin más preparación, con las lecciones [29], siguiéndose, lo mismo que en las liturgias orientales y galicanas de los siglos posteriores, la oración común de los fieles. No así en la misa romana, que en ambos puntos difiere notablemente de estos documentos anteriores.

EL PROBLEMA DE LA ORACIÓN COMÚN DE LOS FIELES

71. A pesar de que la oración común de los fieles se estilaba todavía en Roma en tiempos del papa Félix II (481-492), distinguiéndose la oración de los catecúmenos de la de los fieles [30], después de esta fecha ya no se encuentra rastro alguno de ella, y los documentos más antiguos del ordinario de la misa latina de Roma presentan el estado actual [31]. En su

[28] BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 228-230; A. BAUMSTARK, *Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon*: «Miscellanea Mohlberg», I (1948) 301-331.

[29] Así aparece con especial claridad en *Const. Ap.*, II, 57, 5ss; VIII, 5, 11ss (FUNK, I, 161ss 476ss).

[30] FÉLIX II, *Ep.* 13 (THIEL, 263). Más pormenores véanse más adelante, 611ss.

[31] Véase más adelante, 624, donde se trata de la probabilidad de que la segunda oración entre las cuatro formaba parte de la oración común de los fieles.

lugar encontramos una oración delante de las lecciones que no se puede comprender sino como parte de un rito anterior de entrada, que encontramos más tarde también en otras liturgias [32]. En la misa romana, tal rito de entrada es, pues, tan antiguo como sus primeros documentos, que se remontan por lo menos hasta la mitad del siglo v [33]. Este rito de entrada fué enriquecido luego con cantos y oraciones. Existen varios indicios de que el sucesor de Félix II, el papa San Gelasio I (492-496), cuya actividad litúrgica ensalza el *Liber pontificalis* [34], introdujo cambios notables en este y en otros sitios de la misa romana. San Gelasio debió de introducir, por ejemplo, la letanía de los *Kyrie eleison* según modelo oriental, como preparación de la oración. Se trata de una letanía rezada entre un diácono y el pueblo, que respondía con el *Kyrie eleison*, llamada por la tradición *deprecatio Gelasii*. Ahora bien, el contenido de la serie de súplicas coincide en gran parte con los temas de la oración común de los fieles, tal como existía en Roma antes de San Gelasio. Podemos, por lo tanto, sacar la conclusión justificada de que San Gelasio eliminó la oración común de los fieles, substituyéndola por la letanía de los *Kyrie* [35]. En esta evolución pudo influir la circunstancia de que ya se rezaban otras oraciones dentro del canon—tal vez las hiciera recalcar el mismo San Gelasio [36]—, además de cambiar las condiciones exteriores de la Iglesia al desaparecer la división entre catecúmenos y fieles, con lo cual la oración común de los fieles, que se apoyaba precisamente en esta división, ya no tenía razón de ser [37].

LA MISA ROMANA A FINES DEL SIGLO V

72. En una palabra: como síntesis de lo que acabamos de exponer, podemos deducir la consecuencia de que los elementos principales de la misa romana, o sea las oraciones

---

[32] Véase más adelante, 321ss.

[33] Muchas fórmulas coinciden con el modo de expresarse de San León Magno (440-461); F. CABROL, *Léonien (sacramentaire)*: DACL, 8 (1929) 2552. Hay también indicios que apuntan a San Dámaso (366-384) como al autor de las primeras y más antiguas oraciones que se nos han conservado; F. PROBST, *Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform* (Münster 1893) 455s; R. BUCHWALD, *Das sogenannte Sacramentarium Leonianum* (Viena 1908) 23ss.

[34] *Liber pont.* (DUCHESNE, I, 255): *Fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone.* Cf. arriba, 68.

[35] KENNEDY, *The saints*, 7-38, especialmente 33ss.

[36] KENNEDY (38 189) atribuye la redacción definitiva del *Memento* de los vivos junto con el *Communicantes*, así como el *Memento* de los difuntos con el *Nobis quoque*, al papa Gelasio. Cf. en contra la nota 22.

[37] KENNEDY, 34.

sacerdotales destinadas a pronunciarse en público, existieron prácticamente todas a fines del siglo v. A nuestro paso por la liturgia de la misa encontraremos sólo en pocos pasajes modificaciones introducidas por San Gregorio Magno (590-604), concretamente en los *Kyrie, Pater noster,* prefacio y *Hanc igitur;* y éstas no pretenden una mayor evolución de las formas, sino al contrario, su reducción y simplificación.

Al mismo tiempo debieron modificarse también los cantos que revestían la estructura de las oraciones sacerdotales y lecciones, no precisamente por lo que se refiere a sus textos, sino más bien a su empleo y modo de cantar. Esto vale ciertamente para los antiguos cantos sencillos entre las lecciones, y probablemente también para los que acompañan la entrada, procesión de las ofrendas y comunión. Los pormenores de estas modificaciones se verán al considerar cada canto en particular. De todos modos, en esta primera época, anterior al siglo VI, no se puede tratar sino de un canto sin pretensiones, donde ejercen todavía una gran influencia los prejuicios sobre el arte musical, que a la antigua Iglesia habían llevado a desterrar todo instrumento músico [38].

LOS CULTOS ESTACIONALES

73. Si el siglo v fué para Roma una época de duros contratiempos, el siguiente no fué mejor con la invasión de los godos y longobardos, que causaron nuevas angustias y aflicciones. Con todo, fué precisamente en esta época cuando la liturgia romana desplegó su mayor pompa. Esto se explica por el prestigio extraordinario de que gozaba por aquella época el Papado y la Iglesia en la Ciudad Eterna. El Papado era ya la única gloria y orgullo del pueblo romano [39]. Por eso, en la medida en que el papa se convertía en el único apoyo de la ciudad, tan duramente probada, y se veía con la responsabilidad de la administración civil de la ciudad, las funciones religiosas papales tomaban el carácter de la principal manifestación de vida social. Al lado de la celebración sencilla de los domingos y días festivos, que se tenía en las numerosas iglesias titulares de la ciudad para sus barrios correspondientes, saltaban al primer plano las solemnes funciones religiosas, comunes para toda la población, en las que oficiaba el mismo papa en la iglesia elegida por él como *statio,* con intervención de toda su corte y asistencia de las

---

[38] J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit:* LQF 25 (Münster 1930) 84ss.
[39] G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* I (Paderborn 1924) 322; cf. 257.

familias más distinguidas y pueblo de los otros barrios de Roma[40]. Cultos «estacionales» parecidos tuvieron lugar a principios de la Edad Media también en otras iglesias episcopales[41], que, como era natural, se mantenían en límites más modestos. El mayor esplendor de la liturgia en la capital de la cristiandad y el sentido del orden, propio de los romanos, dieron lugar a que se fijasen por escrito tales cultos. Así surgen las diversas clase de libros, en los que se determina no solamente el plan de los cultos *per circulum anni*, conforme rezan algunos títulos, sino también las ceremonias más en particular. Con esto hemos llegado a la explicación de los libros de la misa romana, que se limitará, sin embargo, a lo más imprescindible para entender luego las referencias a que aludiremos en la explicación de las distintas partes de la misa[42].

7. Los libros más antiguos de la misa romana

LAS DIVERSAS CLASES DE LIBROS

74. Como queda indicado, lo que busquemos en los libros de la antigua liturgia romana será, ante todo, el culto solemne. Esto es lo que se desprende del carácter de tales libros, clasificados por las personas o grupos litúrgicos que in-

[40] Cf. J. P. KIRSCH, *L'origine des Stations liturgiques du Misal Romain:* «Eph. Liturg.», 41 (1927) 137-150; ID., *Die Stationskirchen des Missale Romanum:* «Ecclesia Orans», 19 (Friburgo 1926). El culto estacional se conservó en Roma hasta que los papas trasladaron su residencia a Aviñón. A su vuelta se restauró solamente su parte esencial, la celebración de la misa, y ésta sólo como *Cappella papale,* a la que, como representantes de la ciudad, asistían únicamente miembros de la alta aristocracia, y que hoy se tiene por regla general en la Sixtina. Véase G. MORONI, *Le Capelle pontificie, cardenalizie e prelatizie* (Venecia 1841). En cambio, sobrevive la *collecta* o *litania* introductoria que, sobre todo en la cuaresma, se había unido al culto estacional (cf. más adelante, 327), y se tiene durante la cuaresma con el nombre de «stazione», como procesión vespertina de penitencia. Sale de la iglesia que en el misal está señalada como iglesia estacional para este día.

[41] Para los siglos IV-VI hay noticias de tales cultos de Jerusalén, Antioquía, Oxyryncho y Tours; véase A. BAUMSTARK, en MOLHBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum,* 16*s. Para época posterior y los países al norte de los Alpes (Augsburgo, Maguncia, Tréveris, Colonia, Angers, etc.) véase J. DORN, *Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten:* «Festgabe A. Knöpfler zum 70. Geburtstag» (Freiburg 1917) 43-55; L. PFLEGER, *Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Strassburg:* «Archiv für elsässische Kirchengeschichte», 7 (1932) 339-350.

[42] Para un estudio más detenido véase A. BAUMSTARK, *Missale Romanum* (Eindhoven-Nimega 1929); EISENHOFER, I, 60-87; 103-111.

tervienen en dicho culto: para uso del obispo y del sacerdote se destinaba el *Liber sacramentorum* o *Sacramentarium*, que contenía las oraciones variables y prefacios de cada fiesta y, tal vez sólo en época más reciente, también los textos no variables, o sea el canon de la misa; anteriormente éste venía escrito en una tablilla especial [1], a no ser que se supusiera que el celebrante lo sabía de memoria [2]. Para las lecciones, que entonces se recitaban por dos lectores de distinta categoría, se necesitaban dos libros distintos, el *Apostolus*, para el lector de la epístola, y el *Evangelium*, para el diácono que leía el evangelio. Además se necesitaba un libro con los textos que había de cantar el grupo de los cantores de la *Schola cantorum* [3], cuyo oficio era acompañar con cantos antifonales las diversas procesiones de entrada, la entrega de las ofrendac y la comunión; otro libro, el *Cantatorium*, estaba destinado para uso del cantor que dirigía el antiquísimo canto responsorial entre las lecciones. Dada la complicación de los factores litúrgicos, tuvieron que redactarse unas reglas sobre las diversas ceremonias particulares, principalmente sobre su combinación, por lo menos de los ritos propios de sólo algunos días del año, lo mismo qüe del culto estacional, variando como variaban no sólo las personas, sino también las circunstancias del lugar. De este modo surgieron los *Ordines*, o sea los libros de rúbricas, para el uso del clérigo que debía dirigir, como maestro de ceremonias, las funciones religiosas. Estos antiguos libros litúrgicos venían a ser como el *papel* de cada uno de los que intervenían a modo de actores en la representación sagrada, mientras que nuestros actuales libros litúrgicos, por razones que luego veremos, se clasifican atendiendo a las diversas clases de funciones religiosas. Así, nuestro misal comprende todo lo que es necesario para la misa; el breviario, todo lo referente al rezo de las horas canónicas del oficio divino, y el ritual, lo de la administración de los sacramentos.

El Leoniano

75. Del sacramentario romano se nos han conservado tres redacciones distintas, que representan tres proyectos sucesivos para la parte que toca al sacerdote en la misa. Es

---

[1] Cf. H. Lietzmann, *Auf dem Wege zum Urgregorianum:* JL 1929, 136. Cf. el *rotulus* con el texto del canon que el papa Zacarías envió en 751 a San Bonifacio; Zacarías, Ep. 13: PL 89, 953 B. Una «sacra» del siglo xiii en Ebner, 159. Cf. A. Manser, *Kanontafeln:* LThK V, 785.

[2] San Agustín *(Contra litt. Petiliani,* II, 68s: CSEL 52, 58ss) supone que las oraciones del sacerdote *(prex sacerdotis)* se rezan de memoria *(memoriter tenere)* (Roetzer, 120s).

[3] *Schola* significa en este lugar «grupo» y no «escuela».

una prueba más de lo poco que se preocupaban a fines de la antigüedad cristiana de fijar definitivamente las oraciones de la misa. Estos tres sacramentarios, a los que evidentemente precedieron colecciones más incompletas de formularios en forma de *libelli*[4], los liturgistas del siglo pasado los designaron algo arbitrariamente con los nombres de tres papas, que se suponían sus autores; tal adjudicación, según se ve cada vez con más claridad, carece en parte de fundamento. El sacramentario Leoniano, conservado en un solo manuscrito del siglo VII[5], es una colección de formularios ordenados según el año litúrgico y fué terminado probablemente hacia 540[6]. Le falta, sin embargo, la parte primera desde Navidad hasta mediados de abril. Su origen romano lo delatan claramente multitud de pasajes. El recopilador parece haber recogido todo cuanto pudo alcanzar; así, para la fiesta de San Lorenzo presenta catorce misas, y para la de San Pedro y Pablo, hasta veintiocho. Generalmente se le atribuye al Leoniano un mero carácter particular, y con razón. Difícilmente se le puede considerar como un misal destinado al uso general, dada la arbitrariedad en la selección de sus formularios y el carácter notablemente personal de algunos textos[7]. Más aún, en la época de que data este sacramentario, ni era posible un texto obligatorio para todos[8]. Por otra parte, es muy probable que esta recopilación representase una colección de elementos litúrgicos existentes[9] hecha por mandato de las autoridades eclesiásticas. No pocos textos del Leoniano—en total ciento setenta y cinco fór-

---

[4] Cf. F. PROBST, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines* (Münster 1892) 78-80. A ellos pertenecen también los sacramentarios breves que existen todavía en la época carolingia; véase A. DOLD, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche* (Beuron 1936) 92 ss. Para las misas privadas hubo tales *libelli* con pocos formularios, que, sin embargo, contenían lo más necesario; confróntese EBNER, 359s. El ejemplo más conocido es el misal de Stowe (véase más arriba 56 [7]).

[5] Las ediciones más importantes son: C. L. FELTOE, *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge 1896); L. A. MURATORI, *Liturgia romana vetus* (Venecia 1748), I, 288-484; también en MIGNE, PL 55, 21-156.

[6] H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom*, 2.ª ed. (Berlín 1927) 30-35; ID., JL 2 (1922) 101s.

[7] Se trata de algunos prefacios convertidos en sermones polémicos contra adversarios personales, ante todo falsos monjes; por ejemplo, MURATORI, I, 301 350s. Según DUCHESNE *(Origines*, 149-151), suponen circunstancias concretas de los siglos IV y V.

[8] BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 32s.

[9] Cf. TH KLAUSER: JL 15 (1941) 470: «Allí se encuentran reunidos borradores de formularios de los obispos romanos». Cf. también sus observaciones en JL 13 (1936) 355s. Sobre el origen de estos textos consúltese C. CALLEWAERT, *S. Léon le Grand et les textes du Léonien*: «Sacris erudiri», 1 (1948) 35-122; B. CAPELLE, *Messes du pape S. Gélase dans le sacramentaire léonien*: «Revue Bénéd.», 56 (1945-46) 12-41.

mulas—han pasado a nuestro misal actual; tres de ellas se encuentran en el ordinario de la misa *(Aufer a nobis; Deus qui humanae substantiae; Quod ore sumpsimus)*.

El Gelasiano

76. Como misal propiamente dicho se nos presenta el sacramentario Gelasiano, del que hemos de distinguir dos redacciones, una más antigua y otra más reciente. El Gelasiano antiguo o sencillamente el Gelasiano [10], que se ha conservado completo en un solo manuscrito de la primera mitad del siglo VIII, oriundo probablemente de la abadía de San Denis (Vat. Reg. 216), presenta los formularios distribuidos en tres libros: el primero contiene los de los dos ciclos de Navidad y Pascua; el segundo, los de las fiestas de los santos de enero a diciembre y, en un apéndice, los de adviento y sus témporas; el tercero, finalmente, ofrece una serie de misas dominicales con el canon y a continuación gran número de misas votivas para las más diversas ocasiones e intenciones. Aunque el Gelasiano esencialmente es un misal romano, su colorido local queda atenuado al prescindir de las indicaciones sobre las estaciones y al incluir un número considerable de santos no romanos; también se intercalan en él, en diversos sitios, elementos galicanos: algunas oraciones particulares y, en el canon, algunos nombres de santos. En las oraciones solemnes del Viernes Santo, la súplica para el emperador dice: *Respice propitius ad Romanum sive Francorum benignus imperium.* De origen galicano es toda la parte de las órdenes menores (I, 95, 96), cuyos textos, por cierto, los copia el pontifical romano. Además de otros muchos elementos que se conservan de este sacramentario en nuestro misal.

Las dos redacciones del Gelasiano

77. Los elementos romanos del sacramentario Gelasiano llegaron al imperio de los francos lo más tarde en la primera mitad del siglo VII, o como libro completo o en forma de colecciones parciales privadas. Antes, o sea en el siglo VI, debieron de utilizarse estos formularios en Roma. Aunque la paternidad literaria del papa San Gelasio I (492-496) no está muy documentada, la denominación «Gelasiano» nos indica por lo menos la época en que debió de formarse la parte principal del libro. Con el contenido del Gelasiano y con otros

---

[10] Las ediciones más importantes: H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary* (Oxford 1894); Muratori, I, 493-776; también en Migne, PL 74, 1055-1244.

elementos litúrgicos incorporados de Roma [11], se formó hacia la primera mitad del siglo VIII, en el imperio de los francos, un nuevo modelo de misal, el Gelasiano posterior o franco, llamada también Gelasiano del siglo VIII, que se conserva en varios manuscritos. El más conocido entre ellos es la copia de San Galo, que se hizo hacia el año 800 [12]. En él han quedado fundidas de nuevo las partes variables e invariables del año litúrgico.

El Gregoriano

78. Lo mismo ocurre con el tercer modelo de sacramentario, el Gregoriano, auténticamente romano. Los manuscritos conservados son en su mayoría francos, y, prescindiendo de algunos fragmentos, empiezan con el siglo IX. Pero, gracias a un estudio comparativo, se ha podido reconstruir el ejemplar que envió el papa Adriano I [13] a Carlomagno en el año 785 ó 786 [14]. En otro estudio se ha reconstruído además la forma que tenía este sacramentario en tiempos del papa Honorio I (625-638) [15] o poco más tarde [16]. Finalmente, se ha confirmado que San Gregorio Magno es el autor de este misal. Seguramente provienen también de San Gregorio algunos textos de nuestro misal moderno [17]. El libro no estaba destinado al uso del culto parroquial, sino, como misal papal, para las grandes fiestas y cultos estacionales. Esto explica que falten en él, por ejemplo, las misas de los domingos ordinarios. Pronto, sin embargo, debió de hacerse otra edición para uso de las iglesias titulares, pero de la que sólo tenemos noticias indirectas [18]. Y como en el sacramentario enviado a Carlomagno faltaban las misas dominicales,

---

[11] El material romano consistía, ante todo, en un sacramentario gregoriano del tiempo de Honorio I, de que se tratará más adelante.

[12] Editado por C. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Überlieferung*: LQ 1-2 (Münster 1918; 2.ª ed. Münster 1939).

[13] H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nachdem Aachener Urexemplar*: LQ 3 (Münster 1921); MURATORI, II, 1-138, 241-271, 357-361.

[14] TH. KLAUSER, en «Hist. Jahrbuch», 53 (1933) 197.

[15] C. MOHLBERG-A. BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*: LQ 11-12 (Münster 1927).

[16] KLAUSER, l. c., 173, nota 13, da como fecha, la más temprana posible, el año 642.

[17] Por ejemplo, el prefacio de Navidad, la colecta de Epifanía; B. CAPELLE. *La main de S. Grégoire dans le sacramentaire grégorien*: «Revue Bénéd.», 49 (1937) 13-28. San Gregorio debió redactar los prefacios de Pascua y de la Ascención; B. CAPELLE, *Les questions liturgiques et paroissiales*, 20 (1935) 89-97; 21 (1936) 73-83.

[18] H. LIETZMANN, *Auf dem Wege zum Urgregorianum*: JL 9 (1929) 132-138, especialmente 135s.

Alcuino le añadió un apéndice para satisfacer las necesidades del culto parroquial, en el que juntó con los elementos romanos otros de tradición galicana [19]. En una ulterior evolución del sacramentario, su apéndice, más otros elementos de origen gelasiano, se mezclaron con el contenido primitivo, creando de este modo un nuevo modelo de misal romano [20].

LOS LIBROS PARA LAS LECCIONES

79. Para las lecciones litúrgicas no se usaban colecciones especiales, sino sencillamente los libros de la Sagrada Escritura hasta muy entrada la Edad Media, cuando hacía ya siglos que cada día del año tenía sus lecciones propias. Esta distribución se fijó por escrito en catálogos que señalaban para cada día su capítulo correspondiente, por lo que se llamaban «capitularios». Son las principales fuentes, sobre todo respecto de la misa, para conocer las lecciones litúrgicas. Como excepciones (hasta después de terminar el primer milenio) hemos de considerar las colecciones especiales para el culto [21], llamadas *lectionarius* o *comes* [22] o también, por su contenido, *epistolarium, evangeliarium*. El leccionario más antiguo de la Iglesia romana, con epístolas y evangelios, es el *comes* de Würzburgo [23], correspondiente al siglo VII. El orden romano de las lecciones de la misa sufrió muchos menos cambios, aun incluyendo en esta consideración sus primeros principios, conocidos por los más antiguos documentos, que las oraciones sacerdotales de los sacramentarios [24]. No obstante, se pueden señalar diversos estadios de evolución o tipos, debidos principalmente a los cambios del calendario. Por lo que hace a la lectura del evangelio en la Iglesia romana, gracias a los trabajos de Teodoro Klauser conocemos la distribución de las lecciones de los años 645, 740

[19] Véanse los textos en MURATORI, II, 139-240, 272-356, 362-380.

[20] De este tipo es el Gregoriano que se encuentra en Migne, PL 78, 25-240; se trata del códice *Eligii* del siglo X, editado por H. MÉNARD en el año 1642 con notas interesantes.

[21] Cf. p. ej., A. DOLD, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5.-6 Jh.* (Beuron 1936). Una síntesis la ofrece ahora G. KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, I (Göttingen 1947).

[22] El nombre de *comes* parece que se usaba también en la vida ordinaria, y significaba un libro de educación; EISENHOFER, I, 82. Acerca la significación exacta de *comes* como libro litúrgico, consúltese TH. KLAUSER: JL 15 (1941) 465s. Véase también PÉREZ DE URBEL y GONZÁLEZ ZORRILLA, *Liber commicus* (Madrid 1950), pp. XIII-XV. *Liber commicus* es la expresión, propia de la liturgia antigua española, que corresponde a *Comes.—(N. del T.)*

[23] G. MORIN, *Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'église Romaine*: «Revue Bénéd.», 27 (1910) 41-74, y el suplemento, l. c., 28 (1911) 297-317.

[24] En cambio BAUMSTARK *(Von geschichtlichen Werden*, 89) hace constar que entre los coptos y los jacobitas sirio-occidentales iban apareciendo cada vez nuevas distribuciones de lecciones.

y 755 y otra del 750, desarrollada ya en el imperio franco [25]. Esta fase final se ha conservado más o menos en el misal romano. Para la lectura de la epístola, además del *comes* de Würzburgo y el editado por Alcuino [26], tiene su importancia otro de Murbach [27], cuya concepción del año litúrgico corresponde al Gelasiano posterior y, junto con él, se impuso en evoluciones posteriores.

EL «ANTIPHONALE»

80. Salta a la vista que, al formarse los grupos de cantores, se sintiera la necesidad de proporcionarles un libro de cantos para la *Schola*. Efectivamente, se encuentran fragmentos de tales libros, anteriores a la época de San Gregorio [28]. Pero, como obra completa, sólo un libro se nos ha conservado, el *Liber antiphonarius* o *antiphonale* [29], que, aunque se atribuye a San Gregorio Magno, data como manuscrito, a lo más, de la época carolingia. Con todo, mediante el método comparativo, y principalmente por la exclusión de los formularios de fiestas más recientes, se ha podido reconstruir la forma que tenía el libro de cantos en la época de Honorio I (625-638) [30]. En estos primeros manuscritos no está apuntada la melodía. Los documentos más antiguos que ofrecen cantos de la *Schola* en forma de neumas y que contienen también melodías, vienen del siglo X [31]. Hasta esta fecha, la transmisión de las melodías debió de hacerse únicamente a través de la enseñanza viva. La tradición de que a San Gregorio Magno le corresponden méritos especiales en lo del canto eclesiástico, se remonta hasta la alta Edad Media. Seguramente se refieren a una reforma; pero de su importancia no se puede saber nada en concreto [32]; claro que no sin fundamento se hablaba ya en la Edad Media del «canto gregoriano».

---

[25] TH. KLAUSER, *Das römische Capitulare evangeliorum*, I (Münster 1935).

[26] Edición crítica de A. WILMART, *Le lectionnaire d'Alcuin*: «Eph. Liturg.», 51 (1937) 136-197.

[27] A. WILMART, *Le comes de Murbach*: «Revue Bénéd.», 30 (1913) 25-69. El *comes* contiene también los evangelios.

[28] Cf. más adelante. II, 25.

[29] Los seis manuscritos más antiguos están reproducidos a seis columnas paralelas en R. J. HESBERT, *Antiphonale missarum sextuplex* (Bruselas 1935).

[30] TH. KLAUSER en JL 15 (1941) 469.

[31] Han sido editados a partir del año 1889 por los benedictinos de Solesmes en los tomos de la *Paléographie musicale*.—Véase también la reproducción fotográfica de un códice mozárabe de Toledo (caj. 35, n. 7) en G. VILLADA, *Historia Ecl. de España*, t. II, parte 2.ª, p. 52. *(N. del T.)*.

[32] P. WAGNER, *Einführung in die gregorianischen Melodien, Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsform bis zum Ausgang des Mittelalters*, 3.ª ed. (Leipzig 1911), especialmente p. 188s.

El «Cantatorium»

Al lado del antifonario, que contenía únicamente los cantos antifonales de la *Schola*, se encuentra ya desde los primeros tiempos el *cantatorio*, con los textos y melodías que, siguiendo costumbre antiquísima, debía cantar en el ambón uno de los cantores, con el fin de que el pueblo le contestase con breves versículos. Se trata del gradual, el aleluya y el tracto. Pocos *cantatorios* se nos han conservado [33]. Como la interpretación de los cantos responsoriales pasó luego a la *Schola*, dividido para ello en solos y coro, su texto quedó intercalado en los antifonarios, recibiendo más tarde, de estos textos, el nombre de *Graduale*.

Los «Ordines Romani»

81. Objeto principal de los *Ordines Romani* más antiguos es la reglamentación del culto estacional papal. Su larga serie empieza con el *Ordo*, que fué fijado por escrito en territorio anglosajón, un poco después del año 680, por el archicantor de San Pedro de Roma Juan, al que, a petición de un abad inglés, el papa había enviado a Inglaterra para organizar la parte de los cantos de la Iglesia anglosajona. El escrito del Archicantor no nos ha llegado en su forma primitiva [34], sino en dos redacciones francas que poseemos por manuscritos del siglo VIII [35], y contienen ambas también el ordinario de la misa. A lo sumo a fines del siglo VIII se remonta el *Ordo* de Saint-Amand, que igualmente nos presenta un cuadro vivo del culto estacional romano [36]. Los más conocidos son los *Ordines Romani* publicados por Juan Mabillon [37], de los que el primero tiene especial importancia para nosotros. Su clara exposición del desarrollo del culto es-

---

[33] Tal *cantatorium* tenemos en el *Graduale* de Monza (siglo VIII), reproducido en la primera columna de HESBERT. A la misma categoría pertenece el misal más antiguo que contiene neumas, códice 359 de San Galo, del siglo IX; cf. EISENHOFER, I, 78s.

[34] A. BAUMSTARK, *Johannes Archicantor und der römische Ordo des Sangull.* 349: JL 5 (1925) 153-158.

[35] Editados por C. SILVA-TAROUCA, *Giovanni «Archicantor» de S. Pietro a Roma e l'ordo Romanus da lui composto:* «Atti della Pont. Accademia Romana di archeologia», Memorie, I, 1 (Roma 1923). De las dos redacciones, la primera, que se refiere exclusivamente al ambiente romano, se llama *Capitulare ecclesiastici ordinis*, y su continuación, *Instructio ecclesiastici ordinis;* la otra, adaptada ya para un monasterio franco, *Breviarium ecclesiastici ordinis.*

[36] DUCHESNE, *Origines*, 475-500.

[37] J. MABILLON en «Museum Italicum», II (París 1689), reproducido en Migne, PL 78, 937-1372. Una edición crítica ha presentado M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge.* I, Les manuscrits (Lovaina 1931). II, Les textes (Lovaina 1948).

tacional, junto con los preparativos correspondientes, nos servirá más de una vez de punto de partida para nuestra explicación de la misa. Este *Ordo Romanus I* se ha conservado en numerosos manuscritos, algunos de los cuales presentan acomodaciones posteriores del rito y complementos amplios. La forma más antigua que de él podemos alcanzar se remonta al siglo VII [38].

La existencia en los países del norte de Europa de numerosas redacciones de este *Ordo* demuestran a las claras el gran influjo que ejerció en siglos posteriores el culto estacional papal como modelo del culto solemne de otras regiones. Tales redacciones se presentan a veces en forma de simples descripciones de la misa papal, como, por ejemplo, el *Ordo Romanus III*, del siglo XI, o también en forma de rúbricas para la misa pontifical del obispo, como el *Ordo Romanus II* (siglo IX o X), el *Ordo Romanus* (siglo X), *Ordo Romanus VI* (siglo X). Entre estas dos interpretaciones está la del *Ordo Romanus antiquus* o *vulgatus*, que nació hacia el año 950 en un convento de Maguncia, como parte del pontifical romano-alemán [39].

8. *El culto estacional romano del siglo VII*

¿Por qué el culto estacional domina la evolución posterior?

82. El solemne culto estacional romano, tal como fué evolucionando hasta el siglo VIII, llegó a adquirir una importancia notable en la ulterior historia de la liturgia de la misa, debida a las siguientes razones. Por haberse fijado por

---

[38] En el texto de MABILLON, los nn. 4-21. Estos números representan el texto que de un manuscrito del siglo IX fué editado por R. STAPPER (*Ordo Romanus primus*: «Opuscula et textus» [Münster 1933]).

[39] Editados por M. HITTORP, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis* (Colonia 1568) 19-85. A la aclaración de su origen mucho ha contribuído M. ANDRIEU, l. c., I, 494-506. De los *ordines* más recientes editados por MABILLON, encontraremos con frecuencia el undécimo, que nació entre los años 1140 y 1143 como descripción del culto pontificio durante el año litúrgico. A la misma época pertenece (antes de 1145) la descripción del culto de la basílica lateranense del PRIOR BERNARDO, editado por L. FISCHER (*Bernardi... Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* [Munich 1916]). Más datos sobre el ordinario de la misa romana se encuentran en las siguientes fuentes: *Ordo XIII*, de MABILLON, que representa el ceremonial del papa Gregorio X († 1276); *Ordo XIV*, compuesto por el cardenal Stefaneschi alrededor del año 1311, pero que está reproducido por Mabillon en una redacción más reciente; y el *Ordo XV*, compuesto por Pedro Amelio († 1403). Cf. EISENHOFER, I, 104-107.

escrito este culto, su ejecución se mantuvo por mucho tiempo sin cambio notable, como acontece en toda codificación, a lo menos por algún período. Esto, junto con el hecho de que se trataba del culto pontificio, le dió no escasa categoría como norma para todo culto cristiano. Por si era poco, la circunstancia de que, precisamente por estar fijado por escrito hasta en sus pormenores, se hacía más fácil transplantarlo a otras regiones, le convirtió en todo el Occidente en modelo de la misa, no sólo en su forma solemne de la misa pontifical, sino también en la sencilla de la misa cantada o rezada. De este modo fué como influyó hasta sobre el culto de la última parroquia y hasta en las ceremonias de la misa privada.

Conviene, pues, que nos formemos una idea clara de este culto [1].

La procesión a la iglesia

83. El papa sale a caballo de su *patriarchium* de Letrán con dirección a la iglesia estacional [2]. En tiempos posteriores (siglo VIII), esta salida se convierte en una solemne procesión, en la que participa toda la corte pontifical [3]; preceden a pie un grupo de acólitos y los *defensores*, es decir, los administradores juristas de la hacienda eclesiástica de toda la ciudad; vienen luego a caballo los siete diáconos de las siete *regiones* de Roma—así se llamaban los siete distritos en que la ciudad estaba dividida eclesiásticamente, con el fin de poder ejercer mejor la beneficencia, de cuya administración estaban encargados estos diáconos—, cada uno con su subdiácono «regionario». Detrás del papa van, también a ca-

---

[1] La explicación detallada de cada una de las partes de la misa véase abajo en el tratado II, donde se indican también las fuentes. En este capítulo se trata solamente de una exposición de conjunto, para la cual nos servimos sobre todo del *Ordo Romanus I:* PL 78, 937-948. Véanse las explicaciones arqueológicas referentes a los datos de este *Ordo* en Beissel *(Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie,* 296-328), Batiffol (Leçons, 65-99) y E. G. C. F. Atchley *(Ordo Romanus primus* [Londres 1905] 3-55).

[2] Este orden se substituye por otro sólo en días de penitencia, sobre todo en la cuaresma. Entonces se reúnen el clero y el pueblo de todas las partes de la ciudad con el papa o su representante en una iglesia, situada en el centro *(collecta),* de donde cantando letanías y antífonas penitenciales, se va en procesión a la iglesia estacional. Cf. R. Hierzegger, *Collecta und Statio:* ZkTh 60 (1936) 511-554.

[3] *Ordo Rom. I,* n. 1-3; se trata de un párrafo que representa una intercalación posterior y falta en algunos manuscritos, por ejemplo, en el reproducido por Stapper. En E. Caspar *(Geschichte des Papsttums,* II [Tübingen 1933] 627s 785-787) se hallan descritos los cambios originados por la presencia de la corte papal en las funciones religiosas.

ballo, los altos dignatarios de la corte: *vicedominus, vestuarios, nomenclator, saccelarius.*

Delante de la iglesia estacional, el papa es recibido por los representantes de la misma. El resto del clero ha tomado asiento en la sillería que rodea el altar en semicírculo, en cuyo centro, algo más elevado, está la cátedra del papa. A su derecha se sientan los obispos suburbanos y a su izquierda, los presbíteros de las iglesias titulares. Al altar, todavía una mesa sencilla, la cobija un baldaquino, llamado ciborio, poco más o menos en el centro del ábside. Como carece de superestructura, no impide la mirada desde el fondo. La nave de la basílica se ha llenado de numeroso pueblo, que ha afluído de las siete regiones de Roma en siete procesiones, cada una con una cruz procesional de plata a la cabeza.

Preparativos en la basílica

84. El papa es conducido al *secretarium* (sacristía), situada junto a la entrada de la basílica. Aquí se reviste de los ornamentos litúrgicos, que entonces ya eran numerosos: *linea* (nuestra alba), cíngulo, amito, *linea dalmatica* (tunicela) y *maior dalmatica* [4]; finalmente, la *planeta*, es decir, la casulla (en forma de campana), que por cierto es llevada por todos los clérigos, incluso los acólitos. La última prenda pontificia es el palio. A continuación se abre el libro de los santos Evangelios, lo coge un acólito, no con las manos desnudas, sino sirviéndose de la planeta, y, acompañado por un subdiácono, lo lleva al altar, mientras todos se levantan. Entonces hay que decir al papa quién de los subdiáconos «regionarios» lee la epístola y quién de la *Schola* se encarga de los cantos responsoriales entre las lecciones; para el evangelio está destinado ya un diácono. Una vez que todo está dispuesto y el papa ha tomado el manípulo, a una señal de éste [5] se avisa a los clérigos que esperan delante del *secretarium* con los cirios y el incensario: *Accendite!* [6], y a los cantores que están colocados en doble fila, a la derecha y la izquierda de la entrada del presbiterio: *Domni iubete!* Comienza el canto del introito y la procesión se pone en movimiento.

---

[4] La *maior dalmatica* falta aun en las redacciones más antiguas; Stapper, 16.

[5] Esta señal *(dum ei annuat pontifex)* parece que está relacionada con el tomar el manípulo *(mappula)*; el papa lo toma para con él dar la señal, así como en la Roma antigua el cónsul con la *mappa* daba la señal para el comienzo de los juegos.

[6] Este aviso *Accendite* se usaba en las catedrales francesas todavía un milenio más tarde en los días festivos. En Angers solía cantarse a varias voces (De Moléon, 26 67 87 129 161; Martene, 1, 4, 2, 1 [I, 358])

LA SOLEMNE ENTRADA; HONORES

85. Son notables los honores que se tributan al papa al comenzar la función religiosa. Por él se usa el *thymiamaterium*, lo mismo que los siete cirios de los acólitos; es una distinción que se tenía antiguamente para con los emperadores [7] y altos dignatarios del Estado [8]. El papa alarga ambas manos a los dos diáconos que le acompañan, quienes se las besan y le sostienen al andar [9], otra de las costumbres que seguramente provienen del antiguo ceremonial de las cortes orientales [10]. En el camino aparecen dos acólitos y

---

[7] En los siglos II y III, una de las prerrogativas del emperador y de su esposa era la de ir precedidos por el fuego (τὸ πῦρ). Véanse los ejemplos de Herodiano *(Historiae)* en ATCHLEY *(A History of the use of Incense,* 51s). Noticias más antiguas sobre el empleo del incienso en la vida pública, p. 48ss. Ya en el tiempo de la república debieron considerarse la luz (fuego) y el incienso como elementos que se completaban (l. c., 56s). TH. MOMMSEN *(Römisches Staatsrecht,* I, 3.ª ed. [Leipzig 1887] 423s) habla en el mismo sentido de hacha y recipiente de fuego (para poder rápidamente encender el hacha en el caso de que se apague), que debieron pertenecer a los atributos del magistrado romano cuando se presentaba en público. Este ceremonial continuó en la corte de Bizancio. Al victorioso Heraclio se le recibió el año 619 en Jerusalén con *thuribulis et suffitu* (EUTIQUIO, *Annal.*: PG 111, 1089 C; cf. ATCHLEY, 53s). En los debates sobre la veneración de las imágenes en el segundo concilio de Nicea (787) se hizo la observación de que, cuando llegaban las imágenes de los emperadores, se las recibía con velas e incienso (μετὰ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων) (MANSI, XII, 1014 D). Un recibimiento semejante se dispensó el año 963 a Nicéforo Focas (*De caerem. aulae byz.*: PG 112, 808). Del Occidente tenemos todavía del siglo XII ejemplos de que se llevaba delante de soberanos (dux de Venecia, Ricardo Corazón de León) luz o luz e incienso (ATCHLEY 186s). Parecidas son también las prescripciones para el recibimiento del rey en el *Ordo* de Farfa (s. XI) (MGH Scriptores, XI, 547; BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich,* 168; cf. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung,* I, 184s). En las familias de la alta aristocracia austríaca era todavía en nuestro siglo costumbre recibir a los miembros de la casa imperial con dos velas encendidas, que llevaba un camarero, estacionado al pie de la escalera, en un candelabro.

[8] ATCHLEY, 55; E. FEHRENBACH, *Encens*: DACL 5, 14s; BATIFFOL, *Leçons,* 57s. Cf. arriba, 45.

[9] *Ordo Rom. I,* n. 8: *sustentantes eum.* Así también cuando va a recoger las ofrendas (n. 13s) y para dar la comunión (n. 20).

[10] Cf. 4 Re. 7,2.17; 5,18; Est. 15,3. HERMAS, *Pastor,* vis. 1, 4, 3. El evangelio de San Pedro, n. 35-40 (L. VAGANAY, *L'évangile de Pierre* [París 1930] 292-300, donde se encuentran también expuestas las explicaciones que hasta ahora se han dado de la escena): dos ángeles apoyan a Cristo, que aparece en figura sobrehumana, saliendo resucitado de su sepulcro. A esta escena alude seguramente una miniatura del sacramentario de Enrique II que representa al emperador, que lleva en una mano una lanza y en la otra una espada, sostenidos ambos brazos por ángeles (cf. la reproducción en EICHMANN, *Die Kaiserkrönung,* I); así se explica también la figura de Dios Padre en el cuadro de Rafael llamado *La visión de Ezequiel.* Esta *sustentatio* por dos clérigos ha pasado también al ceremonial de

presentan al papa una cajita abierta *(capsae)* que contiene una partícula de la Eucaristía *(sancta)*. El papa la adora con una inclinación [11]. Cuando la procesión ha llegado al sitio donde, entre la nave y el presbiterio, tiene su puesto la *Schola*, se separan los ceroferarios, cuatro a la derecha y cuatro a la izquierda. El papa avanza hasta el altar, se inclina, se santigua y da el ósculo a uno de los obispos, que para ello ha bajado de su asiento, y también a uno de los sacerdotes y a todos los diáconos. Luego hace una señal al *prior scholae*, para con el *Gloria Patri* terminar el canto del introito. Mientras tanto se ha extendido una alfombra delante del papa, en la que se postra para una breve oración [12], homenaje mudo a la majestad de Dios, que aun en nuestros días es la ceremonia con la que empiezan los oficios del Viernes Santo y Sábado Santo. Durante esta oración, todos los diáconos suben de dos en dos a ambos extremos del altar para besarle. Luego se levanta el papa y besa asimismo el libro de los evangelios y el altar.

---

la misa solemne pontifical; véase el *Ordo Rom. II*, nn. 4 9 14: PL 78, 970A 973A 976A; *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 82, lín. 21; 87, lín. 21; cf. 88, lín. 6); pontifical de Durando (ANDRIEU, *Le pontifical Romain*, III, 638; cf. DURANDO, *Rationale*, IV, 6. 10). Asimismo se ha conservado en el ceremonial del culto papal: *Ordo Rom. XI* (hacia 1142), n. 17: PL 78, 1032 B; un *Ordo* en MARTENE, 1, 4, XXXVII (I, 686 D), que no puede ser anterior al siglo XIII; *Ordo Rom. XIV* (alrededor de 1311); todavía en la redacción posterior de Pedro Amelio († 1403), n. 95: PL 78, 1220 C. En forma atenuada sobrevive aún en la actualidad; véase BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse*, 4 7, etc., donde se habla de los diáconos cardenales. Así también prevé el *Ceremoniale episc.* del año 1600, todavía en vigor, que dos canónigos asisten, en el solemne rito pontifical, al obispo *in habitu diaconi*, y explica su función: *procedente episcopo a secretario ad altare... ipsum medium facientes ac fimbrias anteriores pluvialis hinc inde sublevantes... et, si opus erit, eius brachia sustentantes deducunt* (I, 8, 2). Aunque la *sustentatio* no se usaba cuando un sacerdote celebraba la misa solemne, sin embargo, el ritual de Soissons, medieval, contiene una prescripción detallada de ello: el diácono ofrece la mano izquierda, *super quam sacerdos dextram suam ponens statin ascendit ad altare pompatice* (MARTENE, 1, 4, XXII [I, 610 D]; confróntese l. c., XIX [I, 607 A].—El alzar las fimbrias del pluvial se exige aún en la actualidad por los autores; véase MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, *Manual de Liturgia Sagrada*, I (Madrid 1938) p. 467.

[11] La significación de esta costumbre, que menciona solamente el *Ordo Rom. I*, n. 8, no está aún aclarada. Según se desprende del contexto, la simple veneración del sacramento no la explica por completo. Véase más adelante, II, 439s. La palabra *sancta*, usada como indeclinable, se emplea también en otras ocasiones de la Eucaristía: *Ordo Rom.* I, n. 19: PL 78, 946 C; *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 482); un sacramentario del siglo XII en EBNER, 341.

[12] *Ordo Rom. I*, n. 8: *...ut ponat oratorium ante altare. Et accedens pontifex orat super ipsum. Oratorium* (contra Stapper y Batiffol) debe significar una alfombra; cf. *Ordo Rom. antiquus* (HITTORP, 52): *prosternat se episcopus una cum poenitentibus in oratorio.*

«KYRIE», «GLORIA» Y ORACIÓN

86. Mientras el coro entona el *Kyrie eleison,* el papa se dirige a su cátedra y se queda de pie con la mirada hacia oriente, en actitud de oración [13]. Desde este sitio da luego la señal para terminar el canto de los *Kyrie,* que ya entonces consistía únicamente en la repetición indefinida de la invocación. Luego entona el *Gloria in excelsis,* si corresponde a la festividad del día, dirigiéndose para ello al pueblo, ya que se trata de una invitación y una exhortación a éste para que prosiga el canto, y luego vuelve a la actitud de oración [14]. Acabado el canto, saluda al pueblo con el *Pax vobis* y canta la oración, a la que todos responden con el *Amen.*

EPÍSTOLA, EVANGELIO

87. A continuación todos se sientan en el semicírculo del presbiterio. Un subdiácono sube al ambón y lee la epístola. Una vez que ha terminado, le sigue el cantor con el *cantatorium,* e igualmente desde el ambón, alternando con la *Schola,* canta el gradual y el aleluya o el tracto, según la época. La lectura del evangelio se reviste de gran solemnidad. El diácono se acerca a la cátedra y besa el pie del papa [15], que le da la bendición. Después toma del altar el libro de los evangelios y, luego de besarlo, se dirige al ambón para leer el sagrado texto, precedido por dos acólitos con ciriales y dos subdiáconos, de los que uno lleva el incensario. A continuación el subdiácono papal *(subdiaconus sequens)* recibe el libro, cogiéndolo reverentemente con la planeta; lo presenta a los circunstantes para que lo besen y se lo entrega a un acólito, que lo devuelve en seguida al letrán. No se hace mención de plática alguna. Tampoco aparece la despedida de los catecúmenos. Con la desaparición

---

[13] En las basílicas orientadas hacia el oeste, es decir, en la mayor parte de las iglesias antiguas romanas, esto significaba que miraba hacia el pueblo. Pero no fué esto lo decisivo. En las iglesias cuyo ábside caía hacia oriente, el papa estaba con las espaldas al pueblo (BEISSEL, *Bilder,* 82-85); cf. más adelante, 310-314.

[14] Esta prescripción se encuentra expresamente en la redacción más reciente de Mabillon (n. 9; PL 78, 942).

[15] Esta ceremonia de besar el pie representa una variedad suavizada de la προσκύνησις oriental. Como prerrogativa de los senadores ante el emperador, forma parte del ceremonial de la corte imperial (EICHMANN, *Die Kaiserkrönung,* I, 189s). Así como el ósculo del pie se tributaba únicamente al emperador, así se aplicó más tarde sólo al papa y no a los obispos; cf. TH. KLAUSER, *Abendländische Liturgiegeschichte:* «Eleutheria. Bonner theol. Blätter für kriegsgefangene Studenten», I (Bonn 1944), 12s.

del paganismo, las formas de despedida de los cándidos al bautismo ya no tenían objeto y, a diferencia del Oriente, se habían suprimido.

El ofertorio

88. El papa vuelve a saludar con el *Dominus vobiscum* y pronuncia el *Oremus*, sin que siga a la inmediata ninguna oración en voz alta. Aquí se intercalan los preparativos para la misa sacrifical. Comienzan con la preparación del altar, que hasta este momento no era más que una mesa hermosa y vacía. Como único adorno llevaba un mantel [16] grande, que colgaba por los extremos y que después se convirtió en el antipendio. Se acerca un acólito con el cáliz, sobre el que está colocado el corporal plegado. Lo recibe un diácono, lo despliega y alarga un extremo al segundo diácono, que está en el otro extremo del altar, para que le ayude a extenderlo sobre el mismo, cubriéndolo por completo [17]. Ahora empieza el ofertorio con la presentación de las ofrendas de los fieles [18]. El papa mismo inicia esta ceremonia, recogiendo entre la alta nobleza de la ciudad sus ofrendas de pan, mientras el archidiácono recibe de la misma manera la ofrenda del vino. Luego el papa vuelve a su cátedra, dejando la continuación de la recogida a otros clérigos. Entregadas todas las ofrendas del pueblo, el archidiácono, a una señal del papa, se acerca al altar y prepara, con ayuda de un subdiácono, los panes necesarios para la consagración y también el cáliz, en el que un representante de los cantores echa, como aportación suya, el agua. Acabado todo esto, el papa deja su sitio, besa el altar y recibe las oblaciones de su séquito, a las que añade su oblación propia, depositándola sobre el altar. Otra vez se hace una señal a la *Schola* que está acompañando la ceremonia con sus cantos, para que termine y se pueda pronunciar la oración única de las oblaciones, la actual secreta [19].

---

[16] Cf. Braun, *De liturgischen Paramente*, 192ss, y el dibujo en la p. 195.

[17] El corporal cubría todavía hacia fines del siglo x toda la mesa del altar; sólo más tarde se redujeron sus dimensiones a las que tiene actualmente (Braun, 206). Por otra parte, se usaban ya en la época carolingia varios manteles. El uso de tres manteles de lino además del corporal se hizo costumbre general sólo a partir del siglo xvii (Braun, 186).

[18] Para más pormenores véase más adelante, II, 6s.

[19] Sin embargo, el primer testimonio para esta relación entre la secreta y el canto, se encuentra sólo en el *Ordo Rom. II*, n. 9s: PL 78, 973 C.

El canon

89. Empieza el canon, tomando la palabra en su sentido más amplio que entonces tenía. Cada uno se vuelve a su sitio. En el caso, entonces ordinario, de estar orientadas las iglesias hacia occidente, o sea con la entrada hacia oriente, el papa, al venir de la cátedra, queda delante del altar, frente al pueblo. Detrás de él, formando en el eje del ábside una fila en dirección de la cátedra, están los obispos y probablemente también los sacerdotes. A la derecha e izquierda del papa y del primero de los obispos se colocan los diáconos, detrás de los cuales están los acólitos [20], mientras los subdiáconos se colocan frente al papa celebrante, en el otro lado opuesto del altar [21]. Durante todo el canon ya no hay más cambios. El papa comienza en voz alta la oración, a cuyos versículos introductorios responden los subdiáconos [22], que también entran en el *Sanctus*. Terminado éste, el papa se incorpora y continúa la oración. Como del resto del canon, se puede oír fácilmente también la pronunciación de la fórmula de la consagración, pero no se destaca de un modo especial. Al *Nobis quoque* [23] se incorporan los subdiáconos, pues tienen que preparar la fracción del pan, para la que ya al principio del canon se ha dispuesto la patena. Al *Per quem omnia* se incorpora el archidiácono, porque en la doxología final del canon tiene que elevar el cáliz, cogiéndolo por las asas con un paño, llamado *offertorium*. Como se ve, el canon, aun en medio de esta ostentación de solemnidad, conserva toda su sencillez. El *actio*, expresión con que se designa preferentemente el canon, se reduce, pues, a las palabras sacramentales del papa, encuadradas en la oración. Tampoco el *Pater noster*, con su continuación, el *embolismo*, altera este cuadro, por lo menos desde que San Gregorio Magno lo puso inmediatamente después del canon.

La fracción

90. Ceremonias exteriores no vuelven a aparecer hasta el *Pax Domini*, cuando el archidiácono da a uno de los obis-

---

[20] Acerca de los acólitos, véase el *Ordo* de S. Amand; DUCHESNE, 481; cf. BATIFFOL, *Leçons*, 88.

[21] Esta colocación de los subdiáconos se menciona también repetidas veces en siglos posteriores. La encontraremos más tarde como elemento de la interpretación alegórica de la misa.

[22] Esta función de los subdiáconos se menciona sólo en la redacción más reciente editada por MABILLON (n. 16; PL 78, 944s).

[23] El *Ordo Rom. I*, n. 16, no indica en modo alguno que estas palabras o las siguientes se hayan de destacar por el tono de la voz; aun así, se oyen, como todo el resto del canon. La discusión acerca de este punto, véase más adelante, II, 358ss.

pos el ósculo de paz, en que luego también participa el pueblo. El papa inicia mientras tanto en el altar la fracción del pan, coloca una parte en una patena que se le presenta y vuelve a su cátedra. Ahora, mientras se colocan los *defensores* y notarios, en forma de escolta, a su derecha e izquierda, el archidiácono sube al altar para entregar el cáliz con el sanguis a un subdiácono, que lo guarda en el extremo derecho del altar. Luego coloca los panes consagrados en saquitos ofrecidos por los acólitos, quienes los llevan en ellos a los obispos y presbíteros para que procedan a la fracción, mientras la *Schola* entona el *Agnus Dei.*

INVITACIONES

91. Entretanto, sin llamar mucho la atención, tiene lugar otra ceremonia, algo más profana, propia de la corte pontificia. El *nomenclator* pontificio y dos cortesanos se acercan al papa para que les dicte los nombres de los que han de ser invitados a su mesa y la del *vicedominus* y en seguida cumplen este encargo.

LA COMUNIÓN

92. A continuación se lleva la patena con el sacramento al trono del papa. Comulga con él, dejando una partícula, que en seguida, al pronunciar la fórmula de la conmixtión, echa en el cáliz, que le acaba de ofrecer el archidiácono, y de éste recibe el sanguis *(confirmatur ab archidiacono).* Como ya ha llegado el momento en que pueden retirarse los que no comulgan, el archidiácono da los avisos para el culto de los días siguientes. Luego sigue la comunión del clero y del pueblo. Su desarrollo exterior hace perfecto juego con la recogida de los dones en el ofertorio. El papa y el archidiácono empiezan la distribución, otros la continúan sirviéndose para la comunión del cáliz de cierto número de vasos auxiliares *(scyphi)* que contienen vino en que se ha mezclado un poco del sanguis. Entretanto, la *Schola* canta el salmo de la comunión. Acabada la comunión, el papa sube otra vez al altar y reza la poscomunión. Luego el diácono señalado por el archidiácono, autorizado para ello por una señal del papa, canta el *Ite, missa est,* al que se responde con el *Deo gratias.* Acto continuo se forma la procesión para volver a la sacristía.

VALORACIÓN

93. No podemos negar que, visto en conjunto este cuadro, saca uno la impresión de una unidad grandiosa en medio de tanta variedad. Una gran sociedad, heredera de una

cultura milenaria, ha encontrado su última expresión en la Iglesia, y, por otra parte, ha comunicado al culto de la Iglesia el esplendor de sus nobles tradiciones. Un gran séquito rodea a la persona del papa para su liturgia, y en sus ritos, hasta en los mínimos detalles, ha penetrado el ceremonial de la corte. Con todo, en medio de tal exuberancia de ceremonias se distinguen con precisión las grandes líneas de la celebración eucarística: cesa toda esta riqueza de movimientos cuando empieza la oración solemne y vuelve a surgir cuando ésta termina. Verdad es que ya no interviene la comunidad con la misma participación activa de antes. Como hemos visto, el pueblo ya no responde ni interviene en el canto, que se ha convertido en el ejercicio de arte de un grupo reducido. Pero la *Schola* no es un elemento extraño y profano en el conjunto del culto, sino al contrario, el lazo de unión entre el altar y el pueblo. Este sigue oyendo recitar las oraciones en su propia lengua y participa en las ceremonias sagradas al ofrecer sus dones y recibir la comunión.

Dos ceremonias nuevas

94. Como costumbres nuevas en el desarrollo de la acción litúrgica, hay que registrar la conmixtión de las dos especies antes de la comunión y el canto del *Agnus Dei*, juntamente con una mayor riqueza de formas en el rito de la fracción. Ambos elementos habían pasado del Oriente a la liturgia romana, cuando entre los siglos VII y VIII clérigos del Oriente fueron ocupando con relativa frecuencia puestos relevantes en la Iglesia romana, incluso el mismo trono pontificio.

Influencia griega

95. El influjo griego, sostenido durante dos siglos en Italia por la dominación bizantina, se nota también al principio de la Edad Media en otros pormenores del rito romano. Ya un poco antes habían entrado los *Kyrie* y, en el canon, los nombres de algunos mártires orientales, a saber, Cosme y Damián, Anastasia. El antifonario romano contiene un considerable número de cantos, tomados en aquella época de modelos griegos [24], y no pocas veces se cantaban en Occidente cantos enteros en lengua griega, según testimonio de algunos *Ordines* y otros manuscritos [25], así como se tienen

---

[24] Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden*, 63 con la nota 14.
[25] L. Brou, *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines*: «Sacris erudiri», 1 (1948) 165-180. Sobre los cantos griegos en S. Denis, que por cierto tienen otro origen, véase más adelante, 122.

aún en la actualidad las lecciones de la solemne misa papal en latín y griego [26]. Mayor fué aún el influjo oriental en otras partes de la liturgia, sobre todo en el calendario. No sin fundamento se ha dicho que la liturgia romana del siglo VIII se vió seriamente amenazada por el peligro de ser absorbida por la oriental [27].

No llegó a tanto porque precisamente en la misma época se inicia otro movimiento diametralmente opuesto, que hizo del rito romano, hasta entonces, y prescindiendo de la misión anglosajona, de uso único en Roma y alrededores, la liturgia de un gran imperio.

9. *La misa romana en el imperio franco*

LOS FRANCOS ADOPTAN LA LITURGIA ROMANA

96. Antes del siglo VIII debieron de buscar algunos obispos del imperio franco el contacto con la liturgia de Roma. San Bonifacio, oriundo de la iglesia anglosajona, pretendió con su misión continental el mismo fin. El ambiente estaba, pues, bien preparado, cuando, finalmente, se interesó por el mismo asunto también el poder político, decretando Pipino el año 754 la adopción de la liturgia romana [1]. Desde enton-

[26] BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse*, 14-16.
[27] BAUMSTARK, l. c., 82s.

[1] TH. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh.*: «Hist. Jahrbuch», 53 (1933) 169-189, especialmente 170ss; H. NETZER, *L'introduction de la messe romain en France* (París 1910), 30ss. Sobre los motivos para este cambio de la liturgia no existen testimonios unánimes. Para los soberanos francos, conforme opina BAUMSTARK (*Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, 61s) fueron decisivos los intereses políticos de una unión más estrecha con Roma, de cuya protección se habían encargado, así como de la unificación interior del extenso imperio. Con todo, KLAUSER seguramente acierta al suponer en los emperadores, ante todo en Pipino, motivos religiosos, siguiendo TH. ZWÖLFER (*Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner* [Stuttgart 1929] 64-151: véanse especialmente las páginas 69ss y 130ss): «Cuanto más cerca estaban a San Pedro y a la iglesia de la ciudad de Roma, íntimamente unida con él, tanto más seguro parecía a los germanos de aquella época la entrada en el cielo» (172). Para los círculos eclesiásticos, juntamente con el aprecio de las ventajas del orden romano, fué decisivo el cansancio por las formas superficiales de la liturgia galicana, con su preferencia para lo extraordinario, su poco orden y mucha diversidad entre las distintas regiones; cf. NETZER, 18 f. Tales diferencias debían molestar sobre todo en lo referente a la parte central de la misa, para la que los formularios galicanos carecen muchas veces de elementos tan esenciales como la *anámne-*

ces se extendió rápidamente por todo el imperio franco, no sin sufrir en este proceso de aclimatación profundas modificaciones. Por la imposibilidad de frecuentes viajes, los libros litúrgicos, que, por cierto, no se consiguieron sino con grandes dificultades de Roma, constituían para los francos la única fuente para conocer el nuevo rito [2]. Viajes a Roma de algunos clérigos francos de categoría tuvieron únicamente un carácter supletorio. Así, por ejemplo, el de Amalario, el primer gran comentador de la liturgia romana en el imperio carolingio, que le dió ocasión para añadir a la tercera edición (831) de sus obra *De ecclesiasticis officiis* un prólogo [3], en el que enumera una serie de diferencias entre la práctica de los clérigos romanos y las costumbres que entretanto se habían formado en el Norte [4]. Este método de trasplantar la liturgia por medio de libros originó malas inteligencias y falsas interpretaciones. Lo veremos en varios puntos de la liturgia [5].

Interés exclusivo por el culto pontifical

97. Otro gran inconveniente fué que así se conoció sólo la liturgia fijada por escrito, o sea el culto estacional pontificio, mientras nada se supo de las otras clases de funciones religiosas y misas, cantadas o rezadas, que evidentemente se usaban entonces en Roma; pues en las iglesias titulares de la ciudad, así como en las ciudades pequeñas de las cercanías, donde, por regla general, no había más que un presbítero y algún que otro clérigo, no se podían tener cultos tan solemnes [6]. Sobre todo no les era posible, ni hacía falta, tener una *Schola* bien adiestrada. Además, con razón se puede dudar de si los cantos del antifonario, con sus textos variados, se usaban mucho fuera del culto estacional, y no digamos nada de las melodías; pues consta que a fines del siglo VII era todavía necesario hacer mucha propaganda para que, lo mismo en la ciudad que en el campo, los domingos y los días laborables los sacerdotes empezasen la misa con el introito y que a la comunión se añadiese el salmo con el *Gloria Patria* [7].

---

sis y la oblación. De ahí se explica también el hecho de que algunos libros de la liturgia galicana (*Missale Francorum*, Bobbio y Stowe) hubiesen adoptado anteriormente a lo menos el canon.

[2] Sobre la escasez de libros romanos en los siglos VII y VIII, consúltese KLAUSER, 172s 181.

[3] AMALARIO, *De eccl. off.*, praefatio altera: PL 105, 987-992.

[4] Cf. el segundo tomo con los respectivos capítulos: número de oraciones, incensación, colocación del cáliz y de la patena, etc.

[5] Por ejemplo, la colocación del diácono durante la lectura del evangelio, el concepto del prefacio y canon, la fracción.

[6] Cf. más adelante, 267ss.

[7] *Ordo* de Juan Archicantor (SILVA-TAROUCA, 204s 207). Cf. los

SUMA REVERENCIA ANTE LOS TEXTOS

98. A pesar de que, dadas las lagunas en los libros venidos de Roma, sobre todo en el sacramentario Gregoriano, era imprescindible completarlos y acomodarlos, como lo hizo Alcuino, es admirable la reverencia con que se acogieron los nuevos textos. Los sacramentarios francos que ahora surgen, presentan todas las fiestas de los mártires romanos por desconocidos que sean, y renuncian a todos sus santos propios, de los que únicamente San Martino estaba en el sacramentario romano. Incluso conservan las notas de las estaciones romanas en los formularios, aunque fuera de Roma no tenían utilidad práctica alguna [8]. Alcuino mandó a los copistas que omitiesen únicamente algunos formularios más recientes, reconocidos por él como posteriores a San Gregorio. Con la misma fidelidad fueron transcritas y tomadas como base de su liturgia las rúbricas del primer *Ordo Romanus*, que, naturalmente, suponían circunstancias locales romanas y, además, como celebrante al papa. Sólo a partir del siglo x se atrevieron a proceder a una acomodación y transformación consciente de las rúbricas romanas [9].

CON TODO, CAMBIOS FUNDAMENTALES

99. Por otra parte, hay que reconocer que desde el principio se fueron filtrando insensiblemente en la misa romana cambios profundos y hasta transformaciones esenciales. La liturgia romana, cuando fué trasplantada al nuevo ambiente, creado por una mentalidad completamente distinta, estaba todavía lo suficientemente joven como para admitir amplias influencias. Estas, sin embargo, no le vinieron en primer lugar del espíritu germano, pues no fué éste con quien principalmente se encontró la liturgia romana en territorio

---

pormenores más adelante, 416; II, 581 con la nota 52. Las frases en cuestión no se escribieron en Roma, pero es evidente que suponen las circunstancias de la patria romana del escritor.

[8] El cód. *Reg.* 316, en cambio, ha suprimido en el Gelasiano antiguo las notas sobre la iglesia estacional. No según la letra, pero sí según el espíritu, la Iglesia de Metz adoptó en el siglo VIII el orden romano de las estaciones, por lo menos por lo que se refiere al ciclo pascual. Prevé para todos los días litúrgicos, desde el miércoles de ceniza hasta el sábado de gloria, cultos estacionales en las diversas iglesias de Metz, que son una clara aunque libre imitación del modelo romano; cf. TH. KLAUSER, *Eine Stationsliste der Metzer Kirche aus dem 8. Jh., wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs*: «Eph. Liturg.», 44 (1930) 162-193.

[9] Suponiendo como cierto que el *Ordo Rom. II* se escribió en el siglo x. El *Ordo* de Juan Archicantor se adaptó mucho antes, pero la esfera de su influencia quedó muy restringida; cf. más arriba, 81.

franco, sino de la mentalidad de los celtas romanizados, que ya se habían creado una expresión concreta de su vida religiosa en la liturgia galicana. Con todo, el modo de sentir de los celtas poco debió de distinguirse del carácter germano [10], tan diferente de la mentalidad romana, disciplinada, realista, sobria, lógica y parca en palabras [11]. La inquietud y la fluctuación, el sentimentalismo eticista que caracteriza el espíritu germano, debieron ser propios, y aun en grado mayor, al pueblo celta, pues así lo manifiesta la liturgia creada por ellos, el rito galicano. No cedió el campo al romano sin haberle antes impreso su propio carácter.

Características de los cambios: predilección por lo dramático

100. Recordemos sobre todo dos puntos: la predilección por lo dramático y el gusto por las oraciones interminables. Con estas dos notas, la tradición galicana se acerca más al Oriente que a Roma, y en algunos casos es evidente el influjo oriental directo.

Veamos en primer lugar las manifestaciones del carácter dramático. Mientras que en Roma se empleaba el incienso únicamente en la entrada del papa y la procesión del evangelio, en el imperio franco aparecen ahora varias incensaciones en la misa solemne. Se inciensa el altar con arreglo a un orden determinado al principio de la misa sacrifical, y un poco más tarde se introduce también la incensación al principio de la antemisa. A la lectura del evangelio no se inciensa sólo el libro, sino también durante algún tiempo al pueblo entero, para lo cual se necesitaban varios incensarios [12]. La procesión del evangelio se convierte en un desfile triunfal de Cristo, a quien se aclama con el *Gloria tibi Domine*, desconocido hasta entonces en la misa romana. La diversa dignidad de las lecciones del evangelio y la epístola se indica por el sitio distinto de su lectura; pues mientras el evangelio se lee desde lo alto del ambón, la epístola y el canto intermedio, sobre todo el gradual, se cantan desde una de las gradas [13]. A la mis-

[10] Cf. A. L. Mayer, *Altchristliche Liturgie und Germanentum*: JL 5 (1925) 80-96, especialmente 83s; I. Herwegen, *Antike, Christentum und Germanentum* (Salzburg 1932).—Con todo, no debemos olvidar que cuando se suprimió el rito galicano ya habían transcurrido casi 400 años desde que las primeras tribus germanas invadieron las Galias; tiempo más que suficiente para quedar modelada la liturgia galicana según el espíritu germano.—*(N. del T.)*

[11] Bishop, *Liturgica historica*, 1-19. El capítulo, ampliado, se ha editado aparte en E. Bishop-A. Wilmart, *Le génie du rit romain* (París 1920).

[12] Cf. más adelante, 395ss 575; II, 72ss.

[13] Cf. más adelante, 545. Una consecuencia tardía de estas tendencias dramáticas de la liturgia galicana, véase en M. Böhme, *Das lateinische Weihnachtspiel* (Leipzig 1917), 7.

ma mentalidad se debe también la introducción de un elemento poético, la secuencia.

AUMENTO DE LAS ORACIONES

101. El segundo carácter, o sea el gusto por las oraciones largas, se manifiesta en la acumulación de varias oraciones donde antes no se decía más que una, como, por ejemplo, en la colecta antes de la epístola. Incluso los hombres más celosos de la tradición romana, con tal de que no se sobrepase el número de siete, no tienen inconveniente en admitir varias oraciones. De la tradición galicana proviene también la solemne bendición en la misa pontifical. Además se intercalan en diversos pasajes de la misa las oraciones particulares del celebrante, que han de decirse en voz baja y cuyo número aumentó en siglos posteriores.

PASAJES EN QUE SE INSERTAN LAS NUEVAS ORACIONES

102. Estas oraciones, cuando para su composición no se sirven de modelos antiguos, están redactadas en singular. Ya no se encuentra en ellas el *nosotros,* sino el *yo.* Claramente se diferencian de las romanas también por sus invocaciones y su estilo. El sacramentario de Amiéns, que data del siglo IX, contiene, además del cuerpo de las oraciones romanas, gran provisión de tales oraciones nuevas [14]. Una larga serie de ellas se encuentra antes de empezar la misa propiamente tal [15]; siguen luego fórmulas para iniciar y concluir la lectura del evangelio, más varias oraciones para el ofertorio, de las que cinco comienzan con *Suscipe, Sancta Trinitas* y terminan con el *Orate, fratres,* y otras para la comunión, entre las cuales se encuentra la oración *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi,* y, finalmente, el *Placeat,* así como una oración para cuando se quitan los ornamentos [16]. Una parte de estas oraciones coinciden parcial y aun enteramente con los textos actuales. Además de las ya indicadas, encontramos entre ellas algunas de las oraciones que actualmente se rezan al ponerse las vestiduras y el *Quod ore sumpsimus.* Por la misma actitud corporal que toma el sacerdote al rezar estas oraciones, se conoce claramente que con ellas se ha añadido al antiguo ordinario de la misa un elemento completamente diferente.

---

[14] V. LEROQUAIS, *L'Ordo missae du sacramentaire d'Amiens:* «Eph. Liturg.», 41 (1927) 435-445.

[15] En primer lugar, el salmo 50 con versículos y oraciones; luego. oraciones para el lavatorio de las manos y el revestirse; después, tres apologías para la ida al altar y, finalmente, oraciones para la incensación (l. c., 439-441).

[16] L. c., 441-444.

pues el sacerdote no las reza con las manos levantadas en actitud de orante, propia de la cultura religiosa antigua, sino con las manos juntas, conforme a las costumbres de los países del Norte [17].

LAS APOLOGÍAS

103. La mayor parte de los manuscritos del siglo x que contienen ordinarios de la misa, desconocen aún estas nuevas oraciones; en cambio, un siglo más tarde adquiere en algunos sacramentarios una abundancia abrumadora, de la que sólo una parte pequeña ha pasado a nuestro misal actual. Donde más se manifiesta esta nueva manera de pensar y sentir, tan distinta del estilo de la antigua liturgia romana, es en las *apologías*. En ellas se trata de confesiones de la propia culpa e indignidad del celebrante [18], generalmente de una extensión considerable [19], que se combinan con ruegos para conseguir la gracia y misericordia de Dios [20]. Las primeras aparecen en documentos de la liturgia galicana [21], y casi al mismo tiempo también en libros litúrgicos orientales [22]. En el siglo IX irrumpen en la liturgia francorromana, y alcanzan en el siglo XI una importancia y extensión avasalladora [23], para desaparecer después casi de golpe [24], con excepción de algunos restos,

[17] Este uso, con su simbolismo elocuente de devoción y entrega de la propia fuerza en manos de un superior, se considera como de ascendencia cultural germánica. Está relacionado con la costumbre de colocar el vasallo sus manos en las manos del señor feudal al prestarle el *homagium* (EISENHOFER, I, 267; HEILER, *Das Gebet*, 103).

[18] La palabra tiene, pues, una significación semejante a la que tiene en inglés: *to apologize* = excusarse, defenderse.

[19] Como traducción latina aparece a veces la expresión *excusatio sacerdotis*, por ejemplo LEROQUAIS, *Les sacramentaires*, I, 110; pero también *confessio peccatorum*; así, por ejemplo, en la admonición del sacramentario de Echternach (s. XI): *confessio peccatorum brevis sit inter missarum sollemnia* (LEROQUAIS, I, 122).

[20] F. CABROL, *Apologies*: DACL I, 2591-2601.

[21] Una fórmula de *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 595s) lleva también el título *apologia sacerdotis*; empieza: *Ante tuae immensitatis conspectum et ante tuae ineffabilitatis oculos, o maiestas mirabilis, ...vilis admodum peccator accedo*. Con una redacción algo cambiada sobrevive en algunos documentos de la liturgia francorromana; por ejemplo, en la *Missa Illyrica* en dos formas: MARTENE, 1, 4, IV (I, 499 E 501 A).

[22] Cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 223s.

[23] Véanse los ejemplos de aquella época en MARTENE, I, 4, IV-XVI (I, 490-598).

[24] Sin embargo, hay excepciones en tiempos posteriores. A ellas pertenece el misal de Seckau, del año 1170 (KÖCK, 19s); contiene apologías durante el *Gloria*, antes del sermón, durante el *Credo*, delante del canon. También el misal de Westminster del año 1370 (ed. LEGG [HBS 495-498]) contiene seis apologías para decirlas durante el *Gloria*.

como, por ejemplo, nuestro *Confiteor* y la *oratio S. Ambrosii* en la preparación para la misa.

LA «MISSA ILLYRICA»

104. Este auge de las apologías llega a su colmo en un ordinario de la misa compuesto por el año 1030 y editado el año 1557 por el historiador, entre los reformadores, Flacius Illyricus, con el fin de probar que antes de la misa romana, hacia fines del siglo VII, existían misales que no profesaban la presencia real. Este ordinario de la misa, llamado por su editor *Missa Illyrica* [25], que ha recogido casi todas las oraciones que por aquel tiempo estaban en uso, contiene apologías para después de revestirse, para entrar en el templo; una larga serie para después de besar el altar, otra apología para rezarla durante el canto del *Gloria*, una nueva serie abundante para los cantos intermedios, otra para el canto del ofertorio, la preparación de las ofrendas, para después del *Orate, frates*, el *Sanctus* y la comunión del pueblo [26]. Un caso parecido se da por el siglo X en un sacramentario de S. Thierry, junto a Reims, que contiene siete formularios de una *missa generalis*, compuesto cada uno de colecta, *Super oblata*, prefacio, *Hanc igitur* y *Ad complendum*, oraciones todas estas de características muy semejantes a las apologías [27].

RAÍZ PSICOLÓGICA DE LAS APOLOGÍAS

105. No nos es fácil comprender hoy una mentalidad tan preocupada por crear y multiplicar ese tipo de oraciones, que de un modo impresionante delatan un estado de alma no sólo consciente de su propia indignidad, sino también ator-

---

[25] Los datos están tomados de la investigación de J. BRAUN (*Alter und Herkunft der sog. Missa Illyrica*: «Stimmen aus Maria-Laach», 69 [1905, II] 143-155). Braun opina que la composición de este misal, destinado al uso de un obispo, tuvo lugar en Minden. Flacius Illyricus pronto comprendió su error, pero ya no le fué posible recoger todos los ejemplares vendidos. Cf. también F. CABROL, *Flacius Illyricus*: DACL 5 (1923) 1625-1635. La hipótesis de Cabrol, que busca el origen de este misal en la corte de Carlomagno, se funda casi exclusivamente en las apologías, a las que cree en su mayor parte obra de Alcuino (en lugar de Pseudo-Alcuino, siglo X; confróntese más adelante, II, 527 [5]). El estudio de este misal (véase más adelante, 335 338 350s etc.) y texto correspondiente confirma la tesis de Braun. El texto de la *Missa Illyrica*, en MARTENE 1, 4, IV (I, 490-518); también en MIGNE (PL 138, 1305-1336) y BONA (*Rerum liturgicarum libri duo*, app. [913-954]).

[26] Son en total unas 35 fórmulas, que ocupan en Martène el espacio de nueve columnas de folio y representan una tercera parte de todo el misal.

[27] MARTENE 1, 4, X (I, 552-562). Es manifiesto que se trata de una especie de misas votivas para la celebración privada. Cf. más adelante 277 280 con la nota 58.

mentado realmente por la angustia de la culpa [28]. Junto a influencias de la psicología popular, difíciles de definir, habremos de reconocer aquí la consecuencia, por una parte, de la identificación galicana de Cristo con Dios, obscureciendo bastante la idea de la gracia redentora, y por otra parte, y hasta bien entrado el siglo XI, el que la penitencia sacramental, incluso en los conventos, se usaba sólo una vez al año [29], mientras que se atribuía a la manifestación dolorosa de los pecados una fuerza extraordinaria para perdonar la culpa [30]. Parece que en la desaparición de las apologías influyó decididamente el esclarecimiento por la escolástica de la doctrina sobre el perdón de los pecados y la introducción de una práctica más humana del sacramento de la penitencia.

Cambios en las ideas teológicas

106. Así como para este cambio tuvieron parte tan notable las tendencias contemporáneas de la teología dogmática, así se advierte con mayor claridad ese influjo en la modificación aparentemente insignificante del texto de no pocas fórmulas variables de la misa romana, y más aún en la creación de textos nuevos. Las antiguas oraciones de los sacramentarios romanos terminaban sin excepción con un *Per*, es decir, estaban dirigidas a Dios Padre y debían terminar con la fórmula conocida del mediador. No pocas de estas oraciones, si el misterio de que hablaban lo permitía, tomaron ahora la fórmula final *Qui vivis*, es decir, se dirigían al Hijo, aunque empezase con la invocación *Deus qui*. La tendencia a este cambio provenía del carácter particular de la liturgia galicana, formada en un ambiente de lucha antiarriana, que exigía se prescindiese de la fórmula del mediador y se acentuase la consubstancialidad de las tres personas divinas, lo mismo que en las liturgias orientales [31]. Este mismo origen tuvo la inclinación galicana a poner de relieve en las oraciones el misterio de la Santísima Trinidad, influjo que se advierte también en la misa romana, en la que perdura todavía

---

[28] Como ejemplo de una acusación propia sirva una fórmula corta que da la *Missa Illyrica* para el ósculo del altar: *Suscipe confessionem meam, unica spes salutis meae, Domine Deus meus, Iesu Christe, quia gula, ebrietate, fornicatione, libidine, tristitia, acidia, somnolentia, negligentia, ira, cupiditate, invidia, malitia, odio, detractione, periurio, falsitate, mendacio, vana gloria, levitate et superbia perditus sum et omnino cogitatione, locutione, actione atque omnibus malis extinctus sum; qui iustificas impios et vivificas mortuos, iustifica me et resuscita me, Domine Deus meus. Qui vivis* (Martene 1, 4 IV [I, 496 B]). La fórmula se repite en V VI XIII XV (I, 520C 531B 575D 588B).

[29] Cf. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, 172ss 282-285.

[30] La literatura sobre este tema, véase l. c., p. 268.

[31] Más pormenores véanse más adelante, 486.

hoy en las dos oraciones del ordinario que empiezan con la invocación *Sancta Trinitas,* además de en el prefacio de la Santísima Trinidad. No a otra causa se debe la inclusión, en el ordinario, del *Credo,* que en Oriente había sido adoptado mucho antes como consecuencia de las luchas contra las distintas herejías [32].

EL LATÍN, LENGUA SAGRADA

107. Influencia más profunda y duradera, empero, tuvo en el carácter de la misa romana otra circunstancia. Al ser trasplantada al imperio franco, la liturgia romana no cambió de lengua, porque también en él la lengua culta era el latín; pero precisamente por esto la entendía solamente una clase social reducida, identificada casi exclusivamente con el clero. Es verdad que también su antigua liturgia galicana se había celebrado en lengua latina; pero ya antes de ser abrogada aquélla, la población, incluso en su sector latino, estaba tan distanciada de su propia lengua, que ya no la entendía. Sin embargo, como el latín siguió siendo la única lengua escrita, sólo a ella se podía acudir para la expresión en el culto. Ni se pensó en traducir la Sagrada Escritura a la lengua del pueblo, dialecto romance o germánico. De haberse tenido en cuenta dicho factor, se hubieran elevado estos dialectos a la categoría de lenguas escritas, capacitándolos para servir en el culto. Pesaba mucho la superioridad de la lengua y cultura latinas y habían causado tanta impresión en los pueblos jóvenes que se iban formando, que todos los hombres de cultura aprendían el latín.

MÉTODO DIFERENTE EN LA MISIÓN DE LOS ESLAVOS

108. Otra fué la evolución algo más tarde entre los eslavos, donde los Santos Cirilo y Metodio celebraban desde el principio la misa en lengua eslava—se trataba de la misa romana, por lo menos a la muerte de San Cirilo (869) [33]—. Eran

---

[32] Cf. J. A. JUNGMANN, *Die abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter:* ZkTh 69 (1947) 36-99, especialmente 54ss 57ss.

[33] Así lo prueban los fragmentos de Kiew, que datan del siglo x u XI, de un misal romano en lengua eslava antigua, que se basa en un sacramentario gregoriano del siglo VII y debe tener como autor al mismo San Cirilo; cf. C. MOHLBERG, *Il messale glagolitico di Kiew:* «Atti della Pont. Academia Romana di Archeologia», Memorie II (Roma 1928), 207-320; especialmente 223s 280ss. Con esta opinión coincide F. USENICNIK en su estudio en «Bogoslovni Vestnik», 10 (1930); cf. el resumen en JL (para 1931) 326. Ya anteriormente se conocían algunas razones que hacían probable que se tratase de la liturgia romana; cf. H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Tübingen 1921), 520.

precisamente clérigos alemanes los que se oponían con toda energía a este intento de tener el culto en una lengua barbárica, fundándose en que la inscripción de la cruz sólo permitía tener el culto *hebraice, graece et latine*. Les podían contestar fácilmente que el eslavo ya no era una lengua barbárica, porque las Sagradas Escrituras estaban traducidas a ella. Y así se ha conservado hasta la actualidad el rito romano en eslavo antiguo, el glagolítico, por lo menos en un sector, aunque pequeño, del mundo eslavo [34].

En el imperio de los francos, sin embargo, la inteligencia de la liturgia romana, por lo que se refiere a su lengua, quedó reservada a los clérigos, resultando de este modo una nueva especie de disciplina del arcano, pero ya no para los infieles, sino para el mismo pueblo cristiano.

Esto no era ningún problema para aquella época. Prescindiendo de la convicción admitida de que la religión siempre tenía que ver mucho con el misterio y, por lo tanto, entre sus medios de expresión debía estar la ocultación y la penumbra misteriosa, esta evolución se veía favorecida por dos ideas del pensamiento teológico de entonces que, de distinto origen, señalaban la misma dirección.

Nueva concepción de la Iglesia

109. En la concepción de la Iglesia no se sobreponía ya, como antes, la idea de la comunidad de los redimidos, que con el Cristo glorificado integran el Cuerpo Místico; precisamente porque en el área galicano-española, por las luchas contra el arrianismo, la idea del Hombre Dios glorificado, mediador y sumo sacerdote, tuvo que ceder el puesto a la exaltación de su dignidad divina [35]. Como consecuencia, la idea de la comunidad de los redimidos quedó suplantada por la concepción de la Iglesia militante, como organización jerárquica de clero y pueblo. Por otro lado, la posición social del clero, que ahora formaba parte de la clase dirigente, con el monopolio casi exclusivo de la cultura, tuvo que ahondar esta distanciación del pueblo.

Nueva interpretación de la consagración

110. En la concepción de la Eucaristía se había operado también un cambio. Mientras que en los períodos anteriores de la vida litúrgica se concebía la misa como una *eucaristía*, es decir, una acción de gracias de la comunidad, a cuya participación eran invitados los fieles con el *Gratias agamus*,

---

[34] Para más detalles: L. ROGIC, *Glagolitische Schrift:* LThK 4 (1932) 513-515.

[35] Cf. más arriba, 44.

y en cuyo transcurso los dones de la comunidad, por la palabra del sacerdote, eran sublimados a una ofrenda celestial, ahora, debida a las ideas que lanzó el primero San Isidoro de Sevilla [36], salía al primer plano de atención una concepción distinta. La Eucaristía es la *bona gratia* [37] que Dios nos envía a nosotros, y que baja del cielo en el íntimo santuario de la misa, la consagración; por eso se afanan ahora por circunscribir exactamente la parte de la misa en que se realiza esta bajada. Para San Isidoro es la *oratio sexta,* el grupo de oraciones de la liturgia galicana que empieza con el *Post Sanctus* y al que pertenece todavía el *Post pridie* [38]. Aplicada a la liturgia romana, se trata de las oraciones desde el *Te igitur* hasta la doxología antes del *Pater noster.* Apoyándose en algunas sugerencias del texto romano, se declara esta parte del ordinario como *canon* en el sentido de la *oratio sexta* de San Isidoro [39], a la que precede el prefacio como una introducción solemne, pero secundaria [40]. Esta parte, pues, queda cubierta por un segundo velo de misteriosa inaccesibilidad al recitarla en adelante el sacerdote en voz baja. Sólo el sacerdote puede entrar en este íntimo santuario, mientras el pueblo, como en otro tiempo en la incensación de Zacarías, se queda fuera esperando y rezando [41].

Esta idea se desarrolla todavía más, con una inflexibilidad constante. En un pasaje de la misa, al que se creyó susceptible de modificación, se introdujo en el siglo VIII una nueva ceremonia: estando ya todo preparado, antes de entrar el sacerdote en el santuario del canon, se vuelve otra vez a los ministros para pedirles una oración con el fin de

---

[36] Acerca de su influjo en el imperio franco, véase más arriba 57 [12]. Según una lista de las cosas *quae iussa sunt discere omnes eccleciasticos* (n. 13), los canónigos debían conocer también el libro de SAN ISIDORO *De ecclesiasticis officiis* (MGH, c. 1, 235, lín. 26).

[37] SAN ISIDORO, *Etymol.,* VI, 38: PL 82, 255 B.

[38] J. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (München 1933) 180ss.

[39] La explicación de la misa carolingia *Dominus vobiscum* habla al explicar las palabras *hostiam puram,* etc., en el *Unde et memores,* como si aun no hubiera tenido lugar la consagración (PL 138, 1170 A). La explicación posterior del siglo x, que lleva el mismo título, rechaza esta interpretación (GERBERT, *Monumenta,* II, 274) J. GEISELMANN, *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* [Paderborn 1926] 88s).

[40] La merma del aprecio del prefacio (y por cierto también de las palabras de la consagración) se refleja en la opinión que por entonces se había ido formando de que los apóstoles habían consagrado diciendo únicamente el Padre nuestro, para en seguida proceder a la fracción y la comunión (GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre,* 210s; cf. más adelante, II, 388 [9] 389).

[41] Véanse las referencias más adelante II, 115s. 169 con la nota 3. 170 con la nota 11.

que, como dice un comentarista, sea digno de ofrecer a Dios el sacrificio de toda la comunidad[42]. Aún hay más; las palabras del canon donde se dice de los fieles: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, empiezan a causar extrañeza, y para suavizarlas se permiten una pequeña corrección. Como no se atreven a quitarlas, les anteponen por lo menos las palabras *pro quibus tibi offerimus*, satisfechos de haber puesto así fuera de duda la actuación decisiva del sacerdote. Estos cambios los encontramos por primera vez en el sacramentario Gregoriano preparado por Alcuino.

El pueblo se separa del clero y altar

111. La línea divisoria entre altar y pueblo, clero y seglares, entre los ministros de la función sacramental y la comunidad que participa, exigida por la misma esencia de la Iglesia y nunca olvidada, se convierte ahora en una barrera, por no decir en un muro de separación, que se refleja incluso en la misma construcción de las iglesias. El altar se le retira al fondo del ábside. Por esto en las catedrales se quita de allí la cátedra del obispo[43], para colocarla ahora generalmente[44] al lado del altar[45]. Esto mismo trae consigo el que la sillería para el clero, que antiguamente, ceñida a la pared del ábside, formaba un semicírculo en torno al altar, queda ahora dividida en dos mitades, una frente a otra. Así se pone en marcha una evolución que luego en los países del norte de los Alpes, con la erección del llamado *Lettner*, llegó a levantar un muro divisorio entre el presbiterio y la nave de la Iglesia. Con esto se dejaba al pueblo cristiano, al menos, la nave de la iglesia; pero en las catedrales españolas se construyó en medio de la nave central, a modo

---

[42] Amalario, *De off. eccl.*, III. 20: PL 105, 1132 C. En este mismo sentido interpreta Remigio de Auxerre (*Expositio:* PL 101, 1252 D) también el *Sursum corda:* el celebrante pide a los fieles que eleven sus corazones, *ut sacrificium quod Deo offerendum mihi obtulistis, digne offerre valeam*. Para más detalles, véase más adelante, II, 85s.

[43] Según las *Eclogae* (PL 105, 1321 A), que en esto reproducen evidentemente la exposición de Amalario del año 813-814 (véase más abajo), el obispo está sentado después de la colecta *versus ad populum*. Cf. también la exposición *Introitus missae quare*, ed. por Hanssens en «Eph. Liturg.» (1930) 44. En las demás fuentes carolingias ya no se habla claramente de este asunto. Según Amalario (*De eccl. off.*, III, 10: PL 105, 1117), solamente la posición elevada de su asiento indica que el obispo debe vigilar al pueblo.

[44] Como ejemplos de la antigua colocación de la cátedra, Martène (1, 4, 3, 3 [I, 364s]) nombra las catedrales de Lyón y Viena (de Francia). También en Maguncia la cátedra está en el centro del recinto del coro, situado detrás del altar mayor.

[45] El nuevo orden se manifiesta en los cambios del *Ordo Rom. II* (nn. 1 5: PL 78, 969 A 970 C) con respecto al *Ordo Rom. I* (nn. 4 8: PL 78, 939 B 942 A) *pergit ad dexteram altaris ad sedem suam.*

de iglesia interior, bien separada del resto de la nave por altos muros, el coro para uso exclusivo de los canónigos.

LA PRESENCIA REAL, EN PRIMER PLANO DE LA ATENCIÓN

112. Fué en esta época cuando se fijó la atención con mayor insistencia que antes en la función sacerdotal a la que se debe la presencia eucarística de Cristo, y en la presencia misma. La teología se ocupó entonces por vez primera más detenidamente de estos problemas. A mediados del siglo IX (a partir del año 831) tuvo lugar la controversia en que Ratramo defendió, contra Pascasio Radberto, que el cuerpo de Cristo está presente en el Santísimo Sacramento con toda realidad, pero no en sus apariencias externas, sino únicamente en su substancia. Como consecuencia pasó a segundo plano el simbolismo del sacramento que tanto estimaba San Agustín, tal vez demasiado, y que tan claramente se manifiesta en las oraciones de los sacramentarios romanos, principalmente en las fórmulas de las poscomuniones, a saber, la comparación entre el cuerpo sacramental del Señor, que entonces empezó a llamarse *cuerpo místico*, y el cuerpo del Señor que es la Iglesia [46]. Lo mismo puede decirse, en cierta manera, de la comparación entre el sacramento y la muerte del Señor [47]. Por la misma razón fué también desapareciendo la participación consciente de la comunidad en el sacrificio de Cristo y, en consecuencia, el movimiento de la comunidad hacia Dios, que había resultado de esta participación. En substitución, la misa se convierte cada vez más en el misterio del advenimiento divino, que desde lejos se admira y se adora, porque la mayoría de los fieles ya no tiene por costumbre comulgar ni siquiera en los días festivos; la comunión ya había dejado de ser el pan de cada día.

EL PAN ÁZIMO SUBSTITUYE AL PAN ORDINARIO

113. Este alejamiento sacramental de la esfera de lo cotidiano es causa, en parte al menos, de la substitución del pan fermentado por el pan ázimo, que se verifica por esta época. Alcuino y su discípulo Rabano Mauro son los primeros testigos seguros de esta nueva costumbre [48], que desde entonces se propaga poco a poco. La creciente reverencia ante

---

[46] Cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge* (París 1944).

[47] Cf. O. CASEL, *Das Mysteriengedächnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (JL [1926] 113-204) 117ss 195ss. Desde luego, no estamos de acuerdo con todo lo que allí se dice.

[48] GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, 21-36; para más detalles véase más adelante, II, 33 [13].

el sacramento debió de influir mucho en esta preferencia por las puras y blancas hostias, que fácilmente podían partirse sin desperdicios.

El cambiar la clase del pan llevó tras de sí una serie de modificaciones en la liturgia. La entrega de las ofrendas se fué convirtiendo en una entrega de donativos en metálico, que más tarde se limita a algunos días determinados. Pronto se prescindió de la fracción del pan dentro de la misa, con lo cual el *Agnus Dei* que en el siglo VII había sido introducido como canto de la fracción, a primeros del siglo IX se convirtió en canto de la comunión o también del ósculo de la paz. La fracción del pan, objeto antes de tanta diligencia, desaparece ahora, sea porque se prefiera hacerla antes—con el pan ázimo no existía ya el inconveniente de endurecerse rápidamente—, sea porque las partículas para la comunión de los fieles se hayan cocido ya de antemano en la forma deseada, como se hace en el siglo XI.

Cambio en el rito de la comunión

114. Con estos cambios no tiene objeto el uso de la patena, que como plato ancho en forma de fuente había sido necesaria para la fracción y la distribución de la comunión. En su lugar se usa un platito fino adaptado a la copa del cáliz, mientras que para la distribución de la comunión se emplea el ciborio en forma de cáliz, nuestro copón. En la manera de distribuir la comunión se dan también nuevas posibilidades, que facilitan un trato más reverente. Las partículas ya no se colocan en las manos de los fieles, sino sobre la lengua, lo que no había sido hacedero con las partículas del pan fermentado [49]. Otro paso que por cierto tardó en darse, fué que los fieles recibiesen la comunión de rodillas, trayendo como consecuencia la introducción de una barandilla baja, el comulgatorio, desconocido en las iglesias antiguas.

La reforma carolingia: participación de los fieles

115. A pesar de todos estos cambios, que apartaban cada vez más a los fieles de la participación activa, en esta época carolingia se advierte verdadero empeño en la reno-

---

[49] A favor de esta dependencia está el hecho de que los primeros testimonios seguros de la nueva costumbre datan solamente del siglo IX; cf. más adelante, II, 552 [53]. También el rito de ablución después de la comunión del sacerdote se formó en el siglo IX; véase II, 607ss. Para los seglares se tenía en el período anterior un lavatorio de manos antes de la comunión, pero no después de la misma; véase más adelante II, 550.

vación religiosa del pueblo entero. Forma parte de este programa una reglamentación de la participación de los fieles en el culto, principalmente en la misa, como se ve claramente en algunas disposiciones. Se exigió a los fieles que interviniesen en el *Kyrie eleison* y el *Sanctus* y también en el *Gloria Patri*—sin duda se refiere al *Gloria* con que terminaba la *Schola* los cantos [50]—. Parece que también se exhortaba a los fieles a que respondiesen al *Dominus vobiscum* y oraciones del sacerdote [51]. Además debían ser amonestados los fieles a que participasen en la procesión de las ofrendas y en el ósculo de la paz [52]. Incluso debieron intentar dar a conocer a los fieles el contenido de las oraciones sacerdotales, por lo menos de las que se decían en voz alta y se repetían muchas veces. Los clérigos carolingios no sólo tenían obligación de entender ellos mismos la liturgia—para lo cual se introdujeron el año 742 exámenes anuales de liturgia [53]—, sino que también debían explicar al pueblo *totius religionis studium et christianitatis cultum* [54]. Efectivamente, entre los comentarios de la misa que se escribieron a fines del siglo VIII, hay uno, la exposición *Quotiens contra se* [55], que sólo comen-

---

[50] Cf. G. NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche* (Innsbruck 1930) 15ss.

[51] Cf. más adelante, 293.

[52] Sínodo de reforma de Maguncia (813), can. 44 (MANSI, XIV 74): *Oblationem quoque et pacem in ecclesia facere iugiter admoneatur populus Christianus;* cf. NICKL, 44s 49s.

[53] Con el asentimiento de San Bonifacio, Carlomán dió en 742 la siguiente prescripción: *ut unusquisque presbyter in parochia habitans... semper in Quadragesima rationem et ordinem ministerii sui, sive de baptismo sive de fide catholica sive de precibus et ordine missarum, episcopo reddat et ostendat* (MGH, c. 1, 25). Esta prescripción fué renovada repetidas veces en los decenios siguientes, e. o. 769, 774 y 789, y entró en las disposiciones de varios obispos, p. e. el año 852, en las de Hincmaro de Reims (ANDRIEU, *Les Ordines Romani,* I, 476-479; R. STACHNIK, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche* [Paderborn 1926] 23s 57s). Una parte de los escritos posteriores sobre temas litúrgicos tenía por fin facilitar libros para tal estudio (ANDRIEU, 479s). Hubo también escritos pequeños en forma de catecismos para este examen; como ejemplo véase en FRANZ (342s) los *ioca episcopi ad sacerdotes,* así como la exposición *Introitus missae quare* (ed. HANSSENS: «Eph. Liturg.», 44 (1930) 42-46, en parte ya en FRANZ (410-412).

[54] *Capitulare,* de 802, n. 5: MGH, c. 1, 106, lín. 23. Un decreto parecido dió ya el concilio de Cloveshoe, en Inglaterra (747), can. 10 (MANSI, XII, 398): *Verba quae in missae celebratione et officio baptismi sollemniter dicuntur;* cf. NICKL, 7.

[55] *Quotiens contra se:* MARTENE, I, 4, 11 (I, 443-461): PL 96, 1481 al 1502. Las más principales de las demás explicaciones de la misa son: *Primum in ordine* (hacia 800): GERBERT, *Monumenta,* II, 282-290: PL 138, 1173-1186; cf. para la historia de sus manuscritos: A. WILMART, *Un traité sur la messe copié en Angleterre vers l'an 800:* «Eph. Liturg.», 50 (1936) 133-139. *Dominus vobiscum:* GERBERT, *Monumenta,* II, 276-282: PL 138, 1163 al 1173 (y además PL 83, 1145-1154; 147, 191-200). Además, la exposición que empieza con las mismas palabras y polemiza contra ella: GER-

ta las oraciones rezadas en voz alta, pero éstas con notable detenimiento. Después de una breve ojeada a la antemisa, sigue el texto palabra por palabra desde el *Dominus vobiscum* y *Sursum corda* hasta el *Hosanna in excelsis,* para saltar luego al canon y continuar con el *Praeceptis salutaribus moniti.*

Apunta la explicación alegórica

116. Un poco más tarde surge otro género de comentarios que prescinden por completo del texto de la misa, redactado en lengua extraña, y se fijan exclusivamente en su presentación y desarrollo exterior: son los comentarios alegóricos. Se conocían en el imperio franco antes de la época carolingia; la exposición antes citada de la misa galicana del siglo VII presenta ya esta modalidad [56]. En Oriente se conocían todavía antes.

En la era precristiana se había dado a los antiguos mitos de los dioses una explicación en que se les hacía «decir otra cosa» (ἄλλα ἀγορεύειν), de lo que era su sentido inmediato; Filón de Alejandría había empezado en gran escala a dar un sentido filosófico a los relatos bíblicos del Génesis, y el cristianismo desde muy temprano se esforzó por dar un sentido alegórico a los textos sagrados que parecían obscuros [57]. Así se hizo primeramente con el Antiguo Testamento, cuyas figuras de Cristo y sus misterios se prestaban a ampliar este su carácter y significación. Lo mismo ocurrió con la liturgia cuando empezó a hacerse obscura al pueblo [58]. Condición preliminar para la formación de tales alegorías fué el gusto por el simbolismo. Existían, efectivamente, ritos que se habían introducido en la liturgia como símbolos de realidades invisibles: el lavatorio de las manos, el ósculo de la paz u otros, que, aunque tenían origen distinto, su simbolismo se imponía por su misma naturaleza, como, por ejemplo, la mezcla del agua con el vino. La alegoría dió un paso más al no preocuparse de si existía con anterioridad tal simbolismo o disposición para él.

BERT, II, 269-276. De las explicaciones de la misa dependientes de Amalario, así como de las demás obras carolingias, se tratará a continuación. Con los escritos de Amalario está emparentada la exposición en forma de catecismo *Introitus missae quare* (ed. HANSSENS: «Eph. Liturg.», 44 [1930] 42-46). Para más detalles: A. WILMART, *Expositio missae:* DACL 5 (1922) 1014-1027.

[56] Véase arriba 57 con la nota 12.

[57] J. C. JOOSEN-J. H. WASZINK, *Allegorese:* RAC 1, 283-293.

[58] El ambiente cultural de donde han surgido los principios de la alegoría litúrgica se diseña en la disertación teológica de la Universidad de Innsbruck de P. RUSCH, *Wurzeln und Anfänge der allegorischen Liturgieerklärung* (1933), especialmente p. 61s (sin imprimir).

LOS PRECURSORES

117. Como uno de los primeros representantes de la alegoría litúrgica se considera a Pseudo-Dionisio, de principios del siglo VI, cuyo pensamiento neoplatónico no sólo inspiró el método, sino también, en cierta manera, el contenido de sus exposiciones litúrgicas. Sin embargo, son solamente unos pocos pasajes de la misa que explica alegóricamente, por ejemplo, cuando en la bajada de Dios a la comunión ve representada la encarnación [59]. Antes que él habían dado ya un paso más allá Teodoro de Mopsuestia († 428) y el sirio Narsai († 502), que en el traslado de las ofrendas al altar veían la sepultura de Cristo; en la consagración, la resurrección, y en la fracción del pan consagrado, las apariciones de Cristo [60]. De otro modo procedieron Sofronio († 638) y Máximo Confesor († 662), de los que el primero halló representadas en la liturgia de la misa diversos detalles de la vida de Jesucristo (anunciación, nacimiento, manifestación en el Jordán y transfiguración), y sobre todo de su pasión [61]; Máximo Confesor vió preferentemente en ella símbolos de las características y grados de la vida espiritual [62].

ALCUINO Y AMALARIO, PADRES DE LA ALEGORÍA DE LA MISA

118. Al parecer fué Alcuino quien aplicó primero a la liturgia romana el método alegórico [63], aunque el que lo usó en gran escala fué su discípulo Amalario [64].

---

[59] PSEUDO-DIONISIO, *De eccl. hierarchia*, II, 3 13 (Quasten, *Mon.*, 313).

[60] TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, V VI (RÜCKER, 21s 31ss). CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai*, 3ss 11 23s 55s

[61] SOFRONIO, *Commentarius liturg.*: PG 87, 3981-4002; FRANZ, 336s.

[62] SAN MÁXIMO, *Mystagogia*: PG 91, 651-718; cf. FRANZ, 337s.

[63] FRANZ, 361s.

[64] Se trata, ante todo, de la obra principal de AMALARIO DE METZ, *De ecclesiasticis officiis*, o, como es el título en los manuscritos: *Liber officialis*: PL 105, 985-1242. La obra, que supone un viaje a Roma del autor en 813, quedó terminada en 823. Una segunda redacción, en la que se añadió a los tres libros un cuarto, se publicó hacia 831. Una tercera edición, que presenta las correcciones, debidas a una nueva peregrinación a Roma, se publicó algo más tarde. De ahí que los múltiples manuscritos de esta obra, muy apreciada durante toda la Edad Media, se presenten con muchas variantes; cf. J. M. HANSSENS, *Le texte du «Liber officialis» d'Amalaire*: «Eph. Liturg.», 47 (1933) 113-125, y las continuaciones hasta 49 (1935) 413-435; resumen 49 (1935) 433s. La edición crítica preparada por estos estudios está próxima a aparecer. Además existe una explicación de la misa de dos partes, incompleta, igualmente de carácter alegórico, que compuso un tal AMALARIO DE TRÉVERIS, por lo que se refiere a su primera parte, en un viaje marítimo a Constantinopla entre los años 813-814 (ed. por J. M. HANSSENS, *Le traité de la mes-*

A pesar de que no era cosa nueva, la amplitud con que Amalario la aplicaba ofendió al principio. A instancias de un adversario suyo, el diácono Floro de Lyón, su explicación de la misa fué condenada en el sínodo de Quiercy, el año 833 [65], dando como razón que solamente al Antiguo Testamento correspondía contener figuras y sombras de una realidad más hermosa, pero no al Nuevo, que exigía un *rationabile obsequium*, sin superstición ni imaginaciones nebulosas [66]. Sin embargo, esta condenación no pudo detener el avance impetuoso del método alegórico de Amalario ni la creciente difusión de sus escritos [67]. Con todo, en el siglo siguiente aparecen todavía algunos comentarios que se abstienen por completo de la alegoría. El mismo Floro († 860) escribió un comentario que esencialmente se apoya en los dichos de los Santos Padres [68]. Bajo su influjo, Remigio de Auxerre († 908) se afanó por componer un buen comentario literal del ordinario de la misa [69]. Rabano Mauro († 856) se limitó a destacar brevemente las ideas principales de la misa [70]. Valafrido Estrabón († 849) se entretuvo también en pormenores, manifestando no sólo interés, sino perspicacia notable para la historia de la liturgia [71]. Pero no fueron estos

---

se du ms. Zürich 102 C: «Eph. Liturg.», 41 (1927) 153-185. Su primera parte (en GERBERT, *Monumenta*, II, 149-156) está completa en una redacción posterior de la exposición *Missa pro multis* (edit. por J. M. HANSSENS, *Le premier commentaire d'Amalaire sur la messe:* «Eph. Liturg.», 44 (1930) 24-42; también en HITTORP, 582-587, con interpolaciones). Las conocidas *Eclogae de officio missae* (PL 105, 1315-1332) representa una redacción posterior de su segunda parte. Con HANSSENS («Eph. Liturg.,» 41 [1927] 158), preferimos dejar abierta la cuestión muy discutida de si Amalario de Tréveris es idéntico a Amalario de Metz. Por esto llamaré sencillamente Amalario los (o el autor) de ambos escritos. Para su distinción cf. e. o. FRANZ, 351ss. Una investigación de las divergencias en la alegoría da más bien motivos para suponer dos autores distintos.

[65] FRANZ, 359s 394s.

[66] FLORO DIÁCONO, *Opusculum de causa fidei*, n. 6: PL 119, 82s. La polémica de Floro se dirige más bien contra el modo, lleno de contradicciones, en que Amalario aplica la alegoría (FRANZ, 359ss 394s).

[67] Ya por el año 853 lamenta el *Liber de tribus epistolis* (c. 40: PL 121, 1054) que los escritos de Amalario se hayan propagado por todas las iglesias del imperio franco. FRANZ exagera, sin embargo, al resumir en la p. 395 su defensa de Amalario con las palabras: «El sínodo de Quiercy ha sido corregido por la casi unanimidad de los pareceres de la teología medieval y por la práctica eclesiástica».

[68] FLORO DIÁCONO, *De actione missarum:* PL 119, 15-72.

[69] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio in celebratione missae:* PL 101, 1246-1271, como c. 40 de PSEUDO-ALCUINO, *De divinis officiis;* FRANZ, 370 405s.

[70] RABANO MAURO, *De inst. clericorum,* I, 33: PL 107, 322-326; ed. por A. KNÖPFLER (München 1900).

[71] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exordis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum:* PL 114, 919-966; ed. por A. KNÖPFLER (München 1890).

ensayos los que dieron la norma para desarrollos posteriores, sino los libros de Amalario, sobre todo su obra principal, *De ecclesiasticis officiis*. Por la acumulación de interpretaciones alegóricas ofrecía a sus adversarios un amplio campo de ataque.

Las diversas clases de alegoría

Amalario lo interpreta todo: personas, vestiduras, objetos litúrgicos, horas, acciones, y con toda clase de alegorías, ya sean alusiones morales (alegoría moral), ya sea el cumplimiento de figuras del Antiguo Testamento (alegoría figurativa), o sucesos de la historia de la salvación (alegoría rememorativa), o, finalmente, alusiones a los últimos tiempos (alegoría escatológica). El amito del clérigo significa la *castigatio vocis* (II, 17); los siete ciriales que llevan los acólitos, los siete dones del Espíritu Santo (III, 7); los dos ciriales que se usan en el evangelio, la ley y los profetas, porque éstos habían precedido al evangelio (III, 18); la subida del obispo al trono significa el estar sentado Jesucristo a la diestra del Padre (III, 10). Pero la que predomina es la interpretación rememorativa.

Una muestra de la alegoría rememorativa

119. Es casi la única que aparece en la pequeña exposición de Amalario de los años 813-14. El resumen con que el autor mismo la encabeza, nos da una clara idea de su contenido [72].

> El introito se refiere al coro de los profetas (que anunciaron la venida de Cristo, lo mismo que los cantores anuncian la venida del obispo)...; el *Kyrie eleison*, los profetas de la época de la venida de Cristo, entre los que está Zacarías y su hijo San Juan; el *Gloria in excelsis Deo* recuerda el coro de los ángeles que anunciaron a los pastores la buena nueva del nacimiento del Señor (y así como allí empezó primero uno y luego entraron los demás, así en la misa entona el obispo y entra toda la Iglesia); la primera colecta alude a lo que hizo el Señor cuando tenía doce años... [73]. La epístola se refiere a la predicación de San Juan; el responsorio, a la buena disposición de los apóstoles cuando fueron llamados por el Señor y le siguieron [74]; el aleluya, a la alegría del co-

[72] Gerbert, *Monumenta*, II, 150. Los complementos añadidos entre paréntesis resumen el resto del capítulo.

[73] La razón es que la primera colecta corresponde a la primera vez que Cristo se mostró en público. Esta interpretación apenas vuelve a encontrarse posteriormente.

[74] En el capítulo correspondiente, dice el texto (Gerbert, II, 151): *Responsorium ideo dicitur eo quod uno cantante ceteri respondeant. Cantavit unus Christus, id est vocavit Petrum et ceteros apostolos, el illi responderut, quia Christum imitati sunt... Ipse idem qui inchoavit solus, solus versum cantat, quia Christus qui*

razón por las promesas o los milagros que le vieron hacer; el evangelio significa su predicación... Lo que sigue en la misa alude a sus últimos días sobre la tierra, desde el domingo cuando salieron los niños a recibirle (con las multitudes, representadas en la misa por la procesión de los fieles que llevan sus dones) hasta su ascensión y hasta Pentecostés. La oración que reza el sacerdote desde la secreta hasta el *Nobis quoque peccatoribus*, significa la oración de Jesús en el huerto de los Olivos; lo que sigue, el tiempo que estuvo el Señor en el sepulcro. La conmixtión representa la vuelta del alma del Señor a su cuerpo. El resto, las salutaciones del Señor a los apóstoles, con excepción de la fracción del pan, que simboliza la que hizo el Señor con los dos discípulos de Emaús.

Supervivencia de Amalario

120. Aunque no todos, sí los principales rasgos de esta explicación se repiten en la obra lata de Amalario: el coro de los profetas, la predicación de Jesucristo, la procesión de las multitudes, la oración del huerto, la fracción del pan de Emaús. Posteriormente Amalario completó la explicación de la misa sacrifical, para la que en el breve escrito del 813-814 había hecho las alusiones sumarias citadas arriba. Bastantes elementos de esta ampliación posterior de Amalario han desaparecido en los comentarios alegóricos posteriores; por ejemplo, la interpretación del *Sursum corda*, como la exhortación para subir al cenáculo; el prefacio, como los sermones y la acción de gracias del Señor en la última cena; la antífona de la comunión que se cantaba alternando, como exhortación mutua de los discípulos de Emaús y los apóstoles para alegrarse de la resurrección (III, 33). Otras alegorías han pasado, por lo menos en sus líneas generales, a formar parte del cuerpo alegórico en los siglos siguientes: el estar inclinados los ministros desde el *Te igitur* hasta el *Sed libera nos a malo* se interpreta como la pena que los discípulos sintieron por la pasión del Señor hasta que recibieron la noticia de su liberación del poder de la muerte (c. 23). Los diáconos que están detrás del celebrante son los apóstoles, que se ocultaron temerosos; los subdiáconos que se colocan en el lado opuesto del altar, frente al papa, aluden a las mujeres que permanecieron al pie de la cruz (l. c.); la oración después de la consagración significa los sufrimientos del Señor en la cruz, y cuando el sacerdote se inclina al *Supplices*, dobla el Señor su cabeza y muere (c. 25); la elevación de la voz en el *Nobis quoque* se refiere a la confesión en voz alta del centurión a la muerte del Señor (c. 26). El que los subdiáconos ya en este momento se incorporen y se dediquen a la

---

apostolos vocavit seorsum (et) pernoctans et solus orabat... También la repetición por el coro del responsorio después del verso, que fué costumbre entonces, tiene su correspondencia en la continuación del relato evangélico: *Respondens autem Petrus dixit: «Domine si tu es, iube me venire ad te»*.

preparación del cuerpo del Señor para la comunión, quiere indicar los nuevos ánimos que tomaron las mujeres cuando vieron los milagros a la muerte de Jesús y sus desvelos por la sepultura. La ceremonia durante la doxología final, al elevar el celebrante y el diácono un poco el cáliz y la hostia, significa el descenso del cuerpo sagrado por Nicodemo y José de Arimatea (l. c.). Las siete peticiones del *Pater noster* son el descanso del séptimo día, es decir, del Sábado Santo (c. 28). La introducción al *Pater noster*, este mismo y el *embolismo* siguiente (tres partes) aluden al *Corpus Christi triforme* (c. 35) [75]. La conmixtión de las sagradas especies significa la unión del alma y el cuerpo en la resurrección; el *Pax Domini*, la paz que su resurrección trajo a la humanidad (c. 31). La última bendición y la despedida recuerdan la última bendición a los discípulos en el monte de los Olivos y la despedida del Señor de este mundo (c. 36).

VALORACIÓN

121. Estas interpretaciones revelan, sin duda, una fantasía y una inventiva notables. Verdad es que la claridad de tales interpretaciones se ve perjudicada por la acumulación superpuesta y el cruce de diversas interpretaciones; por ejemplo, cuando en el ofertorio, junto al hosanna de las multitudes, surgen figuras del Antiguo Testamento, convirtiéndose el altar en el lugar de los holocaustos, sobre el que debemos colocar las mortificaciones de la carne y las buenas obras; a continuación se interpreta el mantel del altar como símbolo de la pureza del alma, y el incensario, como la presentación del cuerpo de Cristo, por quien esperamos la gracia de Dios (c. 19). Por otra parte, no se puede decir que sea absurda esta simultaneidad. En una parte de las interpretaciones morales se nos descubre claramente el pensamiento tan importante de que en la misa no se trata solamente del sacrificio de Cristo, sino también del de la Iglesia. Por esto recalca Amalario que la antemisa significa la predicación de Cristo y la de sus discípulos hasta el fin del mundo, y, en consonancia, todo lo que la sigue no representa solamente la pasión y glorificación de Cristo, sino también el sacrificio y glorificación de los suyos [76]. De ahí que el altar, por lo que toca al misterio de Cristo, representa la cruz; pero en relación a nuestro sacrificio, es el altar de los holocaustos [77]. Ambas cosas no se deben perder de vista.

El género de comentarios de la misa cultivado por Amala-

---

[75] De esto se hablará más adelante, II, 437. Fué uno de los cargos principales contra Amalario en Quiercy; cf. FRANZ, 357 359.
[76] L. c., III, 18: PL 105, 1126.
[77] L. c., III, 26: PL 105, 1145 A.

rio fué, en general, decisivo para la época siguiente, aunque no precisamente en cuanto que insiste en la participación de la Iglesia. Ya lo analizaremos.

CENTROS DE CULTURA. INTERCAMBIO

122. Como hemos podido comprobar por lo expuesto, la aclimatación de la liturgia romana en el imperio franco trajo consigo cambios verdaderamente profundos, que revelan la vida espiritual intensa de la época carolingia. Esta vida espiritual tiene principalmente por escenario los monasterios y las catedrales, cuyo clero, por su constitución capitular, estaba entonces organizado monásticamente. En esto es significativo que, a pesar de las dificultades de comunicaciones, las distancias no fuesen obstáculo mayor para el mutuo intercambio de ideas y sugerencias. Incluso se fomentaban relaciones con la cultura griega, como en S. Denis, donde, además de componer la vida de San Dionisio a base de fuentes griegas [78], se adoptaron textos litúrgicos del rito antioqueno [79]. También se encuentran indicios de nuevas oraciones en diversos sitios del imperio franco. Pues mientras en la primera época de la adopción de la liturgia romana se distinguieron por sus manuscritos los monasterios del extremo sur de Alemania (monasterios alamanes), como San Galo, Reichenau, Rheinau; a partir del siglo IX surgen otros centros de cultura franca, primeramente algunos situados en el cen-

[78] El abad Hilduino, más tarde canciller de Ludovico Pío, fué el primero que confundió a San Dionisio de París con el Pseudo-Dionisio Areopagita, cuyos escritos empezaron entonces a conocerse en el imperio de los francos. Acerca del fomento de la lengua griega en los centros de cultura carolingia, véase H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Tübingen 1921), 723-726; cf. 464. Los estudios del griego en los siglos IX a XII los investiga A. STRITTMATTER, «Eph. Liturg.», 55 (1941) 8, nota 11.

[79] El ordinario de la misa de S. Denis (en MARTENE, 1, 4, V [I, 518-528]; el manuscrito, según LEROQUAIS [I, 142], data del siglo XI) contiene seis fórmulas procedentes de la liturgia griega de Santiago. Una fórmula sirve para rezarla al entrar en la iglesia, otra para el lavatorio de las manos antes del ofertorio, y las restantes cuatro, para la incensación (519C 523D 525); cf. BRIGHTMAN, p. LIV, y más adelante, II, 74 con la nota 19. S. Denis fué también el centro principal en el que durante los siglos posteriores se cultivaba el canto griego de la misa con ocasión de algunas fiestas, p. ej., Epifanía y Pentecostés. Por regla general se cantaban solamente algunas partes del ordinario: Κύριε, Δόξα, Πιστεύω. En S. Denis se conservó esta rara flor de la cultura monástica hasta la revolución francesa (URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 92s; cf. también las notas en MARTÈNE, 1, 3, 2, 8-10 [I, 281]; DE MOLÉON, 263). Una enumeración de los sacramentarios que contienen aquellos textos del ordinario en griego, véase en L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (París 1886) 103 107 263 398. Este fenómeno se examina más detenidamente en NETZER, *L'introduction de la messe romaine en France*, 214-216 223s.

tro de la actual Francia, como Tours, Corbie, París, Reims, y luego otros en la periferia, como Arlés, Verona, Ratisbona, Fulda o las sedes episcopales de Normandía [80].

PRIMER DOCUMENTO DE LA MISA FRANCORROMANA

El primer documento importante que atestigua la adición de nuevas oraciones al ordinario de la misa romana en el siglo IX es el ya citado manuscrito de Amiéns [81], con el que, en parte, coincide en el siglo X el manuscrito del sacramentario del abad Ratoldo de Corbie († 986) [82] y el sacramentario de Fulda [83].

10. La misa francorromana, punto de partida para la nueva

LAS FUENTES PRINCIPALES

123. De la evolución de las formas litúrgicas en el mundo carolingio resultó a fines del milenio un nuevo modelo del ordinario de la misa, el francorromano, rico de fondo, a la vez que bien definido, y que se impuso pronto en muchas regiones. De ello encontramos documentos en sitios muy distantes del imperio carolingio, para entonces ya desmembrado. Los lugares en donde se hallaron los documentos más importantes de este ordinario, que en seguida se presentó en diversas redacciones y pronto se exportó a Italia [1], eran las

[80] Cf. los datos que da LIETZMANN (*Das Sacramentarium Gregorianum*, pp. XVII-XXVI) o la descripción del manuscrito del sacramentario en LEROQUAIS (I, 1ss) y los manuscritos de los *Ordines* en ANDRIEU (I, especialmente 467ss).

[81] Cf. más arriba, 102.

[82] PL 78, 239-245; cf. l. c., 19. También en MARTÈNE, 1, 4 XI (I, 562-568). Según LEROQUAIS (I, 79), el abad Ratoldo debió adquirir los manuscritos de Arrás. Las oraciones para revestirse están en su mayor parte compuestas en hexámetros.

[83] Editado por G. RICHTER y A SCHÖNFELDER (Fulda 1912). Véase lo que dice BAUMSTARK (*Missale Romanum*, 123s) acerca de la presentación técnica de este sacramentario, del que se han conservado varios ejemplares, todos de la misma ciudad de Fulda, y que se distinguen por sus miniaturas.

[1] De especial interés es el ordinario de la misa de la abadía St. Vicente en el Volturno (Cód. Vat. lat. 6082), del final del siglo XI, notable por sus rúbricas detalladas, que publicó no hace mucho tiempo V. FIALA (véase entre la relación de los libros citados más frecuentemente). Con él está emparentado el *Ordo* del Cód. Chigi, conservado incompletamente, en BONA, *altera app.* (955-964) (MARTENE, 1, 4, XII [I, 568-574]). Igualmente incompleto se ha conservado el *Ordo* en el pontifical del Halinardo, destinado para Langres y regalado en 1036 a una iglesia de Dijón (MARTENE,

sedes episcopales de Séez, en Normandía [2]; Minden, en el Weser (considerada como patria de la *Missa Illyrica*) [3]; los monasterios Gregorienmünster, en Alsacia [4], y San Lorenzo de Lieja [5].

124. Evidentemente, el ordinario de Séez [6] es el que más se acerca a la forma primitiva; razón por la cual podemos juntar todos estos misales en un grupo, al que damos el nombre de Séez. Esto no quiere significar que dicho ordinario represente la forma originaria, porque, en lugar de las apologías que encontramos ya intercaladas en él, aparecen otras en los demás documentos [7]. El original debió de nacer en algún sitio del área francoalemana antes de acabar el milenio, porque al terminar éste nos encontramos con algunos derivados suyos [8].

1, 4, XIV [I, 580-582]). También en el misal de Troyes (en MARTENE, 1. 4, VI [I, 528-534]), nacido hacia mediados del siglo XI; véase G. MORIN en «Revue Béned.», 34 [1922] 288; este *Ordo* llega solamente hasta el ofertorio. Un ejemplo tardío representa el sacramentario de Seckau, nacido por el año 1170, del que KÖCK (17ss 95ss, etcétera) ofrece extractos, y otro, el sacramentario de Boldau, de Hungría, nacido por el año 1195, descrito por RADÓ (31-58).

[2] El ordinario de la misa se encuentra en Migne (PL 78, 245-251; cf. también l. c., 20s) bajo el título *Ex codice Tiliano*, ed. por H. MÉNARD. También en MARTENE (1. 4, XIII [I, 574-580]) con la inscripción equívoca *Ex ms. pontificali Salisburgensi*. Esta inscripción se explica por la circunstancia de que este ordinario de la misa pertenecía a un suplemento que en la segunda mitad del siglo XI fué añadido en Séez a un pontifical oriundo, efectivamente, de Salzburgo (hoy en París, Bibl. Nat., lat. 820); véase ANDRIEU, *Les ordines*, I, 351-355.

[3] Véase 104 con la nota 25.

[4] MARTENE, I, 4, XVI (I, 594-600).

[5] L. c., XV (I, 582-594). Martène se equivoca al derivarlo de Stablo; véase M. COENS, *Analecta Boll.*, 58 (1940) 48ss.

[6] La demostración está en los resultados que se verán abajo al tratar de las diversas partes del ordinario de la misa, especialmente entre las oraciones para vestirse y la preparación para la misa.

[7] También las primeras acciones del lavatorio de las manos y e ponerse las sandalias con sus oraciones correspondientes sólo se e .cuentran (con el orden invertido) en el misal de Lieja y en el Cod. Chigi, que, sin embargo, contienen ampliaciones secundarias; por ejemplo, prescindiendo de las rúbricas, el salmo 25, antepuesto ante el salmo 42, para la ida al altar. Al contrario, la rúbrica correspondiente a la conmixtión, que se ha conservado bien en los misales de Lieja y Gregorienmünster, pero también en la *Missa Illyrica*, en el de Séez se encuentra mutilada; cf. más adelante, II, 44 [12]. Tampoco es del todo originario el rito de la entrada de Séez; cf. 362 con la nota 5.

[8] Según LEROQUAIS (*Les pontificaux*, I, 142), data el pontifical de Halinardo de la segunda mitad o fines del siglo X. Según BROWE (JL 12 [1935] 47, nota 11) coincide con el ordinario de la misa de San Lorenzo de Lieja, casi textualmente otro de Münster, en Westfalia, que pertenece a los siglos X u XI. El origen de la *Missa Illyrica*, en que el esquema de las oraciones se encuentra muy ampliado, se había fijado ya anteriormente en el año 1030, más o menos; cf. más arriba, 104 [25]. BONA (I, 12, 4 [146s]) presenta argumentos

CARACTERÍSTICAS DEL NUEVO TIPO

A las características del ordinario de la misa del grupo Séez pertenece, entre otras, la de haberse introducido en él la recitación de salmos en cuatro sitios. Mientras el sacramentario de Amiéns prevé para antes de ponerse las vestiduras solamente el salmo 50, aquí, junto a la serie completa de oraciones para revestirse [9], se introduce ya un conjunto de oraciones independientes, cuyo núcleo está formado por los salmos 83, 84 y 85, con versículos, y la oración *Aures tuae pietatis*. Además encontramos aquí por vez primera el salmo 42, que se empieza a rezar a la entrada en el templo con la antífona *Introibo ad altare Dei* y termina con la oración *Aufer a nobis*, a la que siguen las fórmulas de la confesión de los pecados en sus diversas redacciones o las apologías, que, por lo menos en la misa solemne, se prolongan por toda la antemisa. Parece que de las apologías sólo aquella en forma de oración sacerdotal, *Omnipotens (sempiterne) Deus, qui me peccatorem*, era parte del conjunto primitivo. Existe, además, en estos misales del grupo Séez, para antes del traslado de los dones al altar, que por otra parte lleva oraciones nuevas, una serie de fórmulas para el ofrecimiento sacerdotal de tipo galicano, *Suscipe Sancta Trinitas*, que ya aparecen en el misal de Amiéns. Al mezclar el agua se reza la fórmula *Deus, qui humanae substantiae*, y la incensación que le sigue va acompañada de todas las oraciones actuales. La oración que se pide a los ministros del altar con el *Orate*, por parte de éstos se prolonga hasta después del *Sanctus*, rezándose en común una serie de salmos apropiados, con lo que ya empieza a desmoronarse el silencio del canon. En la parte de la comunión se encuentran la mayoría de las oraciones actuales [10]. Finalmente, se ponen para el camino de vuelta a la sacristía más salmos, a saber, el cántico de los tres jóvenes, juntamente con el salmo 150 y su conclusión correspondiente, sin que se advierta en ellos ni en los salmos preparatorios señal de que se los considere menos obligatorios que las otras oraciones dentro de la misa.

---

que prueban, según cree él, que el Cód. Chigi es del siglo X; falla, sin embargo, por lo menos la argumentación, tomada de los caracteres longobardos empleados en él; parece que el manuscrito se ha perdido, ya que falta en EBNER, 167. El contenido más bien hace suponer que se ha compuesto hacia la mitad del siglo XI (el rito de la misa solemne, véase más adelante, 262 con la nota 42; el *Confiteor*, véase 372 [7].

[9] Las oraciones son distintas de las del sacramentario de Amiéns (véase 102 con la nota 15), de las que derivan las fórmulas actuales.

[10] A saber: *Domine Iesu Christe, Fili; Perceptio; Panem caelestem; Quid retribuam;* el orden, sin embargo, es distinto. La *Missa Illyrica* contiene también la oración por la paz, las fórmulas de la *sumptio* y el *Quod ore*.

Pasa a Italia

125. Como se ve, no son pocos los elementos que en este ordinario del siglo XI, oriundo del área francoalemana, hallamos idénticos con los actuales; la razón es la siguiente.

Este modelo, apenas aparecido en el imperio francoalemán, pasó a Italia, donde ejerció una influencia decisiva sobre la futura evolución. Y no son solamente las oraciones que se han conservado hasta la actualidad, sino muchas otras desaparecidas las que encontramos en algunos misales italianos del siglo XI o XII [11]. El salmo 42 con su oración y las oraciones de la incensación se repiten desde entonces en casi todos los misales italianos. Y si no reproducen el texto entero de este ordinario, como es el caso en el misal de San Vicente en el Volturno y del cód. Chigi [12], por lo menos contienen su mayor parte con ampliaciones más o menos notables. Entre estos misales existen dos del siglo XI que parecen proceder del centro benedictino de la Camáldula [13], uno algo más reciente de Montecasino [14], otro, también benedictino, de la región de Verona [15], más el sacramentario de Módena [16], terminado antes del 1174, y, finalmente, dos pontificales de los siglos XI y XII [17].

La misa francorromana se impone en Roma

126. Estos datos nos revelan un hecho de importancia decisiva en la historia de la liturgia romana posterior. A mediados del siglo X empezó masivamente el reflujo desde territorio francoalemán, en dirección Italia y Roma, de la liturgia

---

[11] Además de otros textos que aparecen ya en ordinarios más antiguos, en parte ya en el sacramentario de Amiéns, pertenece a éstos la oración mencionada *Omnipotens Deus qui me peccatorem*, que sigue al *Aufer a nobis*; la fórmula del ósculo del evangeliario: *Pax Christi quam nobis*; las palabras con las que el diácono entrega el cáliz: *Immola Deo*; la fórmula para la oración del cáliz: *Domine Iesu Christi qui in cruce*; la fórmula para la bendición de ambos dones: *In nomine D. N. I. C. sit sacrificium*; los salmos después del *Sanctus*; en la comunión, la fórmula *Communicatio et confirmatio*; la fórmula *Meritis*, que sigue el *Placeat*. Otra oración con carácter de apología *Fac me quaeso* falta en el texto de Séez, pero está en la mayor parte de los demás documentos, cerca de la oración *Aures*. Las fuentes para todas estas oraciones pueden encontrarse por medio de los índices, que remitirán a la explicación que se da en el tratado II.

[12] Cf. más arriba la nota 1.

[13] Ebner, 297ss 300ss.

[14] L. c., 309ss. El *Ordo* empieza solamente con el *Kyrie*.

[15] L. c., 306s.

[16] Muratori, I, 86-95; cf. Ebner, 97s.

[17] Ebner, 311ss 327ff. Cf. un misal de los siglos XII-XIII (Ebner, 221ss).

romana, transformada profundamente y amplificada mientras tanto en el sector francoalemán, y con esto la substitución incluso en el centro de la cristiandad de las formas originales por las galicanizadas. Fué entonces cuando llegó a Lucca y a Roma el pontifical romanoalemán, nacido hacia 950 en Maguncia, según se desprende de los manuscritos copiados por entonces en ambas ciudades, llegando por este camino a ser la base del actual pontifical romano [18]. Este libro se introduciría en Italia con ocasión de los repetidos viajes a Roma del emperador Otón el Grande, en cuyo séquito iban numerosos clérigos alemanes [19]. Los ejemplares más antiguos de este pontifical [20] contienen también el llamado *Ordo Romanus* VI, que representa el ordinario de una misa episcopal, muy parecida ya al nuestro por su procedencia y contenido [21]. Anteriormente habían penetrado ya en Roma algunas costumbres nuevas [22], procedentes del Norte. Otras siguieron más tarde, a medida que libros litúrgicos del Norte fueron substituyendo los propios, reemplazando de este modo los usos vigentes.

DECADENCIA DE ROMA

127. Tal substitución, por desgracia, no fué difícil entonces. Incluso desde el punto de vista litúrgico, el siglo x fué en Roma una época de decadencia y anarquía. Parece que por entonces apenas se compusieron nuevos manuscritos litúrgicos en Roma [23]. En cambio, reinaba una gran actividad en las celdas de los copistas de los países del norte de los Alpes; sobre todo florecía el arte de la miniatura en los conventos alemanes [24]. Es significativo que el papa Gregorio V hiciera en 998 con el monasterio de Reichenau un contrato, por el que éste, en pago de ciertos privilegios con ocasión de la consagración de su abad, debía entregar, entre otras cosas,

---

[18] ANDRIEU, *Les ordines*, I, 511ss.

[19] KLAUSER (*Die liturgiegeschichtlichen Austauschbeziehungen*: «Hist. Jahrbuch» [1931] 186s) saca la consecuencia de que fué en los años 962-964, cuando Otón I estuvo en Roma, en los que se debió realizar el paso decisivo a la liturgia franco-alemana. Esto valdrá en primer lugar para los ritos contenidos en el pontifical romano.

[20] El manuscrito de Lucca, escrito probablemente en los años 962-964 (ANDRIEU, *Les ordines*, I, 156ss), así como dos manuscritos de Montecasino y Roma-Vallicellana, derivados de un modelo escrito por el año 1000 (l. c., 176s 199).

[21] Antes de salir de la sacristía, el clero reza *VII psalmos*, lo cual se prevé también dos veces, de un modo semejante, en la *Missa Illyrica*; después del *Orate pro me* se dicen los salmos graduales (*Ordo Rom. VI*, n. 1-10: PL 78, 989C 993B).

[22] KLAUSER, 183s.

[23] KLAUSER, 183.

[24] U. BERLIÈRE, *L'ordre monastique des origines au XIIe siècle* (París 1924) 150.

cada vez un sacramentario [25]. Naturalmente que se trataría de un libro de los que se utilizaban en esta región [26].

INTERVENCIÓN BENEDICTINA

128. Para especificar más, debieron de ser varios los caminos por donde el misal transformado en el mundo carolingio pasó a Italia con el nuevo ordinario de la misa. Si en el caso arriba mencionado es evidente el camino directo del monasterio alemán a Roma, en otros casos la transmisión debió de realizarse por etapas, de monasterio en monasterio. En los ejemplos mencionados de los sitios en territorio italiano, donde aparece claramente el nuevo ordinario de la misa, salta a la vista la gran participación benedictina; y benedictino es también el cód. Chigi, uno de los primeros documentos [27]. Esto trae a la memoria el hecho de que la reforma de Cluny se extendió muy pronto también a Italia. El abad Odón († 942) consiguió en los últimos años de su vida que se sumase a la reforma cluniacense una serie de monasterios de Roma y alrededores, además de Montecasino [28]. El abad Odilo se puso en Ravena, por el año 1000, en comunicación con San Romualdo, fundador de los camaldulenses [29]. Recuérdese que se han encontrado en aquella región dos misales del nuevo ordinario. Por otra parte, en la Francia del siglo X la influencia de Cluny era lo suficientemente amplia como para ponerse en contacto en algunos puntos con centros eclesiásticos que usaban y propagaban [30] el nuevo ordinario, si no es que éste había nacido dentro de la misma reforma de Cluny [31].

---

[25] A. BRACKMANN, *Germania pontificia*, II, 1 (Berlín 1923) 152; ANDRIEU 515s.

[26] ANDRIEU (516, nota 1) llama la atención sobre el hecho de que en los siglos XI y XII se usaban en la capilla papal misales que, según las costumbres fuera de Roma, ponían en el canon, al lado del nombre del papa, también el del obispo: *una cum formulo tuo papa nostro N. et antistite nostro N.*

[27] BONA, l. c. (955).

[28] E. SACKUR, *Die Cluniacenser*, I (Halle 1892) 93-114.

[29] SACKUR, I, 346-349.

[30] A fines del primer milenio, la reforma ya se había extendido a Dijón. El año 1036 llegó al convento reformado de Saint Bénigne, en Dijón, el pontifical de Halinardo, arriba mencionado (en la nota 8).

[31] El abad Guillermo, formado en Cluny, se hizo en 1001 cargo del monasterio de Fécamp, que desde entonces, sobre todo por su escuela, se convirtió en un centro de reforma no solamente para los conventos, sino también para el clero secular de Normandía (SACKUR, II [Halle 1894] 44-48; G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, II [Paderborn 1926] 185 213s). Con tal centro en Normandía como origen del nuevo ordinario, se explicaría más fácilmente su propagación por las catedrales y abadías. No será casualidad que la pequeña ciudad normanda de Séez fuera el lugar de procedencia del documento más antiguo. En Normandía escribió también cincuenta años más tarde, es decir, en una época en

INFLUENCIAS POLÍTICAS

129. Factor principal, aunque indirecto, de la victoria definitiva de la nueva modalidad de la liturgia romana y su ordinario de la misa en el mismo centro de la cristiandad, fué la influencia política de los emperadores romanoalemanes, que desde Otón el Grande ejercieron un influjo cada día mayor sobre la vida eclesiástica de Roma e Italia, colocando repetidas veces candidatos propios en los puestos más importantes de la jerarquía italiana. En un caso concreto consta hasta de una intervención directa sobre la liturgia de Roma de un emperador alemán, cuando Enrique II, con motivo de su coronación en 1014, sugirió al papa la conveniencia de cantar también en Roma el *Credo* en la misa, como era ya costumbre antigua en su imperio.

De este modo se restituyó por segunda vez la unidad litúrgica en Occidente, pero esta vez no se acomodaron las hijas a la madre, sino que la madre tuvo que doblegarse a la voluntad de las hijas, que para entonces no sólo habían crecido, sino que también se habían hecho algo independientes. En las nuevas ampliaciones ya no encontraremos la clásica claridad de las antiguas formas, porque las fuerzas que hubieran podido infundirles el espíritu antiguo habían dejado de existir.

MÚLTIPLES TIPOS

130. En realidad, este nuevo ordinario de la misa, venido del Norte, no fué más que un modelo entre muchos. En él se proponían modelos intuitivos de los nuevos elementos litúrgicos, a tono con las tendencias religiosas de la época, pero sin que se impusieran con eficacia obligatoria. Tales modelos, por principio, dependían de la voluntad de las autoridades locales o regionales. Más aún, cada sacerdote tenía el derecho de cambiar o aumentar aquellas oraciones que se decían en voz baja, y que formaban la parte principal de los nuevos elementos, por considerarse la expresión de una devoción privada. Incluso algunas ceremonias más pequeñas, sobre todo en la misa privada, admitían diversas interpretaciones; por ejemplo, la manera de preparar el cáliz y el momento en que se podía hacerlo dentro de la misa, ya que las rúbricas se referían a la misa solemne, donde se disponía de abundancia de ministros. Por eso, durante toda la baja

que la literatura litúrgica era todavía muy escasa, JUAN DE AVRANCHES su comentario De *officiis ecclesiasticis*.—Setenta años más tarde encontramos otra vez a los monjes de Cluny, ahora en la cumbre de su influencia política y eclesiástica (papa Gregorio VII y Hugo de Cluny), como propagadores del rito romano modificado; esta vez se trata de su introducción en España, en substitución del rito mozárabe. Cf. más arriba, 59 con la nota 18.—*(N. del T.)*

Edad Media encontramos en todos aquellos elementos de la liturgia que, por no provenir de los sacramentarios romanos, carecían de normas fijas, una gran variedad no sólo entre los distintos países, sino aun entre las iglesias y hasta entre los misales de una misma iglesia. Así, se comprende que en los misales manuscritos de la segunda mitad de la Edad Media, que se cuentan a millares, sean raros los casos en que coincidan los manuscritos, al punto de que la copia posterior no añada o quite o cambie conscientemente ninguna oración o rúbrica.

Las fórmulas cortas

131. Llama la atención durante toda la Edad Media la variedad en la redacción de muchas oraciones, sobre todo de las más breves. Cuanto más corta la fórmula, tanto más distinta entre sí son sus variantes. Las fórmulas que acompañan la distribución de la comunión o las otras del ofrecimiento de la hostia y del cáliz, o también el *Suscipiat*, difícilmente se pueden reducir a un texto primitivo único. Aquí aparece una expresión desarrollada hasta el límite; allí, reforzada o enriquecida con nuevos sentimientos o cambiada o suprimida. Todo esto obedece de seguro a que tales textos no se transmitían por escrito, sino oralmente, y se decían de memoria, hasta que al fin alguna circunstancia especial hizo que fueran fijados por escrito. En muchos misales no existían o se ponían únicamente como apéndice; pues estaban en la frontera entre la oración oficial y la privada. A veces ni siquiera se tenía reparo en intercalar en el curso de la misa oraciones francamente privadas, como lo hizo aquel obispo Gondulfo de Rochester, del siglo XII, que en su segunda misa, que diariamente decía en presencia de sólo sus monjes, después del evangelio se sentaba y, mientras los niños cantores salmodiaban el ofertorio, se entregaba totalmente a su devoción privada entre sollozos y lágrimas [22].

La dirección estaba en manos de las metrópolis [23]. Ello explica el que no impidieran que en casos particulares se volviese insistentemente a adoptar libros, y con ellos usos rituales, de otras provincias eclesiásticas, cuando no era fácil

[22] Berlière, *L'ascèse bénédictine*, 153s.

[23] En este sentido hay varios decretos de sínodos de los siglos V-VII, de los que algunos han pasado a formar parte de las colecciones medievales del Derecho canónico; cf. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 149. 296; cf. también el sínodo V de Arlés (554), can. 1 (Hardouin, III, 328 B). Burcardo de Worms (*Decretum*, III, 66: PL 140, 687) pide igualmente: *ut institutiones missarum sicut in metropolitana ecclesia fiunt, ita... in omnibus comprovincialibus ecclesiis... serventur.* Este principio se formula todavía hacia fines de la Edad Media por Gabriel Biel († 1495), *Canonis expositio*, lect. 80.

obtener a las inmediatas los libros de la propia metrópoli. Tampoco les preocupaba mucho que en la misma iglesia hubiera cierta diversidad de costumbres. Durante toda la Edad Media corría como proverbio, o repetido textualmente [34] o sólo en cuanto a su idea [35], la frase de San Gregorio: *In una fide nil officit Ecclesiae consuetudo diversa* [36].

LAS LITURGIAS MONÁSTICAS; CLUNY

132. Los monasterios fueron los primeros en iniciar un orden más uniforme. Las *costumbres* de los grandes conventos reformados, que sobre todo a partir del siglo XI intentan fijarse por escrito, contienen abundantes prescripciones para el culto, y entre ellas con frecuencia la reglamentación detallada del ordinario de la misa. Este es el caso del costumbrero de Cluny, redactado a mediados del siglo XI por el monje Bernardo [37] y reformado más ordenadamente hacia 1080 por el monje Udalrico [38]. Se puso especial cuidado en determinar todo lo que se refería a la Eucaristía, desde la presentación del pan hasta las abluciones después de la comunión, para lo cual se añadió una serie de nuevas disposiciones [39].

---

[34] *Liber officiorum* de Tréveris (s. XI; en FRANZ, *Die Messe*, 374); SAN ANSELMO, *Ad Waleranni querelas*, c. 1: PL 158, 552 D; BERNARDO DE WAGING († 1472; en FRANZ 571).

[35] FULBERT DE CHARTRES († 1029), *Ep.* 3: PL 141, 192 D.

[36] SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* I, 43: PL 77, 497. Concuerda con este principio del gran papa la norma de amplias miras que se encuentra en una carta a San Agustín que se le atribuye (*Ep.* XI 64, 3: PL 77, 1187). En ella le dió el consejo de tomar de las costumbres de varias iglesias que en su viaje por Galia había visitado lo que le pareciese mejor para introducirlo en Inglaterra. Según S. BRECHTER (*Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Gr.* [Münster 1941] 13-111), esta carta no es auténtica.

[37] BERNARDI, *Ordo Cluniacensis* (HERRGOTT, *Vetus disciplina monastica*, 133-364).

[38] UDALRICI *Consuetudines Cluniacenses*: PL 149, 635-778. Una transformación de estas costumbres la tenemos en las *Constitutiones Hirsaugienses*, del abad GUILLERMO DE HIRSAU († 1091): PL 150, 927-1146. Antes que en el mismo Cluny, sus costumbres se fijaron por escrito en los monasterios reformados por Cluny. Hay que mencionar especialmente las *Consuetudines* de Farfa (PL 150, 1193-1300, [ALBERS, I, 1-206]), cuyo primer manuscrito del año 1040 contiene ya adaptaciones locales. Véase un resumen de las complicadas relaciones de dependencia de las diversas *Consuetudines* en P. VOLK, *Der liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters*, páginas XIII-XXI; E. TOMEK, *Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jh.*, I, Die Frühreform (Viena 1910) 173ss.

[39] TOMEK, 184-232, da un resumen con comentario de las disposiciones litúrgicas de Udalrico. Véase también la exposición de G. DE VALOUS (*Le Monachisme Clunisien*, I [París 1935] 327-372), que se basa en la comparación de todas las fuentes.

Cistercienses

Las nuevas ramas del árbol benedictino fijaron bien pronto para sus iglesias las formas particulares de su liturgia, entre las que debemos contar las prescripciones particulares que regulan el ordinario de la misa, mantenidas con pocos cambios en tiempos posteriores. Influyó en su formación primitiva, al igual que en casos semejantes, la tradición local de las diócesis a que pertenecía la casa madre. No otro fué el caso de los cistercienses, cuyo rito quedó fijado algo después del año 1119 en el *Liber usuum* [40], donde se pueden reconocer en una gran parte las costumbres de Chalons-sur-Saône. El rito cisterciense, tanto en sus cantos como en la decoración de las iglesias, aspiraba a la mayor sencillez posible, en contraste manifiesto con Cluny. Llama la atención con sus ceremonias particulares, que se abandonaron el año 1618, menos en Castilla [41], el que solamente el prefacio y el canon se recen en el centro del altar, mientras que el *Gloria* y el *Dominus vobiscum* se dijeran en el lado de la epístola, lo mismo que el *Credo* y la secreta en el del evangelio.

Cartujos

133. La liturgia de los cartujos se resume en los *Statuta antiqua*, redactados un poco antes del año 1259 [42], aunque en lo esencial pertenece al siglo XII [43]. Su dependencia del rito de Lyón se explica por la patria saboyana de la primera cartuja. Tiene un color marcadamente arcaico el ordinario de su misa, que sigue en vigor aun en nuestros días. La misa termina todavía hoy con el *Ite, missa est.*

---

[40] Texto crítico en PH. GUIGNARD, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne* (Dijón 1878); H. SÉJALON, *Nomasticon cisterciense seu antiquioris ordinis consuetudines* (Solesmes 1892). Uso el texto de Migne, que poco difiere en la parte litúrgica (I y II: PL 166, 1421-1442). R. TRILHE, *Cîteaux (Liturgie de l'ordre de)*: DACL 3, 1787-1811; F. SCHNEIDER, *Vom alten Missritus des Cistercienser Ordens*: «Cistercienser-Chronik», 37 (1925) 145-152, con 30 continuaciones hasta 40 (1928) 77-90, donde se encuentra también un resumen; edición francesa, ligeramente cambiada: *L'ancienne messe cistercienne* (Tilburg 1929).

[41] B. KAUL, *Auf den Spuren des alten Cistercienserritus in Spanien*: «Cist. Chr.» 54 (1947) 226-235; 55 (1948) 218-232.

[42] El capítulo (I, 43) *De officio sacerdotis, diaconi et subdiaconi*: MARTENE, 1, 4, XXV (I, 631-635).

[43] A. DEGAND, *Chartreux (Liturgie des)*: DACL 3 (1913) 1045-1071.

PREMONSTRATENSES

134. La liturgia de los premonstratenses se configura igualmente en el siglo XII [44]. Al contrario del rito de los cistercienses y dominicos, el premonstratense, en su forma arcaica definida por el *Liber ordinarius*, vino sufriendo con el correr del tiempo diversas acomodaciones, hasta que en el siglo XVII fué substituido por el del misal de San Pío V.

DOMINICOS

135. En un grado mucho mayor aún que en las órdenes antiguas, cuya vida se atenía al principio de la *stabilitas loci*, debió sentirse la necesidad de unificar la liturgia entre las órdenes mendicantes del siglo XIII. En los dominicos tuvo lugar una primera unificación del misal ya antes del año 1244; la definitiva, sin embargo, se hizo por el *Ordinarium iuxta ritum sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* [45], redactado durante el generalato de Humberto de Romans y entró en vigencia en 1256 [46]. Este *Ordinarium* alcanzó una gran importancia aun fuera de la orden por la meticulosidad con que se describen en él las ceremonias de la misa, dedicando incluso un capítulo especial a la misa privada. Diversas agrupaciones monásticas adoptaron el rito dominico; por ejemplo, la Orden de los Caballeros Teutónicos. El rito de la misa del *Liber ordinarius* del monasterio benedictino de Santiago de Lieja, que a su vez sirvió de pauta a otros, no es sino un ligero arreglo del dominico [47]. Dígase lo mismo del que los carmelitas codificaron en el capítulo general de 1312 [48], y que todavía

[44] PL. F. LEFEVRE, *L'Ordinaire de Prémontré d'après des mss. du XIIe et du XIIIe siècle* (Lovaina 1941); M. VAN WAEFELGHEM, *Le Liber ordinarius d'après un ms. du XIIIe-XIVe siècle* (Lovaina 1913). A continuación cito, cuando no se trata de variantes, esta edición, porque va acompañada de un comentario extenso, que contiene datos sobre el empleo posterior de este rito. Cf. todavía B. LUYKX, *Essai sur les sources de l'Ordo missae Prémontré*: «Analecta Praemonstratensia», 22-23 (1946-47) 35-90.

[45] Recientemente editado por F. GUERRINI (Roma 1921). Las disposiciones sobre la misa conventual, véanse en LEGG *(Tracts*, 73-87); con más detalles, pp. 87-96, que se basa en un manuscrito inglés del siglo XIII.

[46] M. H. LAVOCAT, *La liturgie dominicaine*: «Liturgia», ed. por Aigrain (París 1935) 860-864; del orden litúrgico anterior a Humberto se trata en G. G. SÖLCH, *Hugo von S. Cher O. P. und die Anfänge der Dominikanerliturgie* (Colonia 1938).

[47] P. VOLK, *Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters* (Münster 1923). La cuestión de la dependencia se trata en la página LXXII.

[48] B. ZIMMERMANN, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka*: «Bibliothèque Liturgique», 13 (París 1910); ID., *Carmes (Liturgie de l'ordre des)*: DACL 2 (1910) 2166-2175.

observan los carmelitas calzados. La misa dominica, en algunos puntos, por ejemplo, en la forma primitiva de las oraciones ante las gradas, conserva un carácter antiguo, mientras en otros avanza atrevidamente. Así aparecen suprimidas por vez primera todas las repeticiones en el gradual; surge aquí por vez primera el rito de las abluciones como se usan hoy día, y el evangelio de San Juan al final de la misa. Los momentos dramáticos están visiblemente subrayados por el extender de los brazos después de la consagración y las cruces sobre el cáliz al final del canon.

Franciscanos: el «Missale sec. usum Rom. Curiae»

136. De más resonancia en la historia de la liturgia fué el influjo ejercido por una medida tomada por otra orden mendicante, los franciscanos. Después de seguir al principio sencillamente las costumbres de la región en que había nacido la orden, un poco más tarde, entre las diversas formas de la liturgia que encontraban en las regiones en que habían desplegado sus actividades, adoptaron los franciscanos definitivamente como liturgia propia la del *Missale secundum usum romanae curiae.*

La curia papal, que por aquella época había llegado a constituir una comunidad de importancia, entre las diversas modalidades de la liturgia metropolitana, especialmente a diferencia de las basílicas patriarcales, formó, al parecer, bajo Inocencio III, un determinado tipo de misal [49], que en su calendario contenía, entre otras particularidades, a los papas antiguos, y cuyo ordinario de la misa se caracterizaba por su predilección por la sencillez [50], ajustándose a las circunstancias del continuo moverse de la curia papal en aquella época. Quedaron excluídas casi por completo las nuevas amplificaciones, los múltiples saludos, bendiciones, versículos y oraciones privadas que encontramos en los misales de los países del Norte, sobre todo al ofertorio y a la comunión. Es más, en algunos puntos de la misa se nota en ediciones pos-

---

[49] M. Andrieu, *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIIIe siècle*: «Miscellanea Ehrle», II (Roma 1924) 348-376; Baumstark, *Missale Romanum*, 144-148. Según él, el ordinario para el culto de la capilla papal fué compuesto ya bajo Inocencio III, aunque sólo más tarde aparece. Se trata, sin embargo, de un ordinario que es bastante diferente del que se supone en la obra de Inocencio III *De sacro altaris mysterio*, que escribió antes de su elección (1198); Batiffol, *Leçons*, 6.

[50] *Ordo et Canon missae* (Cód. Vat. Ottobon. lat. 356; hacia 1290), ed. por J. Brinktrine: «Eph. Liturg.», 51 (1937) 198-209; en resumen (del mismo manuscrito) también en Ebner, 347s.

teriores una simplificación progresiva[51]. Sobre todo, sin embargo, se da en este ordinario de la misa el paso del sacramentario al misal completo, del que en seguida nos hemos de ocupar.

Tal fué el ordinario de la misa que los hijos de San Francisco adoptaron como suyo, sin renunciar por ello a una acomodación personal, según costumbre general de aquella época[52]. Las modificaciones, sin embargo, fueron de tal naturaleza, que desde entonces el misal de los franciscanos y el *Missale secundum consuetudinem romanae curiae,* llamado brevemente *Missale romanum,* son casi idénticos[53]. Los frailes andantes de San Francisco llevaron este tipo de misal por todo el mundo, haciendo que fuera el misal más usado en la cristiandad[54], y con la invención de la imprenta se impuso en toda la Iglesia latina[55]. Por esto sirvió luego de base para la reforma de Pío V.

LYÓN, SARUM

137. Entre los ritos particulares formados en las diversas iglesias durante la baja Edad Media merece especial mención el culto solemne pontifical de las catedrales. Sobre ellos nos informan los ordinarios de estas catedrales, principalmente los de las francesas[56]. En cambio, raras veces se llegó a fijar por escrito la liturgia de las misas no pontificales, y parece que ni siquiera pensaron en una unificación rigurosa de los

---

[51] En el ordinario de la misa del *Ordo Rom. XIV* (hacia 1311), que representa una ampliación del ordinario de Inocencio III (confróntese nota 49), ya no existe la oración para desplegar el corporal *(In tuo conspectu),* contenida todavía en el ordinario de 1290 (n. 71: PL 78, 1186 C).

[52] Cf. A. VAN DIJK, *Il carattere della correzione liturgica de Fra Aimone da Faversham, O. F. M.:* «Eph. Liturg.», 59 (1945) 177-223.

[53] Por cierto, también otras órdenes siguieron el ejemplo de los franciscanos. EBNER, 251, registra un *Missale fratrum ordines S. Augustini sec. consuet. Rom. curiae* (del año 1314) y un *Missale fratrum servorum S. Mariae sec. consuet. Rom. curiae* (s. XIV).

[54] EBNER anota en los índices (p. 479) s. v. *Missale Romanum (M. sec. consuet. Rom. curiae),* solamente de bibliotecas italianas, 33 sitios en que se hallaron manuscritos; bajo la palabra *Minorirem-Missale (Missale fratrum minorum sec. consuet. Rom. Curiae)* (p. 478), 18 sitios más. El número de misales es, sin duda, mucho mayor; cf. EBNER, 22, nota 1.

[55] BAUMSTARK, *Missale Romanum,* 149. Complementos de importancia ofrece R. MENTH, O. F. M., *Ein Missale Romanum von 1481:* «Franzisk. Studien», 20 (1933) 89-129; según este autor, entre los años 1474 y 1570 se han publicado, sobre todo en Francia e Italia, más de 320 reimpresiones del *Missale Romanum.* Véase en R. LIPPE, *Missale Romanum,* 1474, dos tomos: HBS 17, 33 (Londres 1899); 1907 una reimpresión de la edición que apareció en Milán el año 1474, comparada con reimpresiones posteriores.

[56] Véase, por ejemplo, en Martène los extractos de ordinarios de Laón, Soissons, Bayeux, Chalons-sur-Saône.

misales. La tradición local y la misma práctica bastaban para orientarse. Con todo, algunas metrópolis se separan de este modo de proceder general, como, por ejemplo, la Iglesia de Lyón, que formó su rito propio, muy característico, y, con algunas variaciones, lo ha conservado hasta la actualidad [57].

138. También Inglaterra, cuya vida eclesiástica y litúrgica a partir de Guillermo el Conquistador era un reflejo de la Normandía, creó el rito de Salisbury o Sarum, con una reglamentación detallada del culto en general, y especialmente de la misa, que se consideró como obligatorio no sólo para gran parte de la Iglesia anglosajona, sino aun para otros muchos sitios del continente. En lo esencial perduró hasta la Reforma [58].

Influencia del «Micrologus»

139. Parece que, hablando de un modo general, no logró imponerse el reglamentar y vigilar la liturgia por diócesis o provincias eclesiásticas. Al menos en los países de lengua alemana, mayor influencia que los decretos, tuvieron en la evolución y unificación los escritos de un liturgista, Bernoldo de Constanza con su *Micrologus* [59], compuesto hacia 1085 en defensa de la reforma eclesiástica de Gregorio VII. El autor, que estuvo repetidas veces en Italia, incorporó a su breve y sobrio comentario sobre la misa, en un capítulo especial (c. 23), el texto del ordinario de la misa, según le pareció a él, más acertado. Mientras que incluye en el ordinario los salmos de la preparación y el cántico de los tres jóvenes, con las oraciones al final, por lo que se refiere a la admisión de las nuevas oraciones dentro de la misa, se deja guiar por un criterio severo. Por ejemplo, faltan en el ofertorio las dos oraciones del ofrecimiento de la hostia y el cáliz. Entre el *Agnus Dei* y la comunión ha acogido solamente una oración

[57] B. Buenner, *L'ancienne liturgie romaine. Le rite lyonnais* (Lyón 1934). Cf. las observaciones de Th. Klauser: JL 14 (1938) 455-458.

[58] Véase el ordinario de Sarum, según una redacción más antigua (s. xiii) y otra más reciente (s. xiv), en Legg, *Tracts*: HBS 27. Otros documentos de la baja Edad Media véanse en Martène y en W. Maskell, *The ancient liturgy of the church of England*, 3.ª ed. [Oxford 1882]; en esta última obra están reproducidos también, en columnas paralelas, los ordinarios de Hereford y de York. Un resumen de las principales particularidades del rito de la misa de Sarum se halla en Fortescue, *The mass*, 202-205. Existen también dos ediciones enteras, más recientes, del misal de Sarum; la más reciente es de J. W. Legg (*The Sarum missal edited from three early manuscripts* [Oxford 1916]). Acerca de los manuscritos del misal de Sarum que antes del año 1472 llegaron a España y de su influencia, véase Ferreres, p. xciii 72, nota c.

[59] Bernoldo, *Micrologus*: PL 151, 977-1022. Acerca de la cuestión de si Bernoldo es su autor, cf. Franz, 414.

nueva, el *Domine Iesu Christe Fili*. Bernoldo insiste en que no se permita añadir nada en el canon, ni siquiera la inclusión de nuevos santos (c. 12).

De este modo se seleccionó de la exuberancia de nuevas oraciones por lo menos un núcleo determinado de ellas, que habría de servir de base para la evolución posterior en Alemania [60]. Hacia el año 1100, impusieron los obispos de Hungría por un decreto el ordinario del *Micrologus* [61].

JUAN DE AVRANCHES

140. Importancia parecida, aunque no la misma difusión, alcanzó en Francia la exposición de la misa, breve y predominantemente rubricista, que el obispo Juan de Avranches († 1079) presentó en su comentario de la liturgia [62].

11. La misa en la época del gótico

UNA NUEVA ÉPOCA

141. Con razón se ha dicho que el gótico no fué solamente un estilo arquitectónico, sino todo un estilo de vida. Hasta ese momento los pueblos jóvenes nórdicos se habían sometido dócilmente a las enseñanzas de la cultura antigua. Esto se refleja en el período románico, en el que las leyes y la disciplina imprimen su sello como expresión vital. Con la inauguración de las fuerzas nacientes se advierte generalizado el deseo de romper los antiguos moldes y buscar nuevas formas. Lo individual y subjetivo, la propia visión y modo de sentir, la propia iniciativa y el propio valor, suben ahora al primer plano con una aguda acentuación de lo concreto y realista, aunque simultáneamente se da una pluralidad de formas que con trabajo se mantienen unidas y apretadas en el nuevo afán del orden propio. Este espíritu nuevo invade el sector litúrgico [1], abriendo surco profundo en el ordinario de la misa. Ya hemos hablado de la pluralidad de formas que pululan al comenzar el segundo milenio y también del afán

[60] Cf. FRANZ, 415s.
[61] D. KNIEWALD, «Eph. Liturg.», 54 (1940) 221. Es significativo que el manuscrito que presenta el sacramentario más antiguo de Hungría (ss. XII-XIII) contiene también el ordinario del *Micrologus;* véase C. MOHLBERG, «Eph. Liturg.», 41 (1927) 67s; RADÓ, 31-36.
[62] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 27-62.

[1] Cf. A. L. MAYER, *Die Liturgie und der Geist der Gotik;* JL 6 (1926) 68-97.

de codificar esas nuevas formas. Un paralelismo de este fenómeno lo encontramos en la exuberancia de las sumas teológicas y en los terrenos del material científico que surgen contemporáneamente a las atrevidas construcciones de las catedrales góticas.

Espíritu comunitario de la época anterior

142. Por lo menos hasta el siglo XI, la comunidad siguió ejerciendo todavía un manifiesto influjo en la vida eclesiástica y en la liturgia. Junto a los cabildos catedralicios existían en toda ciudad de alguna importancia, y con frecuencia también en el campo, las colegiatas, en las que los clérigos, bajo la dirección de un preboste o abad, hacían vida común. Comparados con los clérigos de las colegiatas, los clérigos que servían a los señores en las iglesias propias de las fincas significaban muy poco, sobre todo por faltarles generalmente una sólida formación superior. Característica de las colegiatas, y en general de las iglesias románicas, es el amplio presbiterio con la sillería para clérigos, que ya no se colocan en semicírculo en torno al altar, sino en filas paralelas a ambos lados entre el altar y la nave. El culto divino culmina en la misa conventual diaria que se celebra como coronación del oficio, lo mismo en los conventos con asistencia de toda la comunidad. En los ordinarios de la misa y en las rúbricas de los libros litúrgicos apenas si se trata de otra cosa que de este culto en común; en él aparece el celebrante casi siempre acompañado de diácono y subdiácono, aunque no se desconoce la celebración privada. Es, pues, lo normal que intervengan en el culto varios ministros. El sacerdote usa el sacramentario, mientras que el leccionario y antifonario quedan para el uso de aquellos a quienes están confiadas las lecciones y el canto. Así duran las cosas, poco más o menos, hasta entrado el siglo XII.

Los misales

143. Por este tiempo se abre camino una nueva reforma de los libros litúrgicos, que trae consigo el que el sacerdote se encargue también del papel de lector y coro, concediéndole el que pueda cumplir con sus funciones independiente de ministros. Es un modo de manifestarse aún en la liturgia el aflojamiento de los vínculos del individuo con la comunidad. Por entonces decaen también las constituciones de las colegiatas, abandonadas por la tendencia a obtener prebendas personales que faciliten el mantenimiento de casa propia. En el siglo XIII, el misal completo se impone en absoluto sobre el

sacramentario [2]. Precursores de este nuevo orden fueron en algún modo las muchas oraciones en voz baja que, como hemos visto, aparecen a partir de la nona centuria en algunos sitios, y que se generalizan en el siglo XI.

PRECURSORES DEL MISAL

Como casos aislados encontramos ya en la alta Edad Media, sobre todo entre los monjes, libros de misa para el uso del celebrante que contienen las lecciones, de modo que, al utilizar estos libros, se podía prescindir del lector [3]. Seguramente se trataba de facilitar el empleo a los monjes que hacían frecuentes viajes, como lo sugiere el tamaño reducido del misal de Bobbio. También los sacramentarios antiguos de la Iglesia milanesa contienen generalmente las lecciones [4]. A partir del siglo IX fueron apareciendo en diversos sitios sacramentarios que insertaban a modo de apéndice cierto número de misas con lecciones y, a veces, también con cantos, en su mayor parte misas comunes y *missae diversae*, es decir, misas votivas, incluídas las de difuntos, que de este modo se destacaban de las demás [5]. En efecto, las misas votivas y de difuntos eran las que se destinaban en primer lugar a la intención de personas o familias particulares, y que sobre todo cuando se decían varias seguidas, se celebraban en la forma sencilla sin el lector, que, por lo demás, solía intervenir todavía en aquella época.

144. A partir del siglo IX se dan con la misma frecuencia casos de que se incluyan en los sacramentarios, además, los textos de los cantos, muchas veces apuntando en el margen únicamente las palabras iniciales, lo que bastaba en aquella época, tan conocedora de los salmos [6]. Otras veces se juntan el antifonario y el sacramentario encuadernados en

---

[2] EBNER, 359-363; BAUMSTARK, *Missale Romanum* 132-143.

[3] Véase el misal de Bobbio (s. VII), y como ejemplo más antiguo de un sacramentario que contiene lecciones, los palimpsestos del cód. 271 de Montecasino (s. VII), ed. A. DOLD, *Vom Sakramentar, Comes und Capitulare zum Missale*: «Texte u. Arbeiten», 34 (Beuron 1943).

[4] Véanse los ejemplos a partir del siglo IX-X en EBNER, 71 73 87 91 92 93. Un sacramentario que pertenece a esta clase, procedente de la diócesis de Brescia, del siglo IX, en EBNER, 22. Ejemplos posteriores de otras iglesias, l. c., 362, nota 6.

[5] Dos ejemplos del siglo IX de Verona: EBNER, 286ss 290s; otro de los siglos IX-X, l. c., 286. Más ejemplos de la misma época, en LEROQUAIS, I, p. XIIs. De épocas posteriores, véase EBNER, 192 293ss; cf. 15ss 33s 47.

[6] Por ejemplo, en el Cód. Ottobon. 313 (primera mitad del siglo IX); las notas datan casi de la misma época de su composición y se hallan reproducidas en MURATORI, II, 7s. Ejemplos más recientes se encuentran en EBNER, 362, nota 3.

ı tomo [7]. A partir del siglo XI aumentan los misales con los xtos de los cantos, pero sin las lecciones, a no ser que se ate de las misas comunes y votivas [8]. La causa hay que ıscarla en primer término en la frecuencia creciente de las isas privadas, para las que se introduce cada vez más [9] la oría de Juan Archicantor [10], de que nunca debían dejarse : rezar estos textos. Así se explica que éstos se encuentren .cluso en los misales donde faltan las lecciones; en estas isas intervenía aún el lector, que leía la epístola y tal vez .mbién el evangelio, a no ser que tuviera que presentar el 'angeliario al sacerdote [11] o éste encontraba ya el evangelio ı su misal [12].

Después del siglo XIII escasea la composición de sacramen-:rios puros [13]. El misal completo, utilizado anteriormente ɔn preferencia en los monasterios, es ya del dominio co-:ún [14], y en la misa privada ha desaparecido el clérigo que ía la epístola. De ambas lecciones se encarga ahora el mis-ıo sacerdote, y, por tanto, no pueden faltar en su misal, ɔmo ni tampoco pueden omitirse los textos de los cantos.

---

[7] Se citan varios ejemplos de los siglos X hasta XIII en EBNER, :1, nota 3. En cambio, los casos en que un leccionario (l. c., no-ı 4) o un leccionario y un antifonario se hallan encuadernados en n mismo tomo con un sacramentario son más raros. Cf. también AUMSTARK, *Missale Romanum*, 133.

[8] Ejempos en EBNER, 47 134 141 224; KÖCK, 3.

[9] Los textos de los cantos podían faltar en la alta Edad Media ıcluso en la *missa cantata*, cuanto más en la misa privada. Véa-: más adelante 268 [10].

[10] Cf. más adelante 416.

[11] En el caso de una misa conventual—cuanto más en la misa rivada—*cum uno ministro*, se colocaba en el rito cisterciense el ıisal a la derecha y el evangeliario a la izquierda sobre el altar; ɜspués del evangelio se retiraba el evangeliario (*Liber usuum*, 54: PL 66. 1429 A). Según el misal de Augsburgo, del año 1555 HOEYNCK, 372), debía el sacerdote besar al principio de la misa . evangeliario en el lado izquierdo del altar y el misal en su lado ɜrecho.

[12] No pocos sacramentarios, a partir del segundo milenio, con-enen además de las oraciones también los evangelios, mientras las ɔístolas, así como los textos de los cantos, faltan. A ellos pertene-: el llamado *Vetus Missale Lateranense* (ss. XI-XII), en el que sólo ıás tarde se han añadido las epístolas y los textos de los cantos EBNER, 168). Más ejemplos, véanse l. c., 13 96s 174 185 280; cf. 39.

[13] Entre los últimos se encuentra el mencionado más arriba 136 [50], sea el sacramentario de la capilla papal, nacido hacia 1290 (cf. EB-ER, 234s). También LEROQUAIS, III, 84, registra todavía un sacra-ıentario del siglo XV (Autún).

[14] Ejemplos a partir del siglo X los presenta BAUMSTARK, 134s. 'n fragmento, nacido hacia 1000 tal vez en Montecasino, está edi-ıdo por A. DOLD: JL 10 (1930) 40-55.

EL CELEBRANTE, INDEPENDIZADO DE LA «SCHOLA»

145. El que también en la misa cantada el celebrante y los ministros hayan de recitar los textos de los cantos, o sea el introito, *Gloria, Credo, Sanctus* y *Agnus Dei*, se prescribe por vez primera hacia el año 1140 [15], y como regla general, a mediados del siglo XIII [16], mientras que no podemos afirmar lo mismo para las lecciones [17]. Este acercamiento a la misa privada trajo consigo una sensible desintegración de la estructura litúrgica: eco, por otra parte, de las tendencias centrífugas en la época gótica. El celebrante se independiza, en cierto modo, de la *Schola*, como si quisiera expresar con ello que su contribución al culto común ya no se considera como parte integrante. Desprestigiado de este modo el canto religioso, pronto se abandonó al influjo del canto profano.

146. En esta evolución influyó, seguramente por parte del sacerdote, también otro factor. Hasta entrado el siglo XII era costumbre que el celebrante llenase con apologías todas las pausas que en la misa solemne se daban entre sus oraciones oficiales, y, tal vez por cansarse de tantas acusaciones propias y para no estar ocioso durante el canto, el celebrante empezó a recitar, en lugar de las apologías, los textos bíblicos cantados por el coro, cosa que no era de lamentar.

El misal completo fué, por lo tanto, el producto, si no de la preponderancia, por lo menos de la difusión general e importancia creciente de la misa privada, en uso hacía ya tiempo [18].

MÁS ÓSCULOS, CRUCES, ADEMANES

147. El interés de los fieles, sin embargo, continúa absorbido aún en los tiempos posteriores por la misa solemne con sus cantos latinos y su ceremonias sugestivas. Y se atuvo al mismo método de explicación alegórica que hemos conocido por Amalario. La misa sigue considerándose como una representación sacra, que se desarrolla ante los ojos de los espectadores. Más aún, aumentan las ceremonias representativas. Las cruces del canon, de origen prefranco, se multi-

---

[15] *Ordo eccl. Lateran.*, ed. FISCHER 80 82s 85; *officium = Introitus*.

[16] *Ordinarium O. P.*, del 1256 (GUERRINI, 235 237 239 244). Esta costumbre no pudo introducirse mucho antes, porque en los ordinarios de los tiempos anteriores, que a menudo contienen reglamentaciones muy detalladas, no se habla de ella.

[17] Con excepción del *Ordo* de la iglesia del Letrán (FISCHER, 87, lín. 12).

[18] Cf. más adelante 276s 280ss.

plican en los siglos XI y XII con las del *Supplices* y de la doxología final. Además de éstas, encontramos en algunas iglesias una serie de cruces con sus bendiciones en el ofertorio después de la presentación de los dones [19] y un número crecido de éstos, con que se santiguaba el celebrante en diversos momentos, principalmente en el evangelio. El principio gótico de la acumulación y repetición de los mismos detalles y amontonamiento de motivos ornamentales tuvo su reflejo en el ósculo del altar. Mientras en el siglo XII éste se usaba, según la tradición, sólo al acercarse y retirarse el sacerdote del altar, desde el final del siglo XIII se emplea también cuantas veces se vuelve del altar [20], además de los ósculos que se añaden al entregar, en la misa solemne, los objetos sagrados y el del saludo que se da al celebrante [21]. Menudea el extender los brazos, no sólo por imitar los brazos extendidos del Crucificado, sino también para acompañar con su movimiento la pronunciación durante la *anámnesis* de las palabras *Resurrectionis* y *Ascensionis* [22]. Parece que el introducir la inclinación de la cabeza al acabar el memento de los difuntos fué para expresar, juntándola con la exclamación *Nobis quoque* y el golpe de pecho que lo acompaña,

---

[19] Véase más adelante II, 63, con las notas 105 y 106.

[20] Cf. 393, 394. Un misal húngaro del siglo XIII pide incluso un ósculo triple del altar al rezar el *Veni sanctificator* y en el *Supplices* (RADÓ, 62).

[21] *Ordo eccl. Lateran.* (hacia 1140), ed. FISCHER, 80-87, y en los índices s. v. *osculum* (p. 181); los muchos sitios en que se prescribe expresamente el ósculo dejan entrever que no se trata de una tradición antigua, que ya se hubiera hecho costumbre. Cf. los primeros principios hacia el año 1100 en el misal de San Vicente (FIALA, 201ss). En INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 6: PL 217, 909s, hay un capítulo *De diversis osculis quae dantur in missa*, que enumera siete modos distintos de recibir el papa el ósculo.

[22] Según HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* (ed. SÖLCH, 37), tiene que levantar el sacerdote las manos sucesivamente de la siguiente manera: *extendere in modum crucis—parum erigere in signum quod Christus invictus leo resurrexit—erigere in signum quod Christus Deus et homo ascendit*. Semejantes instrucciones dan el misal de Riga (hacia 1400; v. BRUININGK, 85) y algunos misales húngaros del siglo XV (JÁVOR, 116). Cf. SÖLCH, *Hugo*, 93s. Entre los premonstratenses se hizo costumbre que el sacerdote en el *Credo* se levantase de la genuflexión solamente al decir *Et resurrexit*; véase (según DOM) JL 4 (1924) 252. Como es sabido, en esta época se formaron muchas de estas ceremonias simbólicas por imitación. A veces van más allá de lo discreto, como cuando en las escuelas de los monasterios, en la fiesta de los Inocentes, el 28 de diciembre, durante las vísperas, a las palabras *deposuit potentes de sede*, se empujaba de su trono al abad infantil. Esta tendencia a la representación teatral dió también lugar a los misterios. Exagera hasta falsear el cuadro CL. DE VERT *(Explication simple, littéral et historique des cérémonies* [París 1706-1708]) al intentar explicar todas las ceremonias principalmente por esta tendencia.

el dolor por la muerte del Señor y la impresión que ella produjo en los circunstantes [23].

La alegoría: nuevos aspectos y más detalles

148. Sobre todo se hace resaltar desde Ivón de Chartres († 1117) el momento dramático de las lecciones [24], y en los casos en que se disponía de más de un ambón, se asignó el lado derecho para la lectura del evangelio y el izquierdo para la epístola, tomando siempre como lugar de referencia el sitio donde antiguamente se hallaba la cátedra del obispo, en el fondo del ábside, costumbre que desde entonces dió lugar a la distinción entre el lado del evangelio y el de la epístola [25].

A todas estas ceremonias que se ofrecían a los ojos ávidos del pueblo cristiano, se les da ahora su interpretación alegórica. En las oraciones no interesa tanto su contenido como los cambios de voz [26]. Desde Amalario empiezan a interpretarse alegóricamente [27] también los pormenores de las vestiduras sacerdotales, y tales interpretaciones se extienden después al edificio de la iglesia [28]. Las ceremonias, aun cuando se repiten con frecuencia, se interpretan siempre del mismo modo, y no se tiene en cuenta las variaciones de su empleo. A menudo la razón de la interpretación no está sólo en la semejanza que representa, sino también en el número de su repetición. Las tres pausas de la misa sacrifical—la de la secreta, el canon y después el *Pater noster*—significan los tres días en que estuvo el Señor en el sepulcro [29]. Las cin-

---

[23] Esta tendencia de las explicaciones alegóricas de la misa a encarnar en nuevas ceremonias se encuentra ya muy pronto. Así, p. ej., censura SAN ANSELMO († 1109) *(Ad Waleranni querelas*, c. 3: PL 158, 553s) a aquellos sacerdotes que dejan durante la misa el cáliz sin cubrir alegando que Cristo padeció con el cuerpo desnudo.

[24] Cf. más arriba 101.

[25] Véase la explicación más detallada en 524.

[26] Cf. la explicación anónima del cód. 730 de Graz (hacia 1300); en FRANZ, 631: *Ea autem quae laici noscere et quae eis dici possunt, quae ad missam pertinent, in tribus comprehenduntur, videlicet in vestibus, in gestibus—ut sunt VII oscula, V versiones, IV inclinaciones, XXV cruces sive benedictiones, locorum mutationes, manum extensiones—in verborum prolationibus...*

[27] Tal vez se diría mejor «simbólicamente», porque las vestiduras por sí solas no son capaces de expresar o significar algo. Además, no se trata de un simbolismo nativo u originario, como, por ejemplo, en el lavatorio de las manos, sino de un simbolismo artificial posteriormente añadido; cf. J. BRAUN, *Liturgisches Handlexikon*, 2.ª ed. (Ratisbona 1924) 333s.

[28] J. SAUER, *Symbolik des Kirchengebäudes*, 2.ª ed. (Friburgo 1924). Sauer sigue las interpretaciones de Honorio Augustodunense.

[29] *Gereimte Messerklärung des 12. Jh.*, ed. por A. LEITZMANN, 2.ª ed. («Kleine Texte», 54), p. 19, lín. 30.

co veces que el sacerdote se vuelve al pueblo [30], representan las cinco apariciones de Cristo después de la resurrección [31]. De un modo parecido se busca con preferencia para las cruces que se hacen sobre las ofrendas una interpretación en el simbolismo de los números. Las tres cruces después del *Te igitur* recuerdan el triple escarnio del Señor ante los sumos sacerdotes, Herodes y Pilato; las cinco cruces del *Unde et memores*, las cinco llagas, etc. [32].

A partir del siglo XI, estas cruces dentro del canon se convierten en el tema principal de las explicaciones populares de la misa [33]. Una poesía didáctica de esta época pide como mínimo, de lo que el sacerdote debe saber de la misa, lo que es el sacrificio y lo que significa el altar y el cáliz, el agua y el vino y las cruces [34].

Por lo demás, con pocas excepciones [35], entre las que merece destacarse la sobria exposición objetiva del doctor parisiense Juan Beleth († 1165) [36], los comentarios e interpretaciones de la misa se mantienen totalmente dentro del cauce abierto por Amalario, es decir, se concibe la misa como una representación dramática del proceso de nuestra salvación, sobre todo de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, que empieza con los suspiros de los patriarcas y profetas y termina con la ascensión del Señor.

La alegoría: el cambio del misal

149. Por otra parte, debieron incluirse en este conjunto alegórico aun las ceremonias que posteriormente se fueron introduciendo. Especial dificultad se veía en lo del traslado del misal del lado de la epístola al del evangelio, que dió ocasión no sólo a la ampliación de la mesa del altar, hasta

---

[30] Esta enumeración, pero sin interpretación, en JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 37: PL 202, 45.

[31] Un predicador del siglo XII amplía esta interpretación, repetida aún posteriormente. La tercera vez, en el *Orate*, significa una salutación «oculta», y se refiere a la aparición ante San Pedro (FRANZ, 643s).

[32] Así algunos, contra los que se dirige San Alberto Magno; cf. más adelante 154. En general se ofrecían las más diversas soluciones dentro del simbolismo de los números. DURANDO (IV, 36, 8) da por ejemplo, para las tres cruces después del *Te igitur*, cinco interpretaciones distintas.

[33] Véase II, 175 176, con la nota 32.

[34] PSEUDO-HILDEBERTO, *De s. eucharistia*: PL 71, 1209.

[35] Entre ellos también RICARDO DE WEDDINGHAUSEN (s. XII), que desarrolla su explicación del canon completamente a base del simbolismo de los números (número tres), pero sin alegoría rememorativa (FRANZ, 418), y ODÓN DE CAMBRAI († 1113), que explica el sentido verbal y la teología sacrifical (l. c., 426s).

[36] JUAN BELETH, *Explicatio divinorum officiorum*, a veces también llamado *Rationale div. off.*: PL 202, 13-166.

ahora de proporciones modestas [37], sino también a una considerable transformación de la alegoría de la misa. En el documento arriba mencionado, que por vez primera habla claramente del lado del evangelio, Ivón de Chartres lo califica de *sinistra pars ecclesiae* [38].

Esta circunstancia de haberse asignado al evangelio precisamente el lado menos honorífico, representa para él no solamente un enigma, sino un gran misterio, que trata de comprender como expresión simbólica de que el evangelio, después de haber sido rechazado por los judíos (Act 13,49) [39], pasó a los gentiles. Este nuevo modo de interpretar el cambio del misal trajo consigo la necesidad de buscar para la expresión simbólica de la predicación de la Buena Nueva a los judíos otra ceremonia anterior al evangelio y cambiar el sentido alegórico de la colecta. Ivón ve en ella cómo el Señor enseña a sus discípulos su doctrina, y en especial la oración. La epístola significa luego el envío de los discípulos [40], y los cantos intermedios, la respuesta entusiasta de los hombres de buena voluntad [41].

LA ALEGORÍA: LA ENTRADA EN EL SANCTASANCTÓRUM

Este mismo comentarista esboza también el primero, modificando antiguos modelos, una amplia interpretación del

[37] Hasta el siglo XI, las dimensiones de la mesa del altar no pasan generalmente de un metro cuadrado. Por aquel tiempo se empieza también a adornar más ricamente el altar, que hasta entonces se llamaba con preferencia *mensa*, colocando sobre él en algunas ocasiones arcas de reliquias; también se fijan en él tablas con cuadros, precursoras del retablo (BRAUN, *Der christliche Altar*, II, 253ss 277ss). Además aparecen ahora sobre la mesa el crucifijo y los candeleros (BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 466ss).

[38] IVÓN DE CHARTRES, *De conven. Vet. et Novi Test.*: PL 162, 550 A.

[39] L. c. Esta interpretación se repite hasta la actualidad; otra interpretación se da en INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 35: PL 217, 820; con este cambio se expresa que Cristo no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores (Mt 9,13; cf. 25,33). DURANDO (IV, 23) reproduce ambas interpretaciones.

[40] IVÓN DE CHARTRES, l. c. Véase una interpretación semejante, pero nacida de otros motivos, en REMIGIO DE AUXERRE (*Expositio*: PL 101, 1250 A).

[41] L. c. La interpretación de Ivón vuelve en HILDEBERTO DE LE MANS (*Versus de mysterio missae*: PL 171, 1178), y de un modo semejante, también en otros comentaristas. En cambio, ROBERTO PAULULO (*De caeremoniis*, II, 17: PL 177, 421s) interpreta aún hacia fines del siglo XII la epístola de la predicación de San Juan. También INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, II, 29 f: PL 217, 816) prefiere esta explicación. Por lo demás, da Ivón también al principio de la misa sacrifical otra interpretación nueva, que más tarde se repite con frecuencia. La oración en silencio durante el ofrecimiento de los dones significa la oración del Señor en el huerto; en el prefacio la interrumpe para exhortar a los discípulos a la oración (l. c.: PL 162, 553s).

silencio del canon como cumplimiento de figuras del Antiguo Testamento; mezcla, por lo tanto, la alegoría figurativa con la rememorativa. Solo, como el sumo sacerdote en el gran día de la expiación, el celebrante, recordando la sangre de Cristo y llevando sobre el pecho los nombres de los doce patriarcas (conmemoración de los doce apóstoles en el canon), entra en el santuario, que rocía (haciendo cruces) con la sangre del Redentor. Cuando luego vuelve, con el *Iube haec perferri* manda al desierto al macho cabrío, cargado de los pecados. Luego, en lugar de cambiar los vestidos, cambia de voz y pronuncia el *Pater noster* [42]. Este primer intento evolucionó en manos de comentaristas posteriores, que lo apoyaron con argumentos teológicos; y esto contribuyó no poco a la inteligencia del carácter sacrifical de la misa [43].

Honorio y Sicardo

150. Honorio de Augustoduno († hacia el 1125) [44] introdujo en la alegoría de la misa nuevas comparaciones tomadas del Antiguo Testamento. En la misma se realiza de un modo nuevo la salida de Egipto, la promulgación de la ley, la victoria sobre Amalec, obtenida por la oración de Moisés, puestos los brazos en cruz; la entrada en la tierra de promisión bajo la dirección de Josué (Jesús). El obispo, cubierto con las vestiduras sagradas como con una armadura, es el capitán; el lector, el heraldo; las campanas y los cantos son los clarines; en la misa se repite también la lucha de David con Goliat. Pero como Honorio lo combina con otras imágenes, con un atrevido simbolismo de los números y, sobre todo, con la tradicional alegoría de la pasión, resulta una acumulación abigarrada de interpretaciones, a la que ya no se puede dar el nombre de explicación. Por el mismo cauce camina también Sicardo de Cremona (1215), que a su comentario añade además una multitud de textos de la Sagrada Escritura [45].

[42] L. c.: PL 162, 559 B. La interpretación no es siempre de muy buen gusto. Cf. también FRANZ, 429-431. HILDEBERTO propone en sus versos una selección aceptable (l. c.: PL 171, 1182s).

[43] Entre ellos hay que contar también el *Speculum de mysteriis Ecclesiae* (PL 177, 335-380), atribuído antes a Hugo de San Víctor, que explica la misa, a partir del ofertorio, como el cumplimiento de figuras del Antiguo Testamento; en el *iube haec perferri* se cumple la aspersión del Santísimo (c. 7; l. c., 368ss). La interpretación del canon de ISAAC DE STELLA († hacia 1169), nos ocupará más adelante (II, 315).

[44] HONORIO AGUSTODUNENSE, *Gemma animae*: PL 172, 541-738. Aun hoy día se discute si *Augustodunum* es el actual Autún o Augsburgo (FRANZ, 420-452).

[45] SICARDO DE CREMONA, *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis*: PL 213, 13-434.

RUPERTO TUITIENSE E INOCENCIO III

151. En general, sin embargo, los afanes de los comentaristas medievales se dedican al cultivo de la alegoría rememorativa. Ruperto Tuitiense († 1135) la extiende a las vestiduras sacerdotales, viendo simbolizada en ellas la persona de Cristo; el amito le recuerda la ocultación de la divinidad de Cristo en su humanidad; el alba, su pureza; la estola, su obediencia en la pasión; la casulla, su vestidura, que es la Iglesia [46].

La obra que Inocencio III, todavía como cardenal Lothario, compuso un poco antes de su elevación al solio pontificio (1198), representa una sana reacción contra el creciente recargo de los comentarios con elementos tan dispares y es, a la vez, la culminación de la alegoría rememorativa [47]. Prescindiendo de un empleo exagerado del simbolismo de los números, se limita casi por completo a la interpretación tradicional de la vida y pasión de Cristo, que expone con sencillez y relativa claridad. Su obra fué, por lo mismo, normativa para los comentarios de la baja Edad Media, que generalmente se contentan con repetir las palabras de este gran Papa, resumidas o ampliadas [48]. Así, el gran coleccionista de alegorías medievales, Guillermo Durando († 1296), en su *Rationale divinorum officiorum,* al que nos hemos de referir con frecuencia por sus múltiples datos sobre la liturgia de entonces, confiesa que ha tomado por guía a Inocencio III para la explicación de la misa [49].

LOS COLORES LITÚRGICOS

152. En Inocencio III aparecen por vez primera normas sobre el empleo de los colores litúrgicos en los días correspondientes, con su explicación [50]. Poco más o menos son las mismas que rigen hoy. El color blanco es el de las fiestas —Inocencio da en cada fiesta una razón diferente: en la Ascensión, por ejemplo, significa las nubes blancas—; el rojo es el color de los mártires y de Pentecostés; el negro, de los días de penitencia y de las misas de los difuntos; el verde

---

[46] RUPERTO TUITIENSE, *De divinis officiis:* PL 170, 11-332.
[47] INOCENCIO II, *De sacro altaris mysterio:* PL 217, 773-916.
[48] Cf. FRANZ, 459 465 493 509 523, etc.
[49] DURANDO, IV, 1, 2.
[50] Por aquel tiempo, el *Liber ordinarius* de los premonstratenses (LEFÉVRE, 6, lín. 18) no solamente no conoce ninguna regla sobre el empleo de los colores, sino que supone también que a veces en el mismo culto se emplean casullas de distintos colores, pues exige en adelante que sean de un solo color; esta prescripción falta en los documentos más recientes (cf. WAEFELGHEM, 28).

es para los días sin carácter especial[51]. Este gusto por los colores y el afán de darles significación es otra manifestación del espíritu de la época gótica.

Poco después de Inocencio se inicia una nueva tendencia en la concepción e interpretación de las vestiduras litúrgicas. En Inocencio predomina todavía la interpretación moral, parecida a la que ya Amalario había presentado[52]; la aplicación al combate espiritual (I, 64) le es particularmente familiar. Esta interpretación se encuentra aún más desarrollada en otros autores[53]. Además cultiva Inocencio la interpretación cristológica, parecida a la propuesta por Ruperto Tuitiense, según la cual las vestiduras sacerdotales se explican de las relaciones y propiedades de la persona de Cristo. En los comentaristas de la mitad del siglo XIII, la interpretación cristológica se convirtió en rememorativa, viendo también en estas vestiduras símbolos de la pasión de Cristo[54].

El simbolismo modifica los ornamentos

153. Estos simbolismos se aplican ahora, además, a la ornamentación de la casulla. Las dos tiras ornamentales que en las casullas amplias, de la forma de campana, bajan de los hombros para unirse en el centro, se convierten ahora en una auténtica cruz (en forma de horca o de tau bífida) y más tarde en una cruz con el travesaño horizontal, sobre la que se representa la imagen del Crucificado[55], evolución que lleva a una ornamentación cada vez más rica, pero también, como se necesitaba para ella un fondo más tieso, a la deformación posterior de la casulla. Las mismas fuerzas centrífugas llevaron en la construcción de los altares a los trípticos, producciones artísticas que representan la cumbre del gótico, pero que desde el punto de vista litúrgico significaron una desviación hacia la periferia.

---

[51] L. c., I, 65: PL 217, 799-802. Cf. BRAUN, *Die liturgische Gewandung*, 729-736.

[52] L. c., I, 11-64: PL 217, 781-799. De la mitad del siglo XIII data una redacción en versos de esta parte de Inocencio en un manuscrito de Klosterneuburg (H. MASCHEK, *Eine metrische Symbolik der Sakralgewänder aus dem 13. Jh.*: «Eph. Liturg.», 47 [1933] 368-377).

[53] BRAUN, *Die liturgische Gewandung*, 705s. Cf. un poco más arriba 151.

[54] Esta interpretación se encuentra en el franciscano GUILLERMO DE MELITONA, *Opusculum super missam* (ed. A. VAN DIJK en «Eph. Liturg.», 53 [1939] 291-349) 312-314, que depende de Inocencio, no únicamente por la interpretación moral. Según Guillermo, el amito se refiere a la ocultación ignominiosa de la cabeza de Cristo; el alba al vestido blanco de burla; el cíngulo, manípulo y estola a las cuerdas; la casulla al manto de grana. De un modo semejante también HUGO DE S. CHER, *Tractatus super missam* (SÖLCH, 8-10).

[55] BRAUN, *Die liturgische Gewandung*, 209-219.

CRISIS DE LA ALEGORÍA

Esta interpretación alegórica de la liturgia tuvo que pasar por una crisis en el siglo XIII, y es de maravillar que la superara y saliera casi incólume en siglos posteriores. En el siglo de oro de la escolástica se ponen en tela de juicio sus fundamentos espirituales, basándose como se basa la alegoría por completo en una concepción del mundo en la que sus fenómenos tienen únicamente interés en cuanto que son espejo y símbolo de un mundo invisible y superior. Para estos hombres, el libro de la naturaleza no es precisamente la forma de las cosas individuales, la figura externa de la letra, sino que lo interesante es el sentido oculto, que creen poder descubrir en ellas. Por eso se entregan afanosamente a desentrañar los pensamientos ocultos que deben estar escondidos en la Sagrada Escritura y en la liturgia, es decir, en sus ceremonias [56]. La misma mentalidad guía al arte de la época, ocupado en ampliar el mundo de los símbolos por medio de figurillas de animales y plantas, atributos de los santos, y de figuras geométricas. Es la teoría del conocimiento platónico con sus dos mundos separados: el de los sentidos y de las ideas, llevada hasta su última consecuencia y aplicada a la práctica. Al pasar a Aristóteles y a su principio del conocimiento: *Cognitio incipit a sensibus*, el mundo de los sentidos recibe nueva luz y con él las manifestaciones concretas del culto. El mundo sensible merece que se le considere e interprete en sí mismo.

REACCIÓN ESCOLÁSTICA

154. Efectivamente, el iniciador del pensamiento aristotélico en la escolástica, San Alberto Magno, sacó las consecuencias también para la explicación de la misa [57]. A base del texto no sólo presentó una explicación luminosa y sólida teológicamente, sino que también lanzó repetidos y fuertes ataques contra la interpretación alegórica, particularmente la rememorativa. Calificó de *mirabile* el que se interpretase el silencio de la misa sacrifical a base de sucesos de la pasión, cosas que de ningún modo se aluden en la misa [58]. Además, de la interpretación del ósculo del altar al *Suppli-*

---

[56] E. MALE, *Die Kirchliche Kunst des 13. Jahrhunderts in Frankreich* (Estrasburgo 1907) 24-34; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, 10.º millar (París 1939) 162-174: *La conception symboliste du monde* (en el s. XII). Cf. también A. DEMPF, *Sacrum Imperium* (Munich 1929) 229-268.

[57] SAN ALBERTO MAGNO, *De sacrificio missae (Op. omnia*, ed. BORGNET, 38, 1-189). Cf. FRANZ, 466-473.

[58] L. c., III, 2,5 (80).

ces como el beso del traidor Judas, y de las dos cruces siguientes como las ataduras y cuerdas con que fué llevado el Señor a Anás, dice: *omnino profanum est et omnibus fidelibus abominandum* [59]. Las diversas explicaciones dadas a las cruces del *Quam oblationem* las llama *deliramenta et hominum illiteratorum* [60]. Tales impugnaciones de San Alberto Magno no tuvieron, sin embargo, la resonancia merecida. Lo alegórico sigue dominando el ambiente, e incluso en la *Summa theologica* de Santo Tomás de Aquino hay una explicación de la misa con marcadas concesiones a la interpretación alegórica [61].

Comentarios escolásticos de la misa

Como compensación consoladora, el pensamiento escolástico influye para que se repare más en la trabazón interna de las diversas partes de la misa. Si el pensamiento alegórico había visto en el proceso litúrgico no más que una serie de cuadros, en la que lo interesante eran los cuadros por sí mismos que se clasificaban puramente por sus líneas externas [62], ahora se tienen en cuenta además puntos de vista internos y teológicos. El mismo San Alberto Magno había distinguido tres partes: *introitus* (hasta la colecta inclusive), *instructio* (hasta el *Credo* inclusive) y *oblatio*, con su subdivisión. Esta disposición se repitió en la *Expositio missae* de Nicolás Stör, escrita hacia el 1412 [63]. Otra división se atribuye a Alejandro de Halés († 1245) [64], que posteriormente se repite algo mejorada en Bernardo de Parentinis, O. P. (hacia el 1340) [65], y en Enrique de Hesse († 1397) [66]; este último distingue *praeparatio, instructio, oblatio, canon, communio, gratiarum actio*. Hugo de S. Cher, O. P. († 1263),

---

[59] L. c., III, 15, 2 (130).

[60] L. c., III, 10, 2 (118). Por lo demás, estos y otros ejemplos citados por San Alberto están textualmente en Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, III, 12; V, 5.

[61] Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, 83, 5.

[62] Franz, 460. Es significativo que Honorio Augustodunense (y de un modo parecido Sicardo) divide la misa en siete partes de las que el canon forma la quinta; la bendición del obispo, la sexta (cf. más adelante II, 414-416), y el ósculo de la paz, la séptima (Franz, 422 459s).

[63] Franz, 529. Y también en el *Compendium doctrinae catholicae*, de Pedro Soto (1549); cf. Ch. Moufang, *Katholische Katechismen des 16. Jh.* (Maguncia 1881) 352-362.

[64] L. c., 460s. Su valor no está en la división principal *illuminatio, immolatio, rememoratio accepti beneficii* (a partir de la poscomunión), sino en la rica subdivisión. Un poco modificado en Guillermo de Melitona, *Opusc. super missam*, ed. van Dijk: «Eph. Liturg.» (1939), 317-349.

[65] Franz, 505s.

[66] L. c., 518.

apropiándose, con otros autores medievales, la aplicación a la misa que hace San Agustín de las palabras del Apóstol [67]: *obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones*, distingue cuatro partes, de las que la primera llega hasta el *Sanctus*, la segunda abarca el canon, la tercera comienza con el *Pater noster* y la cuarta con la poscomunión [68].

DIVISIÓN ESCOLÁSTICA DE LA MISA

155. En estos ensayos de una nueva división de las partes de la misa es muy interesante el inciso que repetidas veces hacen antes de la epístola, porque nos revela que entonces aun era viva la conciencia de que el introito, los kiries, *Gloria* y la colecta formaban un solo conjunto, el rito de la entrada. En cambio, su punto flaco es la explicación que dan al prefacio. Desde que la misa se considera desde el punto de vista de la consagración y el canon empieza con el *Te igitur*, ya no saben qué hacer con la acción de gracias, que en la Iglesia antigua tenía tanta importancia. Para San Alberto Magno, lo mismo que para Alejandro de Halés y su escuela, el prefacio forma todavía parte del ofertorio, como si fuera su conclusión. Verdad es que Juan Beleth, al hacer comenzar con la secreta la segunda de las cuatro partes de San Agustín, la acerca más al canon, pero la considera como una de tantas partes [69]. Una solución intermedia es la de otros, quienes, como Hugo de S. Cher [70], la juntan, sin más subdivisión, a la primera parte de la misa, que de esta manera se nos presenta como una serie casual de actos preparativos para la consagración.

SIN DEJAR HUELLAS

Tal fué el influjo que tuvo el pensamiento ordenador de la escolástica en la explicación de la misa. Verdaderamente es un hecho sorprendente que la escolástica haya pasado sin dejar huella en la evolución de la liturgia de la misa ni tampoco en su inteligencia, prescindiendo de algunos pocos detalles. El *Rationale* de Durando, basado por completo en la alegoría, sigue siendo el manual de liturgia durante toda la

---

[67] 1 Tim 2,1; SAN AGUSTÍN, *Ep.* 149, 16: CSEL 44, 362s.

[68] HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* (SÖLCH, 11). La misma división en DURANDO (IV, 1, 50).

[69] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 43ss. Llama el prefacio solamente *praelocutio quae est ad ministerium praeparatio* (c. 45: PL 202, 53 B), o sea de un modo semejante que AMALARIO (*De off. eccl.*, III, 21: PL 105, 1133 A), que lo había interpretado sencillamente con la palabra *praeparatio*.

[70] Algo semejante hay que decir de INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, II, 61s: PL 217, 835-840).

baja Edad Media y más allá [71], y los nuevos comentaristas, en número no insignificante, siguen más o menos los cauces antiguos [72].

La alegoría se extiende

156. Más aún; todavía sigue conquistando posiciones la alegoría. Desde que comenzaron a interpretar los ornamentos del sacerdote con referencia a la pasión de Cristo, era natural concebir la misa desde el principio, y no solamente desde el canon, como una representación de la pasión. Así lo hizo, entre otros, un comentarista anónimo del siglo XV [73]. Según él, cuando el sacerdote se acerca al altar, el Señor es llevado preso, y en el *Confiteor* está delante de Anás y Caifás, etc. Tales consideraciones, empero, se aceptaron sólo más tarde, en los comentarios redactados a principios de la Edad Moderna [74]. Otro factor para el ulterior desarrollo alegórico de la pasión de Cristo fué la introducción en el siglo XIII de la elevación de las sagradas especies en la consagración. Esta ceremonia sugirió espontáneamente el recuerdo de la elevación del Señor en la cruz [75].

---

[71] Así lo demuestran los numerosos manuscritos; más aún el hecho de que hasta el año 1500 se habían publicado 43 ediciones impresas.

[72] Franz presenta además, como trabajos de alguna importancia, en parte sin imprimir, los siguientes: las explicaciones de la misa de Guido de Mont-Rocher (hacia 1333) (Franz, 490ss), Enrique de Hesse (hacia 1390) (l. c., 517ss), Bernardo de Waging (1462) (l. c. 566ss), Baltasar de Pforta, O. Cist. (hacia 1494) (l. c., 584ss), Juan Bechofen, Erem. S. Aug. (hacia 1500) (l. c., 592ss). La *Expositio canonis missae* del maestro Egeling Becker (l. c., 537ss), nacida de sus prelecciones, encontró mayor difusión solamente después de que Gabriel Biel la modificó ligeramente; a partir del año 1488 se imprimió repetidas veces (l. c., 550ss). La obra, voluminosa, es esencialmente una explicación verbal del canon, en la que la discusión de conceptos importantes se convierte en pequeños tratados teológicos. No fué pequeño al final de la Edad Media el número de las explicaciones breves de la misa. Este interés por conferencias sobre la misa lo demuestra el ejemplo de un catedrático de universidad, probablemente de Viena, que solia pasar sus vacaciones con los benedictinos de Mondsee, dándoles en pago de sus estancias conferencias sobre la misa (Franz, 565ss).

[73] En un manuscrito de Stuttgart (Franz, 704s).

[74] Franz, 735s. En los círculos de la *Devotio moderna* se cultivaba también hacia fines del siglo XV una contemplación de la pasión de Cristo que no se ligaba tan estrechamente a las ceremonias particulares; tal meditación, sin embargo, se destina a los clérigos y religiosos (Franz, 26-28).

[75] Véase Bertoldo de Ratisbona († 1272) primer sermón latino sobre la misa, reproducido en Franz, 744. Semejante interpretación dan los comentaristas posteriores, como Ludolfo de Sajonia (1377) (*Vita D. N. Iesu Christi*, II, 56, 8 [Augsburgo 1729], p. 558) y Juan Bechofen (*Quadruplex missalis expositio* [Basilea 1500], sin paginación); éste interpreta la elevación de la sagrada hostia

NIMIEDAD Y CONFUSIÓN

En la baja Edad Media pasó la interpretación alegórica de la misa por un período de cierta confusión, al mezclarse sin criterio elementos de diversos sistemas de interpretación. Fué, sobre todo, la interpretación que se dió a las cruces que traza el sacerdote, que, como no se sujetaban a norma concreta, no encajó bien en el proceso de la misa. Poca imaginación se necesitaba para añadir a los muchos comentarios arbitrarios de la misa otros de no menor arbitrariedad. Así, al lado de la interpretación que tomaba por base la pasión del Señor, apareció, como un nuevo plan de conjunto, una explicación que vió representada en la misa toda la vida de Jesucristo, dividida en 40 *opera* [76] o en sus treinta y tres años de vida [77]. Dado el proceder ecléctico de los comentaristas posteriores, tuvo que degenerar a la postre en una confusión grande.

De sobra se dieron cuenta de esta anarquía, pero como, por otra parte, no tuvieron la energía suficiente para imponer otro modo de meditar sobre la misa, u otra doctrina, nos encontramos a fines de la Edad Media con algunos intentos para ordenar la alegoría, tomando como criterio de la selección en los motivos alegóricos una cronología más exacta. De este tipo son las obras de Simón de Venlo [78] y de Francisco Titelmans († 1537) [79].

TEMA CENTRAL: LA PASIÓN

157. A pesar de todas estas fluctuaciones, durante toda la Edad Media quedó la pasión o, en general, la vida y pasión de Nuestro Señor como tema fundamental para la explicación alegórica de la misa. El mandato del Señor: «Haced esto en

---

como la escena del *Ecce homo*; la del cáliz, como la de la exaltación en la cruz. Por cierto, RADULFO ARDENS († 1215) (*Hom.* 47: PL 155, 1836) interpretó ya antes la elevación originaria al *accepit panem* de la exaltación de Cristo en la cruz.

[76] Explicación de la misa de un manuscrito del convento de Andechs del siglo XV, en FRANZ, 609s. Según ella, se interpretan en la misa incluso la concepción de Cristo, la huida a Egipto, etc.

[77] El minorita MIGUEL DE HUNGARIA distingue en la misa 33 actos, que aplica a los treinta y tres años de vida de Cristo (FRANZ, 675).

[78] M. SMITS VAN WAESBERGHE, *Die misverklaring van Meester Simon van Venlo*: «Ons geestelijk Erf», 15 (1941) 228-261, 285-327; 16 (1942) 85-129, 177-185; véase especialmente 16 (1942) 116ss.

[79] FR. TITELMANNUS, *Mysteriorum missae expositio* (Lyón 1558). Contiene algunas nuevas explicaciones; el estar sentado el sacerdote durante el gradual significa la estancia de Jesús en el desierto; la alabanza de Dios en el prefacio, la cena en Betania, donde toda la casa se llenó de perfumes.

recuerdo mío», no solamente nunca se perdió de vista durante todos estos siglos en la devoción popular de la misa, sino que, al contrario, se cumplió con ello, a su modo, de una manera ejemplar. Buena prueba de ello es el cuadro de la *Misa de San Gregorio*, reproducido tantas veces por los pintores medievales: mientras celebra, se le aparece al papa San Gregorio, encima del altar, el Señor como varón de dolores, con los atributos de la pasión [80]. En cambio, la idea del sacrificio como tal, y en concreto del sacrificio que aquí es ofrecido de nuevo, y en que participa la Iglesia, queda casi en la penumbra, a pesar de que la enseñanza de los teólogos se atiene en todo este tiempo a la doctrina tradicional [81] sobre el sacrificio de Cristo en la cruz y en la misa. Es verdad que se sigue practicando en muchas ocasiones la presentación de las ofrendas, pero muy contadas veces se habla en los comentarios de la intervención de la comunidad en el sacrificio, que ofrece con Cristo sus dones o, por lo menos, que se une a su alabanza y homenaje divino. Por las ofrendas que presentan los fieles, más bien «se compra y se beneficia uno de los sufrimientos de Cristo y de los méritos de su pasión, conmemorados en la misa» [82]. Es decir, que la misa se considera casi exclusivamente como un medio de que Dios se vale para santificar al mundo. En el desarrollo litúrgico de la misa ya no se ve, como en los primeros siglos, la acción de la Iglesia, su acción de gracias y sus ofrendas, sino principal y casi exclusivamente la obra redentora de Dios. El único que de parte de los hombres participa en la acción es el sacerdote.

«Los misterios de la misa», de Calderón

En todo lo que hace, se les revela a los fieles, como en una representación misteriosa, la vía dolorosa del Señor. No es casual que Calderón de la Barca, con su obra *Los misterios de la misa,* haya resumido la herencia de las alegorías medievales en una obra dramática en la que hace reflejarse, a través de la misa, toda la historia de la redención, desde la caída de Adán hasta el fin del mundo.

[80] R. Bauerreis, *Gregoriusmesse:* LThK 4, 689s; Braun, *Der christliche Altar,* II, 453-455.

[81] La poca importancia que durante el siglo xii se dió en la concepción de la misa a la idea del sacrificio, la demuestran las razones que Honorio Augustod. *(Gemma an.,* I, 36: PL 172, 555) da para la celebración diaria de la misa; para que: 1.º, los obreros en la viña del Señor (es decir, los sacerdotes) pueden comulgar; 2.º, los neófitos se incorporen (por la comunión después del bautismo) a Cristo (cf. A. Landgraf: ZkTh 66 [1942] 119-131), y 3.º, para que entre los fieles se mantenga viva la *memoria passionis.*

[82] La explicación de la misa del manuscrito de Stuttgart del siglo xv (Franz, 705).

En cambio, no habla en ningún sitio de la participación del pueblo, ni en el ofertorio ni en la comunión. La Eucaristía se ha transformado en una epifanía, en la venida del Señor, que aparece entre los hombres y les distribuye sus gracias. Los hombres se han reunido en torno al altar para participar de estas gracias. Es una concepción de la misa, a la que corresponde el deseo que ahora se manifiesta de asistir al sacrificio cada día todas las veces que fuera posible.

La alegoría crea nuevas ceremonias

158. No es de extrañar que estas alegorías, que dominaron durante siglos, hayan dejado sus huellas también en la misma liturgia, o sea, en ceremonias que la Edad Media añadió para hacer más clara la representación sagrada. Entre ellas está, como luego veremos [83], la de guardar en el ofertorio la patena debajo del corporal, para simbolizar la ocultación del Señor antes de la pasión; la inclinación de la cabeza al acabar el memento de los difuntos, como alusión a la muerte de Cristo; el mantener la costumbre de levantar la voz al *Nobis quoque*, cuando ya no había motivo intrínseco para ello, como recuerdo de la exclamación del centurión al morir Jesús; las cinco cruces de la doxología final del canon, como representación de las cinco llagas; el adelantar la conmixtión, como símbolo de la resurrección, para que con esto el saludo de paz *Pax Domini* pudiera presentarse como saludo del resucitado; la elevación de las manos y de los ojos antes de la última bendición, en imitación del Señor antes de su ascensión.

La concepción de la misa como epifanía que aparece en la explicación alegórica, subió de punto decididamente cuando a fines del siglo XII se introdujo la elevación de las sagradas especies en la consagración [84]. Verdad es que lo que vemos nosotros con los ojos no es más que el velo sacramental de su cuerpo y sangre; con todo, el hombre medieval, cuando por diversas circunstancias la Eucaristía pasó al plano preferente en sus devociones, ardió en ansias de clavar [85] fervorosamente su mirada en las especies [86].

---

[83] Más detalles véanse en los capítulos correspondientes del segundo tratado.

[84] Las noticias sobre el por qué de la introducción de este rito y su evolución, véanse más adelante, II, 277ss.

[85] Cf. A. L. MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*: «Heilige Überlieferung, Ild. Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum» (Münster 1938) 234-262.

[86] E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie* (París 1926); P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (München 1933) 26ss 49ss; MAYER, l. c., 255-262.

Presencia sacramental de Cristo

159. El rumbo de las consideraciones eucarísticas venía cambiando hacia siglos, desde que con Isidoro, y más aún con las controversias del siglo IX, se hizo normal ver en el Sacramento, con omisión absoluta de todo simbolismo, casi exclusivamente la idea de la presencia real [87]. Los teólogos ahondan ahora y profundizan en esta presencia y en el modo de verificarse. Desde Anselmo de Laón († 1117) y Guillermo de Champeaux († 1121) es afirmación evidente a la luz teológica que está presente en el Sacramento no sólo el cuerpo y la sangre, sino *totus Christus*, y esto en cada una de las especies [88]. Con esto se encontró una fórmula que armonizaba con la concepción que el pueblo venía oyendo en las explicaciones alegóricas de la misa, en las que se había acostumbrado a la masa a acompañar con el pensamiento la persona del Señor por los caminos de su redención, más bien que a ofrecer en oración o recibir en la comunión una cosa, a saber, el cuerpo y la sangre de Cristo, como don y manjar sacrifical. De este modo, la meditación del Cristo histórico como modelo ejemplar de nuestra vida, aspecto que desde San Bernardo [89] se fué imponiendo cada vez más en la conciencia del pueblo cristiano, pudo combinarse ahora con la meditación de la Eucaristía, ganando así el interés por esta devoción [90].

Reacción contra la herejía

160. Al mismo resultado condujo la lucha contra los movimientos heréticos de la época. Una ocasión más lejana fué la herejía de Berenguer de Tours († 1088), cuya negación racionalista de la presencia real fué condenada en varios sínodos. Pero esta controversia, originada entre teólogos, apenas traspasó sus círculos y los del clero. Es cierto que entre

---

[87] Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum* (París 1944), especialmente el resumen, pp. 255-284: «Du symbole à la dialectique».

[88] Geiselmann, *Die Abendmahlslehre*, 80ss.

[89] Cf. lo que dice sobre la imagen de Jesucristo de San Bernardo W. Kahles, *Radbert und Bernhard* (Emsdetten 1938).

[90] En el lenguaje de la Iglesia seguía por de pronto la antigua terminología. Se habla de *festum Corporis Christi*. En los nuevos himnos de la consagración se le saludaba a Cristo *Ave verum Corpus* (cf. II, 289). Véanse, en cambio, las fórmulas con que se enseña el sacramento más tarde antes de la comunión, p. e., en el ritual del obispo Enrique I de Breslau (más adelante, II, 532 [28]). En la baja Edad Media fué muy general la costumbre de llamar a Cristo en la Eucaristía sencillamente «Dios». También Bertoldo de Ratisbona († 1272) habla con preferencia del «Gottesleichnam», cuerpo de Dios; cf. sus sermones, ed. Pfeiffer, II, 87ss.

ellos, y más en los conventos, se introducen formas las más reverentes hacia el sacramento; por ejemplo, las prescripciones sobre la selección y preparación de las materias de pan y vino, la costumbre de juntar los dedos, que se purifican de modo especial después de tocar el sacramento; las reglas concretas sobre la ablución de los dedos y la limpieza de los vasos sagrados después de la comunión [91].

Reconozcamos, con todo, que tales delicadezas y costumbres sólo trascendieron a sectores más amplios cuando entre la riqueza de una iglesia feudal se encendió en el siglo XII la herejía neomaniquea de los albigenses, que con la negación de la jerarquía y de los sacramentos negaron también la fe en la Eucaristía [92]. Se trataba entonces realmente de una lucha por el alma del pueblo, que estaba profundamente amenazada. La palabra *cátaros* (los puros) con que se llamaba un grupo de estos sectarios, es ya una prueba palpable de ello. La nueva doctrina atraía tanto por el ideal de una iglesia pobre como por el primitivismo de sus afirmaciones. Explicaban el sacramento del altar sencillamente como mero pan, *purum panem* [93], y la desnuda bendición del pan la consideraban como suficiente para la Eucaristía.

MILAGROS OBRADOS POR LA HOSTIA

161. Por el lado católico surgieron todavía en el siglo XII las narraciones sobre los milagros de las sagradas formas [94]. Se aducen y multiplican los casos de quienes han visto visiblemente en las especies la aparición corpórea del Salvador. Aunque estas narraciones no resisten, por lo general, un examen crítico, de todos modos son una profesión de fe popular, tanto más pura cuanto más realista es su lenguaje [95]. En ellas asoma claramente el ansia por contemplar lo que está oculto en el sacramento. Y si el cristiano ordinario sabe que él es indigno de la gracia especial de ver al Señor de modo

---

[91] Más adelante, II, 276, con las notas 19 20 21; II, 607ss; cf. también II, 35.

[92] G. G. GRANT, S. I., *The elevation of the host a reaction to twelfth century heresy:* «Theological Studies», 1 (New York 1940) 228-250.

[93] RADULFO ARDENS († 1215), *Serm. in dom. 8 post. Trin.:* PL 155, 2011.

[94] GRANT, 247s. Cf. P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters:* «Breslauer Schriften zur hist. Theologie», N. F. 4 (Breslau 1938).

[95] Abad ECBERTO DE SCHÖNAU († 1184) *(Serm.* 11, 15: PL 195, 93s) opone a los cátaros el relato de la misa de San Gregorio (cf. más arriba 157). ALANO DE LILLE († 1203) *(Contra haereticos,* I, 62: PL 210, 365) habla de un gran número de milagros eucarísticos que se obraron *propter infirmitaten quorundam.* Cf. también más adelante II, 277.

tangible, por lo menos quiere clavar fervorosamente su mirada en los velos exteriores bajo los que se oculta. Y esto le sirve al mismo tiempo como de comunión sacramental, que tan raras veces se le permite entonces.

La elevación de la forma

Contribuyó a fomentar este deseo de fijar los ojos en las especies el antiguo rito por el que el sacerdote, imitando al mismo Señor, al llegar a las palabras *accepit panem,* tomaba el pan en las manos y lo levantaba un poco. Como por instinto se concentraba entonces de modo particular la atención de los fieles sobre esta ceremonia, y los sacerdotes satisfacían esta ansia del pueblo procurando dar más realce a la misma. Pero como el interés de los fieles, más que a la ceremonia de la oblación, se dirigía a la presencia del Señor, y en la oblación todavía no se daba esta presencia, algunos obispos, a imitación del de París, para evitar que se adorase un simple pan no consagrado, comenzaban a dar poco después de 1200 una serie de prescripciones que trataban de substituir esta elevación antes de la consagración por otra después de la misma, exigiendo al mismo tiempo que en ésta la forma consagrada se levantase hasta tal altura que la pudieran ver y adorar todos.

Ansia de ver la forma

162. Con esta ceremonia, la consagración, como centro de la misa, consiguió una expresión adecuada, que absorbe toda la atención de pueblo. Ver el misterio sagrado es también la suprema aspiración en la leyenda del Santo Grial, en la que por entonces encuentran su expresión poética los anhelos de la Edad Media [96]. Y como en la leyenda, se esperan siempre de la contemplación de la sagrada forma efectos sobre-

---

[96] La procesión del Santo Grial constituye un apogeo en la obra más antigua de este género, de Cristiano de Troyes (entre 1169 y 1190). En ella aparece el Grial como el vaso misterioso, lleno de piedras preciosas, en que se lleva la Eucaristía al rey enfermo (v. 3220ss; cf. v. 6423). Despide tal resplandor, que a su luz palidece la de las velas con que se le acompaña, así como palidece la luz de las estrellas ante la del sol o de la luna. Cf. K. Burdach, *Der Gral:* «Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte», 14 (Stuttgart 1938) 415ss. Mientras en Cristiano los efectos milagrosos se atribuyen a la hostia, que contiene el Grial, en la poesía, un poco más reciente, de Roberto de Borrón (hacia el final del siglo xii; Burdach, 466s) y en Wolfram de Eschenbach se atribuyen al mismo Grial y se experimentan sólo con verlo (Burdach, 456s 476 516). A la tesis de Burdach que explica los elementos principales de la leyenda del Santo Grial de la liturgia griega habrá que decir lo mismo que M. Lot-Borodine escribió acerca de las afirmaciones mucho más concretas de E. Enitschkof en tres artículos de *Romania* 56 (1930) hasta 59 (1933): cf. el relato en JL 13 (1935) 402s.

naturales [97]. El aprecio por la contemplación de la hostia llegó al extremo de equipararla casi con el acto de la comunión. Hasta se llegaron a ocupar en serio con la cuestión de si no constituiría pecado el que un pecador mirase la sagrada forma [98].

Durante la baja Edad Media, para muchos lo esencial en la asistencia a la misa era únicamente ver la sagrada hostia. Sólo por haberla logrado ver quedaba satisfecha su devoción. En las ciudades se dió el caso de que la gente corría de iglesia en iglesia para ver el mayor número de veces posible alzar la hostia [99], prometiéndose abundantes frutos de esta devoción [100]. Hubo procesos ante los tribunales por la posición de un asiento en la iglesia, de donde se pudiese contemplar bien el alzar [101]. Como existen testimonios del abuso de no entrar en las iglesias sino inmediatamente antes de la elevación y salirse después atropelladamente [102].

Fomentada por los predicadores

163. Desde luego se reprobaron estos abusos, pero su verdadera raíz, el ansia de ver la sagrada forma, fué cultivado por teólogos y predicadores [103]. Por otra parte, los grandes predicadores sabían exponer bien el verdadero valor de esta ceremonia. En uno de sus sermones sobre la misa explica Bertoldo de Ratisbona que el sacerdote quiere decir tres cosas con la elevación del sacramento: he aquí el Hijo de Dios, que

---

[97] Las afirmaciones sobre los efectos milagrosos de la contemplación de la Eucaristía empiezan en los primeros decenios del siglo XIII; véase DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie*, 18s. Existe, pues, también en ésta un sorprendente paralelismo. La opinión de que estas creencias pasaron del Grial a la Eucaristía, con razón es rechazada por DUMOUTET (l. c., 27s).

[98] DUMOUTET, 18-25; BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 56-61. Desde luego, los teólogos niegan que se cometa un nuevo pecado; con todo, se prohibió a veces a los castigados por la excomunión o el entredicho que mirasen la sagrada hostia, prohibición que a veces indujo a los excomulgados a que hiciesen agujeros en los muros de la iglesia (BROWE, 61s).

[99] BROWE, 66-69.

[100] Un manuscrito de Graz del siglo XV dice, p. ej., que en el mismo día no se perdería la vista, no habría que sufrir hambre, uno no se moriría de repente, que se perdonarían las murmuraciones, etc. (FRANZ, 103; cf. 70).

[101] DUMOUTET, 67s. En Inglaterra no fué raro el caso de que al celebrante que no levantaba lo suficiente la hostia se dijese en voz alta: «¡Más alto, señor Juan, más alto!» (FORTESCUE, *The Mass*, 341s).

[102] «Salen atropelladamente de la iglesia», *quasi diabolum vidissent*, se queja el franciscano MIGUEL DE HUNGARIA (*Sermones dominicales* [Hagenau 1498], serm. 74; DUMOUTET, 69). Así también un predicador vestfaliano (FRANZ, 18).

[103] Con cierta reserva tratan el asunto algunos teólogos a partir del final del siglo XIV. Después del siglo XVI también el pueblo pierde el interés en este ejercicio (DUMOUTET, 29 ff).

por ti presenta sus llagas al Padre celestial; he aquí el Hijo de Dios, que por ti fué clavado en la cruz; he aquí el Hijo de Dios, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos [104]. Por esto se tenía interés en que la elevación de la sagrada hostia no fuera un momento fugaz, sino se prolongase por algún rato, mientras la comunidad con sus cantos sagrados rendía homenaje y adoraba el cuerpo del Señor. La ceremonia se podía repetir también en otros momentos de la misa, al final del canon [105] y después del *Agnus Dei* [106], ni debía faltar el Viernes Santo [107]. Es verdad que, por otra parte, hubo que prevenir también los excesos, por la indiscreción de algunos sacerdotes, que no conocían en esto límites [108].

La misa ante el Santísimo expuesto

164. La presentación al público de la sagrada hostia no tardó mucho en formar rito distinto fuera de la misa. Con la introducción de la custodia comenzó a frecuentarse pronto también en otras funciones religiosas. A principios del siglo XIV se hizo costumbre llevar el Santísimo descubierto por las calles en procesión solemne, en la fiesta del Corpus, instituída el año 1246 como consecuencia del nuevo movimiento eucarístico [109]. Luego se dejó expuesto el Santísimo en la misa mayor de la fiesta, lo mismo que durante toda su octava, y no sólo el tiempo que duraba la misa, sino también durante el rezo del Oficio divino [110]. En el mismo siglo XIV se introdujo la costumbre de tener expuesto el Santísimo aun en la misa de otras fiestas del año, principalmente todos los jueves, en que se decía una misa votiva del Santísimo Sacramento [111].

---

[104] FRANZ, 744.

[105] De este modo, la antigua elevación del cáliz y de la hostia se transformó en una simple acción de enseñar las especies, que se unió muchas veces con el *Pater noster;* cf. más adelante, II, 408.

[106] Así se hizo algún tiempo en los dominicos (BROWE, 63). Se trataba de una parte de la costumbre, que aún se conserva, de sostener desde el *Agnus Dei* hasta la comunión la hostia encima del cáliz; cf. más adelante, II, 471 [16] 500. En contra de tales costumbres, pide el *Officiarium curatorum*, impreso el 1503 en Autún, que no se enseñe la hostia más que una sola vez, porque Cristo sólo una vez fué crucificado, pero añade: *quamvis secundum aliquos trina fiat ostensio propter crucifixionem linguarum iudaeorum dicentium: Crucifige* (DUMOUTET, 55).

[107] BROWE, 64. Esta costumbre se ha mantenido hasta la actualidad.

[108] BROWE, 63s. Hubo también sacerdotes que cobraban por una elevación más prolongada (DUMOUTET 70s).

[109] BROWE, *Die Verehrung*, 98 f.

[110] L. c., 154s.

[111] BROWE, 141-154. En Klosterneuburg se fundó el año 1288 una misa votiva semanal cantada en honor del Santísimo Sacramento (SCHABES, 71).

La misa ante el Santísimo expuesto, que entonces se divulgó tanto y que, juntamente con el culto de la exposición, cobra nuevo empuje en tiempo de la Reforma, como protesta contra la herejía, nos pone de relieve el interés y entusiasmo que sentía el pueblo por el momento solemne de la elevación dentro de la misa, queriendo prolongar aquella manifestación visible durante el tiempo que durara el sacrificio [112]. En la legislación romana se advierte bastante reserva frente a estas tendencias de especial incremento en el sur de Alemania y en España [113].

La genuflexión ante el Santísimo

165. Hacia finales de la Edad Media, de la misma raíz, es decir, del celo por la adoración del Sacramento del Altar, nace otro rito, que en seguida se propagó por todas partes, dando un sello especial a la liturgia de la misa, entre la consagración y comunión. Nos referimos a la genuflexión de antes y después cada vez que se tocan las sagradas especies. Esta genuflexión no se conoce antes del siglo XIV [114], y por ella, en una época relativamente tardía, se aplica al Santísimo Sacramento una prerrogativa que, lo mismo que el empleo de la luz y el incienso, trono y baldaquino, proviene del ceremonial de la corte imperial, de donde había pasado a la liturgia, hacía ya muchísimo tiempo, como una manifestación del respeto debido a los obispos [115].

Con esta concepción de la misa, transformada, en gran parte, en representación viva y teatral que habla a los sentidos de los asistentes, riman perfectamente las tendencias a enriquecer la parte musical para la acción litúrgica.

---

[112] El pensamiento de que toda la liturgia de la misa no es más que el marco que ha de adornar la consagración del sacramento, lo expresó sencillamente el canónigo de Beromünster RODOLFO DE LIEBENEGG († 1332) en su *Pastorale novellum: Missa sacramento servit specialiter isti, Cuius ad ornatum patres hanc constituerunt, Praecipue Iacobus et Basilius venerandi* (FRANZ, 488). Cf. una expresión semejante en ENRIQUE DE HESSE († 1397), l. c., 518.

[113] *Codex Iur. Can.*, can. 1274, con las numerosas fuentes allí citadas. Cf. J. KRAMP, *Eucharistia* (Freiburg 1924) 81-110. Nicolás de Cusa, cuando estaba de cardenal-legado en Alemania (1450-1452), en muchos sitios se declaró, no sin acritud, adversario de las exposiciones continuas y misas ante el Santísimo expuesto si no era en la fiesta del Corpus (BROWE, *Die Verehrung*, 170-172).

[114] Véase más adelante, II, 285.

[115] Como es sabido, aun se les manda a los clérigos por el *Caeremoniale episc.* (I, 18, 3) la genuflexión ante el obispo; la dependencia de la antigua προσκύνησις se hace patente en el *Ordo Rom. VIII* (s. VIII) n. 7, según el cual el candidato a la consagración episcopal debe hacer ante el papa una triple *postratio*.

SECUENCIAS Y «TROPOS»

166. El canto gregoriano había conseguido en el siglo VIII, sobre todo dentro de Roma, una respetable altura. No pocos viajes a Roma de clérigos francos y anglosajones se debían al deseo de adquirir en la Ciudad Eterna libros y, sobre todo, maestros del canto litúrgico. Se trataba de un canto artístico con ricas melodías, para el que se necesitaba una *Schola* adiestrada, pero que, si prescindimos de la octava alta de los tiples, se mantenía estrictamente en los límites de la homofonía. Al final de la época carolingia apareció ya la primera tendencia a enriquecer el canto, aun limitándose únicamente al texto [116]. Las largas entonaciones con una sola sílaba de texto parece que no satisfacían al gusto germano. De ahí que se creasen nuevos textos en los que cada sílaba correspondiera a una nota de la melodía. Es la forma primitiva de los llamados *tropos*, que se cantaban por una parte del coro adornando el texto, mientras la misma melodía era cantada por el resto de la *Schola*. En el siglo x los encontramos propagados por todas partes como acompañamiento en las fiestas, pero acomodándolos a cada canto del propio del tiempo, y luego también del ordinario de la misa, en la que se cantaba desde el introito y el *Kyrie* hasta el final de la misa, con inclusión a veces del *Ite, missa est*. Posteriormente se intercalan en el texto, con la melodía tradicional, frases cortas o, como ocurre en el introito, se le anteponen. Un caso especial lo tenemos en las secuencias, que se formaban poniendo texto a las larguísimas melodías del aleluya, y que luego en toda la Edad Media dieron una floración de cantos independientes en centenares de poesías. Es notable que Roma, y en general Italia, así como había mostrado una gran reserva frente al arte gótico, también miró con indiferencia a las secuencias, por las que por vez primera entraban en la misa creaciones poéticas. Como se trataba generalmente de textos nuevos, tal enriquecimiento sólo beneficiaba la devoción de los clérigos.

LAS PRIMERAS MELODÍAS GREGORIANAS

Del mismo modo se crearon nuevas melodías, a partir sobre todo del segundo milenio, para los textos del ordinario. Hasta entonces habían tenido el carácter sencillo de una recitación semejante a los cantos del sacerdote, de los que algunos no eran sino una continuación [117]. A veces tenían un

---

[116] URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 67-75; WAGNER, *Einführung*, I, 248-299. Aun están sin aclarar los pormenores del origen de los *tropos* y secuencias.

[117] De esta clase es la misa gregoriana n. 18, que se usa en el adviento y la cuaresma y en el *Requiem*.

aire con las aclamaciones y contestaciones del pueblo, del que se diferenciaban sólo por su mayor extensión [118]. Se trataba, pues, de un género algo más solemne de recitación, con algunas cadencias, en la que todos podían participar.

Canto del clero

167. Esto explica el que tales textos, sólo por excepción, fuesen ejecutados por la *Schola* [119]. Por otra parte, fuera del *Sanctus*, ya en la época carolingia dejaron de recitarse por todo el pueblo, interpretándose en esta época, y generalmente también en los siglos XII y XIII, por los clérigos, presentes en el presbiterio [120]. Por esto en los países del norte de los Alpes se llama aún hoy día *coro*. Entre estos clérigos existiría un coro de cantores especialmente ensayado, que se encargaría de los cantos del propio y tomaría en general la dirección del canto. Y esto con más razón, a medida que se iban enriqueciendo las melodías de los textos del ordinario. Tal fué el caso del *Kyrie* en los siglos X y XI. Así, los cantos de la antemisa fueron imponiéndose en cierto modo sobre los de la misa sacrifical [121]. Para el *Sanctus* y el *Agnus Dei* se compusieron

---

[118] Efectivamente, no solamente el *Kyrie*, sino también el *Sanctus*, *Benedictus* y *Agnus Dei*, tienen carácter de aclamaciones, en sentido más amplio; incluso el *Gloria* se compone en parte de aclamaciones.

[119] Este es el caso de una parte de los *Ordines Romani*, especialmente del *Ordo* de Saint Amand (DUCHESNE, *Origines*, 478 481) y del *Ordo Rom XI*, n. 18 de la misma ciudad de Roma (PL 78, 1032s).

[120] La afirmación de WAGNER (*Einführung*, I, 61) de que a partir de los siglos XI-XII el coro de los cantores profesionales impidió no solamente al pueblo, sino también al clero, que participasen en los cantos de la misa, no es del todo exacta. Es verdad que los cantos por los autores de los siglos posteriores se atribuyen al *chorus*, pero este *chorus* por regla general no abarca solamente a la *schola cantorum*, sino también a todos los clérigos que asistían en el coro a la misa. Con toda claridad se ve esto en JUAN DE AVRANCHES (*De off. eccl.*: PL 147, 38; cf. 36ss); se da el ósculo de paz *in utroque choro* y luego en seguida este *chorus* canta el *Agnus Dei*. SICARDO DE CREMONA (*Mitrale*, III, 2: PL 213, 96s), al tratar del canto de los kiries, usa en el mismo sentido *chorus* y *clerus*. Al lado de esto es verdad que existe una terminología que se conoce claramente en HONORIO AUGUSTODUNENSE (*Gemma an.*, I, 6 7 16 19 23, etc.: PL 172, 545, etc.), donde se distingue entre *chorus* (*Schola*) y *clerus*. Al tratar de los cantos del ordinario habrá ocasión de demostrar que, por lo general, los cantaba el clero en los siglos XII y XIII. En los liturgistas de esta época aun no se mencionan cantores seglares. Debo una parte de los datos referidos a la disertación teológica de J. HUBMANN, *Das Subjekt des Messgesanges im Mittelalter* (1940, inédita) (Universidad Pontificia de Sión).

[121] Tal diferencia, en que seguían ejerciendo su influjo los motivos que habían llevado al silencio durante el canon, se conservó cuidadosamente durante bastante tiempo. También el canto polifónico se limitó al principio a la antemisa (URSPRUNG, *Die kath. Kir-*

sólo posteriormente melodías más variadas. El *Gloria* y el *Credo* conservaron en sus nuevas tonadas el carácter recitativo de la salmodia[122]. Con todo, el adorno musical en las melodías del ordinario era ya en la época de San Bernardo tan refinado († 1153), que en la reforma del canto religioso, llevada a cabo con su colaboración, parecía necesario desterrarlo[123]. Hay que reconocer, a pesar de todo, que los cantos del ordinario no formaban ni aun entonces un verdadero conjunto. El ejemplo más antiguo en que aparecen por vez primera como tal, es la misa *de Angelis*, compuesta a fines del siglo XIII y tan frecuentada en la actualidad[124].

El «chorus»

168. Fué entonces cuando la palabra *chorus* adquirió una nueva coloración semántica, a saber, la del coro de los cantores, que, separado ya del clero, admite hasta seglares, llegando a independizarse, incluso por lo que se refiere al sitio en que actúa, al retirarse primeramente hacia el *lectorium* (*Lettner*, la tribuna elevada para la lectura o canto de la epístola y el evangelio, que en las antiguas iglesias góticas separa el presbiterio de la nave en lugar de las verjas), y más tarde al *coro* en el fondo de la iglesia, encima de la entrada principal. En el canto litúrgico empieza ahora, además, a aparecer la polifonía. Los primeros ensayos del siglo IX se hicieron para los cantos del propio. Consistía entonces la polifonía en que una segunda voz, utilizando a veces un *tropo* como texto, acompañaba la melodía en una diferencia de una cuarta o quinta; acompañamiento para el que se podía emplear también un instrumento músico (voz *organal*)[125].

Los motetes

169. En el siglo XII, la catedral de Notre-Dame de París asumió la dirección de esta evolución. En ocasiones solemnes se fueron juntando, con preferencia en algunos pasajes del gradual y aleluya, a la melodía gregoriana una segunda y pronto una tercera y cuarta voz con melodías más libres, a

---

chenmusik, 121). Nicolás de Cusa, en su reforma que propugnó como legado pontificio en Alemania, quisó limitar también el uso del órgano a la antemisa (l. c., 163s). Lo mismo exigió como obispo de Brixen (G. Bickell, *Synodi brixinenses saec. XV* [Innsbruck 1880] 34). Actualmente sostiene la misma tesis en forma nueva E. Drinkwelder, O. S. B., *Die Grundfunktion der Gesänge im Amt*: «Heiliger Dienst», 2 (Salzburg 1948) 143-145.

[122] Ursprung, 57s.

[123] L. c., 93.

[124] L. c., 58.

[125] L. c., 116; Eisenhofer, I, 231-233.

las que se asignaba un texto especial, a veces en lengua vulgar, si se prestaba para ello la abundancia de las melismas [126]. Del mismo género, aunque de categoría inferior, fué seguramente el canto de los trovadores, de los que oímos que se ofrecían a cantar sus versos en la misa *super Sanctus et Agnus Dei* [127]. Tales cantos entraban en la corriente de la época, gustadora de este floreo ligero, pero que eran en detrimento del canto religioso. Pronto se alzaron voces de alerta para defender la seriedad del canto litúrgico tradicional, estimulando la intervención de la autoridad eclesiástica [128].

PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA POLIFONÍA

Efectivamente, el arte musical eclesiástico volvió en los últimos siglos de la Edad Media a límites más sobrios, contentándose, sobre todo en Alemania, con revestir los días festivos las sencillas melodías del gregoriano y las de los textos del ordinario con una polifonía sencilla a modo del *falso bordone*, como se usaba en la salmodia y todavía se practica hoy en varias iglesias [129]. Hacia el siglo XIV, el órgano estaba lo suficientemente perfeccionado como para poder usarlo en las iglesias mayores de acompañamiento del canto, siempre que no se opusieran a ello decisiones más severas [130]. En Francia aparecieron ya en el siglo XIV los primeros ejemplos de composiciones polifónicas, en el sentido moderno, para las partes del ordinario desde el *Kyrie* hasta el *Agnus Dei*, y ya no se sujetan a las melodías gregorianas, aunque les gusta incluirlas [131]. Cuando bajo Gregorio XI volvió de Aviñón a

---

[126] Son los así llamados motetes; véase el cuadro en URSPRUNG (129s) con ejemplos de los manuscritos de los siglos XIII-XIV. Un manuscrito de Klosterneuburg de 1551 ofrece un ejemplo alemán; en él se encuentra la misa de Pascua de Resurrección puesta en música polifónica, en la que el soprano acompaña el texto latino con la canción alemana «Christ ist erstanden» (SCHABES, 150).

[127] Sínodo de Tréveris (1227) can. 9 (MANSI, XXIII, 33). Más sínodos que prohiben la actuación en el culto de los *ioculatores, trutanni* o *goliardi*, véanse en BROWE, *Die Pflichtkommunion*, 97. Se sentían reparos en admitir a los histriones y juglares a la comunión (l. c., 93ss). W. BAUMKER, *Zur Geschichte der Tonkunst* (Friburgo 1881) 106-122.

[128] Para ello se cita con frecuencia, pero no con mucha razón, una disposición del segundo concilio de Lyón (1274), const. 25, que prohibe e. o. *publica parlamenta* (MANSI, XXIV, 99 A); una disposición acerca del canto *(quod... ars cantus melius doceretur)* se encuentra en los apéndices III, 1 (l. c., XXIV, 130 B). Más claro habla una decretal de Juan XXII de 1324-25 que, sin reprobar enteramente la polifonía, prohibe que las melodías gregorianas se acompañen *triplis et motetis vulgaribus (Corpus Iur. Can., Extrav. comm.*, III, 1; FRIEDBERG, II, 1256). Cf. URSPRUNG, 138s.

[129] URSPRUNG, 141s.

[130] L. c., 163s.

[131] URSPRUNG, 147; P. WAGNER, *Geschichte der Messe*. I. «Kleine Handbücher der Musikgeschichte», 11, 1 (Leipzig 1913).

Roma la curia pontificia en 1377, trajeron los cantores del coro papal a Italia la polifonía, propagándose de allí a todas las naciones. No encontró en todos los sitios la misma acogida entusiasta; en los monasterios suecos, por ejemplo, fué rechazada y en San Galo quedó excluída del culto divino hasta 1560 [132]. Pero podemos afirmar que se había inaugurado un nuevo período en la historia de la música eclesiástica y con ello en el ornato externo de la liturgia de la misa [133].

VALORACIÓN DE LA POLIFONÍA

170. Para épocas siguientes hay que decir que, mientras se adornaban con toda pompa de la polifonía las frases sencillas de carácter aclamatorio [134], en las que el pueblo había expresado originariamente sus súplicas y alabanzas, o los cantos entonados por el celebrante y continuados por el pueblo —función en que le podía substituir el clero—, los cantos del propio con sus textos, formados por trozos líricos de los salmos, y que habían sido insertados en la misa para rellenar artísticamente sus pausas, seguían conservando la majestuosa sencillez arcaica de las melodías gregorianas tradicionales [135]. Es verdad que, con excepción del *Credo*, introducido en el culto como consecuencia de las controversias sostenidas en Oriente contra la herejía y compuesto en su mayor parte de afirmaciones dogmáticas sencillas y sobrias, los demás textos del ordinario, por las expresiones solemnes de su estilo hímnico, se prestaban a la creación artística. Llevaban, con todo, un peligro: el alejarse de su función principal precisamente por su elevación artística, que impide la participación del pueblo. Por otra parte, por estar redactada la liturgia en lengua extraña, y como no se podía pensar en la creación de textos nuevos [136], el ponerlos en música fué una buena solución. La existencia de diversas melodías gregorianas para los

---

[132] WAGNER, *Geschichte der Messe*, 27, nota.

[133] Lo profundo que fué este cambio se nota también en la substitución de los antiguos patronos por otros. Durante el florecimiento del canto gregoriano se tenía por patrono a San Gregorio; al principio de la época de la polifonía, a San Juan Bautista (que en su nacimiento devolvió la voz a su padre); ahora pasa el patrocinio a Santa Cecilia, por las palabras del oficio *cantantibus organis*. Cf. B. EBEL, *Die Kirchenmusik als sinnbildlicher Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen im Wandel der Zeiten*: «Liturg. Leben», 5 (1938) 223-233, especialmente 230ss.

[134] Desde otro punto de vista, llega WAGNER (*Einführung*, I, 61) a la siguiente conclusión: «Esta evolución no ha traído ningún beneficio».

[135] Con la única excepción del *Requiem*, en el que la composición aun hoy día abarca el propio.

[136] Los cantos de la consagración y en parte también los nuevos cantos de comunión forman una excepción (cf. II, 290, 579 y 580).

mismos textos facilitó la formación de otras nuevas, aun cuando en ellas se abandonara el estilo antiguo. La invariabilidad de los textos no solamente los hacía más accesibles al pueblo, que no sabía latín, sino que justificó al mismo tiempo la preponderancia que precisamente por la música habían adquirido sobre los demás. Todas estas causas facilitaban su ejecución. Y la circunstancia de que el *Sanctus* y el *Benedictus* se extendían cantando a lo largo del canon, pudo hacer creer, por lo menos al oído de la comunidad, que se restablecía el carácter originario de la Eucaristía como acción de gracias, cuando pareció haber desaparecido definitivamente, desde que el canon se recitó en voz baja y se añadieron otras oraciones en forma de súplica.

12. *Fines de la Edad Media y reforma tridentina*

Otoño de la Edad Media

171. La expresión «otoño de la Edad Media» (Huizinga) resulta también muy propia para la historia de la liturgia, especialmente de la misa, durante los siglos XIV y XV. Es verdad que, como hemos visto en el canto litúrgico, sigue todavía su florecimiento rico y variado. Pero se trata de un crecimiento superficial, que se complica progresivamente por haber perdido la conexión con sus raíces, lo que le imposibilita producir brotes verdaderamente vigorosos. La teología escolástica no ha inyectado profundidad ni en la liturgia de la misa ni en su mejor inteligencia. Pasadas sus formas el estado de madurez, su vida camina al marchitamiento.

Estas observaciones, sin embargo, no se refieren al ordinario de la misa, aunque también en él, especialmente fuera de Italia, las oraciones preparatorias, los versículos e invocaciones de las oraciones ante las gradas, las bendiciones del ofertorio y las salutaciones hímnicas de la comunión se habían multiplicado desmesuradamente. Pero, como se trataba de oraciones que rezaba el sacerdote en silencio, no saltaba a la vista. Donde se advertían verdaderamente los fenómenos aludidos de decrepitud era en el campo musical religioso y en la proliferación de las prácticas externas de la devoción al Santísimo Sacramento.

Los «pericula»

172. La reverencia hacia el Santísimo Sacramento llevó al extremo de no permitir en ningún caso que manos no consagradas tocasen las especies de pan, aun cuando por esto

tuviese que quedar sin viático un moribundo. En el siglo XIV se consideró como un favor especialísimo el que los papas permitiesen en algunos casos a los príncipes tocar el cáliz con la mano en los días de comunión [1]. El corporal se trataba entonces con una veneración muchas veces supersticiosa [2]. Para el lavado del corporal se compusieron oraciones especiales [3]. De ahí que el capítulo de los *pericula et defectus*, que pueden ocurrir en la misa, se fuera ampliando continuamente. Ya al principio de la Edad Media se hacía mención de ciertas faltas, por ejemplo, derramar el cáliz, dejar caer una partícula, y se habían fijado para ellas severos castigos [4]. Ahora se discuten tales descuidos y faltas teológicamente desde el punto de vista de las medidas que hay que adoptar para asegurar en cada caso la debida reverencia al Sacramento. Inocencio III había tratado con prudencia algunos casos [5], y Santo Tomás les dedicó un capítulo especial en la *Summa* [6]. Pero ahora se registran cada día más *pericula* y casos imprevistos, como, por ejemplo, el de que el Señor se apareciese *in especie carnis vel pueri* [7], dando para cada caso las correspondientes instrucciones [8].

Los «frutos de la misa»

173. Mientras que estos detalles no manifestaban más que un exceso de celo, consecuencias más delicadas tuvo la consideración unilateral y la vulgarización sin criterio de otro capítulo de la doctrina sobre el sacrificio de la misa, a saber, sus efectos santificadores. Fué ya persuasión de la antigüedad cristiana el que la santa misa no sólo era una glorificación de Dios, sino también un beneficio para vivos y muertos. Esta consideración del sacrificio pasa ahora con más insistencia al primer plano de atención, para convertirse al finalizar la Edad Media en el tema principal de la predicación sobre la misa [9]. Surgen enumeraciones estereotipadas de los

---

[1] Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter* (ZkTh 1936) 13.
[2] Franz, 88-92.
[3] *Breviarium de Linköping*, del año 1493 (J. Freisen, *Manuale Lincopense* [Paderborn 1904], p. XIX).
[4] P. Browe, *Liturgische Delikte und ihre Bestrafung im Mittelalter*: «Theologie und Glaube», 28 (1936) 53-64.
[5] Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, IV, 11 16 24 31s: PL 217, 863 873 877s. Cf. También algo más tarde los *Praecepta synod.*, c. 22ss. (Mansi, XXII, 681s), atribuídos al obispo Odón, de París.
[6] Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, 83, 6.
[7] Franz, 474, nota 1; Beck, 330. Bernardo de Parentinis dedica a los *pericula* la tercera parte de su explicación de la misa (hacia 1340) (Franz, 505s). Cf. También l. c., 491 605.
[8] Una selección de lo más útil ha pasado a nuestro misal como capítulo: *De defectibus in celebrationes missarum occurrentibus.*
[9] Franz, 738s.

frutos que se sacan de la misa, aun por la sola asistencia[10]. Las primeras enumeraciones de esta clase aparecen en el siglo XIII, que se contentan con cuatro, cinco o, a lo sumo, seis puntos, entre los que están en primer término los efectos espirituales[11]. Luego son ya diez y, finalmente, doce frutos, que también aparecen en versión alemana, con la particularidad de que tales promesas revisten un tono tanto más materializado cuanto más nos acercamos al final de la Edad Media[12]. Para cada una de ellas se cita un Santo Padre que tiene que avalarlas, por increíbles que fuesen[13]. Aunque la teología contemporánea no defendía técnicamente tales exageraciones, podían, sin embargo, correr sin trabas en la predicación y la literatura piadosa. Verdad es que con esto se le movió poderosamente al pueblo a la frecuentación de la misa, pero también se le llevó a la falsa seguridad de que la salvación del alma se podía obtener por la simple asistencia al sacrificio[14].

LAS MISAS GREGORIANAS

174. Con estas esperanzas exageradas en los efectos de la misa se relaciona no sólo la aparición, a fines de la Edad Media, de numerosos formularios[15] de misas votivas, sino tam-

---

[10] FRANZ ha dedicado una sección especial de su libro a este tema: *Los «frutos» de la misa*, pp. 36-72. Cf. también más arriba 162.

[11] FRANZ, 37s. Los principales son los siguientes: después de la misa se vuelve a casa *quasi deificus, minor peccator, confortatus contra diabolum, felicior quam prius* (l. c., 37).

[12] FRANZ, 40.

[13] Así, por ejemplo, San Agustín tiene que probar la afirmación de que durante el rato en que uno asiste a misa no envejece (FRANZ, 51; cf. 57). Otros frutos consisten en que después de la misa aprovecha mejor la comida; que uno no muere repentinamente; que las ánimas no han de sufrir en el purgatorio mientras se oye misa por ellas, etc. Otros insisten de un modo más general en el valor de la misa. En una redacción poética que aparece a fines del siglo XIV se describe el primer fruto de la misa de la manera siguiente: «Aunque alguien poseyera algo que brillase más que el sol y la luna y lo diese a los pobres, y aun cuando peregrinase por todo el mundo con calores y fríos, con hambre y sed, «todo esto no aprovecha tanto a su alma como el mérito de la asistencia a una sola misa» (FRANZ, 48 f). Semejantes exposiciones de las *virtutes missarum* circulaban también en Inglaterra; véanse los ejemplos en SIMMONS, *The Layfolks Massbook*, 131s 366-371. Con todo, siempre se exige como condición que se diga la misa con devoción y en estado de gracia. Una parte de las promesas se atribuye luego a la contemplación de la sagrada hostia; véase más arriba 162[100].

[14] Cf. el juicio final en FRANZ, 71s. En el l. c., 61-71, se da una crítica teológica de cada una de las afirmaciones acerca de los frutos de la misa.

[15] Por ejemplo, los formularios contra diversas enfermedades, contra peligros para los derechos y posesiones, contra invasiones de enemigos, y especialmente en honor de santos que se veneraban como patronos; véase FRANZ, 115-217; numerosos ejemplos también en FERRERES, *Historia del Misal Romano*, 350-376.

bién de combinaciones extrañas de las mismas, por las que se pretendía conseguir infaliblemente un efecto determinado. Dieron ocasión a estas colecciones de misas algunos pasajes de los *Diálogos* de San Gregorio Magno, en los que, sin atribuir todavía un valor específico al número, leemos que por un difunto en un caso se ofreció el sacrificio durante siete días seguidos, y en otro, durante treinta días [16]. Esto sirvió de modelo para toda la Edad Media [17]; pero sólo en los últimos siglos llegó a transformarse en una institución que se discutió y reglamentó al detalle. Se recomendaban series de tres, cinco, seis, siete, nueve y treinta misas, y hasta 41, 44 y 45, en sufragio de los difuntos, sin que se olvidaran las intenciones de los vivos. En estas series existían formularios distintos para cada misa, independientes de la del día, y en ellas hasta se fijaba el número concreto de velas y de limosnas [18]. Lo más cuestionable, sin embargo, en estas series de misas y en otras muchas misas votivas era la frecuente afirmación de su eficacia infalible. Incluso en los misales se podían leer tales afirmaciones; por ejemplo: *Si quis positus in aliquo necessitatis periculo, has triginta missas celebraverit vel celebrare petierit, liberabitur sine mora* [19].

AUMENTO DEL CLERO

175. Se explica que los fieles buscasen ávidamente estos procedimientos simplistas, con los que satisfacían su afán de milagros. De ahí que en los últimos siglos de la Edad Media se multiplicasen anormalmente las misas y, como consecuencia, aumentase desmesuradamente el clero, que en gran parte vivía de ellas, a base de prebendas o simplemente por los estipendios [20]. Apenas si se decían otras misas que las votivas

---

[16] SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.*, IV, 55: PL 77, 416-421.

[17] K. EBERLE, *Der Tricenarius des hl. Gregorius* (Ratisbona 1890) 20-38.

[18] FRANZ, 218-291; L. A. VEIT, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter* (Friburgo 1936) 26ss. Así, p. ej., se prescribe en un septenario para el primer día *de Trinitate,* con tres velas y tres limosnas; el segundo día, *de angelis,* con nueve velas y nueve limosnas, etc. (FRANZ, 254). Otras series de misas escogen los formularios del propio de tiempo, empezando con adviento o el domingo de Ramos (l. c., 248 255 265ss).

[19] Misal de St. Lambrecht de 1336: KÖCK, 34. Afirmaciones semejantes en otros misales de Estiria, ibid., 27 36s 41s 74 81 83 137ss. Cf. FRANZ, 250 262s 266 270 278, etc. Para Hungría véase RADÓ, 171s.

[20] Hacia el final de la Edad Media hubo en todas las ciudades numerosos «altaristas», que no hacían otra cosa que decir la misa y rezar el oficio. Así, p. ej., existían el año 1521 en la catedral de Estrasburgo 120 prebendas de misas (L. PFLEGER, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg* [Kolmar 1941] 172). Véanse más pormenores en F. FALK, *An der Wende des 15. Jh.:* «Hist.-pol. Blätter», 112 (1893, II) 545-559. La existencia de aquel proletariado clerical no fué menos concausa que efecto de tales opiniones raras sobre la misa.

o de difuntos, que eran las más solicitadas por el pueblo[21]. La acumulación de misas no pudo por menos de repercutir en la liturgia. Como parte de estas misas se celebraban todavía con canto y en las iglesias no se podían cantar simultáneamente más que una misa, dieron con una solución que permitiese un número mayor de misas seguidas; era lo que llamaríamos «misas ensambladas», seguidas de tal manera, que la primera se cantaba solamente hasta el ofertorio o el *Sanctus* y, mientras en un segundo altar ya empezaba la siguiente, se continuaba en silencio[22]. Pero sobre todo influyó este aumento de los estipendios en la multiplicación exagerada de las misas privadas, ya que la mayor parte se decían por intenciones particulares, que podían prescindir de toda solemnidad exterior. Esta tendencia a lo privado y subjetivo, que consagraba las excepciones a la norma general, llevó al extremo de prescindir del año litúrgico, diciendo todos los días misas votivas a propia elección o ateniéndose a lo exigido por las series de misas[23].

VOCES DE ALARMA

176. Apenas apuntaba este estado de cosas, cuando ya Petrus Cantor († 1197) señaló el abuso que preveía: «Hacen falta menos iglesias, menos altares, menos sacerdotes, pero

---

Conforme demuestra W. NEUSS (*Das Problem des Mittelalters* [Kolmar 1943] 26s), el aumento del clero sin ocupación se debía en parte también a la circunstancia de que por los gremios se admitían únicamente un número fijo de menestrales y comerciantes, lo cual dió ocasión a que muchos hijos de ciudadanos buscasen el porvenir en el estado eclesiástico, ya que esto por las muchas fundaciones parecía cosa fácil; pero al mismo tiempo esto fué un motivo de fomentar las creencias populares y aprovecharse de ellas.

[21] El concilio provincial de Florencia del 1517 decretó la multa de dos ducados para los sacerdotes que por avaricia celebrasen aniversarios aun los domingos y días festivos en lugar de decir la misa del día (MANSI, XXXV, 240).

[22] J. GREVING, *Johann Ecks Pfarrbuch:* «Reformationsgeschichtliche Studien u Texte», 4-5 (Münster 1908) 81-83; J. B. GÖTZ, *Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511:* l. c., 47-48 (Münster 1926) 65 95; cf. 24 27; A. GÜMBEL, *Das Messnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg im Jahre 1493* (Munich 1928) (según JL 1928, 424). BERTOLDO DE CHIEMSEE (*Keligpuchel,* [Munich 1535] c. 20, 9) menciona esta costumbre como causa de la opinión de muchos de que podían marcharse después de la consagración. En algunas parroquias de la archidiócesis de Salzburgo seguía la costumbre hasta nuestro siglo. En la diócesis de Brixen fué suprimida el año 1900.

[23] Hubo quejas de que se preferían las *missae favorabiliores,* que eran *missae obolariae* (FRANZ, 149ss.) También hay noticias de sacerdotes que siempre celebraban la misa *de beata Virgine* y de milagros con los que Dios los protegió en su costumbre contra las autoridades eclesiásticas (l. c., 152s.)

mejor escogidos»[24]. Lo mismo advirtieron poco después algunos místicos alemanes[25]. Juan Gerson atacó públicamente el abuso, afirmando que los predicadores que prometían efectos exagerados para la misa llevaban al pueblo al judaísmo y fomentaban la superstición[26]. También en Alemania se elevaron voces de protesta en el mismo sentido[27]. Un ejemplo de intervención enérgica lo dió Nicolás de Cusa, que, como obispo de Brixen, ordenó en 1453 y 1455 que todos los misales de su diócesis se llevasen a determinados sitios para ser corregidos allí a base de ejemplares revisados[28]. El uso de libros no corregidos quedó prohibido bajo severas penas. Pero no en todas partes hubo hombres con semejante energía, con lo que de un modo general siguieron pululando los abusos. Verdad es que el sanctasanctórum de la Iglesia nunca dejó de ser centro de piedad verdadera; pero las nieblas y sombras que le circundaban, junto con otras concausas, dieron ocasión a que la institución eucarística, fuente de vida de la que la Iglesia se había nutrido durante mil quinientos años, se convirtiese en ludibrio y fuese condenada apasionadamente por pueblos enteros como idolatría abominable.

La Reforma

177. Las acusaciones que elevaron los reformadores, sobre todo Lutero, se dirigieron con crítica certera y a la vez despiadada contra los puntos más discutibles de la práctica eclesiástica de la misa: frutos de la misa, valores diferentes atribuidos a las distintas misas votivas, el dinero[29]. Pero exageraron y pasaron los límites. Con el lema de sola la Biblia, Lutero negó el carácter sacrifical de la Eucaristía y creyó haber dado con la raíz del abuso al afirmar que aquel sacramento era únicamente un testamento, un legado y un beneficio para nosotros, y, como tal—ésta fué la conclusión prematura—, no podía ser de modo alguno «beneficio» u obra meritoria que nosotros ofreciésemos a Dios para merecer ante él; por esto la misa no se podía decir ni por los vivos ni por los muertos[30]; todas las oraciones de la liturgia que hablaban

---

[24] Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, c. 28s.: PL 205, 102-107. Otro postulado fué la reducción del número de las procesiones de ofrendas a tres por año.

[25] Franz, 298s. Se cita también una palabra del maestro Eckehart: «Fijaos que ni la gloria ni la perfección están en decir u oír muchas misas».

[26] Juan Gerson, *Opera* (Amberes 1706) II, 521-523; Franz, 299ss

[27] Franz, 301-308 312s.

[28] G. Bickell, *Synodi Brixinenses saec. XV* (Innsbruck 1880) 37 39s 53; Franz, 308.

[29] Véanse los ejemplos en Franz, 316-322.

[30] Lutero, *Eyn sermon von dem newen Testament*. Las citas en Franz, 314s. Cf. L. Fendt, *Der lutherische Gottesdienst des 16 Jh.*

de este carácter de la misa, sobre todo del sacrificio, o sea principalmente el canon, eran invenciones malas de los hombres. Un escrito especial de Lutero trata «de la abominación de la misa en silencio que llaman canon» (1524). Estos ataques contra la misa tuvieron especial eficacia en el pueblo, porque la delataban como un timo. El efecto, aun en las regiones que se habían mantenido católicas, fué tal, que en el año 1528 se llegó a afirmar que en la Iglesia de Salzburgo antes se podían mantener con más facilidad cien «sacerdotes de Graciano» (que vivían solamente de estipendios) que ahora uno solo [31].

178. La alusión a la avaricia y superstición había hecho mella. Pero, dado el bajo nivel de formación religiosa, la crítica adversaria amenazaba destruir en el corazón del pueblo no sólo los brotes supersticiosos, sino aun el mismo tronco y las raíces de la fe. La misa cayó en desprecio. Pronto los medios competentes tuvieron que darse cuenta de que las quejas no remediaban nada. Fué el mérito del concilio de Trento haber distinguido en sus decretos doctrinales la verdad del error y haber profundizado en el carácter objetivo de la misa como sacrificio, que lo elevaba sobre la simple conmemoración del sacrificio de la cruz o sobre un simple rito de comunión. De este modo quedaron asegurados los fundamentos de la liturgia católica. Pero, además, fué necesaria una reforma a fondo de la práctica de la celebración, y no en menor escala del mismo misal, en el que reinaba, por lo general, una verdadera anarquía [32].

Intentos de reforma católica

179. Según el derecho de entonces, tenían autoridad para hacer la reforma las mismas diócesis o provincias eclesiásticas, con tal de que no tocasen el cuerpo tradicional del misal romano, y menos el canon. Así, determinó el sínodo provincial de Tréveris en 1549 que en cada diócesis debía usarse solamente el misal diocesano; y si tal misal no existía, el de Tréveris [33]. Algo parecido se dispuso en Maguncia, con el mandato de que en cada diócesis debían examinar y corregir el misal hombres competentes, con el fin de hacer una ordenación general para toda la provincia eclesiástica [34]. Pero ni en

(München 1923) 78-81; N. M. Halmer, *Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der hl. Messe*: «Divus Thomas», 21 (Friburgo 1943) 63-78.

[31] Bertoldo de Chiemsee, *Tewtsche Theologey* (München 1528) c. 66, 6; Franz, 324.

[32] Cf. H. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches*: «Liturgisches Leben», 6 (1939) 30-66. La mayor parte de los datos siguientes están tomados de este artículo.

[33] Hartzheim, VI, 601.

[34] L. c., VI, 579.

esta ni en otras provincias se llevó a cabo tal programa. Por lo demás, antes de que ningún sínodo pensara en la reforma del misal, ésta ya había sido pedida en 1526 por la dieta de Spira como de necesidad ineludible.

Por aquella época aumentaron las voces en los más distintos sitios de la cristiandad, primero en Italia, por el año 1546, y luego, con más insistencia, en España y Portugal, pidiendo una unificación del misal, que dejase a las diócesis únicamente la libertad de añadir los propios de sus santos [35]. Tal idea, sin embargo, no era compartida por todos. Las propuestas que de Francia se hicieron al concilio deseaban un arreglo separado en cada país. Parecida fué la opinión en Inglaterra durante el breve periodo de la Restauración [36]. Las experiencias enseñaron que era necesaria la unificación para la Iglesia universal.

La comisión nombrada por el concilio tridentino

180. Y así, el concilio de Trento, que ya en los años 1546-47, con ocasión de las discusiones sobre el uso y abuso de la Sagrada Escritura, había tocado la cuestión del misal, volvió sobre este asunto en 1562, a propósito de las deliberaciones sobre la doctrina del sacrificio de la misa. Una comisión particular debía reunir los *abusus missae*. Esta misión no fué difícil, ya que no sólo los innovadores, sino también el concilio, los sínodos, memorias y programas de reforma habían señalado repetidas veces los puntos vulnerables: las secuencias y prefacios de los santos, con sus contenidos de leyenda; oraciones por la paz y por otras necesidades y diversos cantos después de la consagración [37], formularios recientes de procedencia discutible, sobre todo los abusos de las misas votivas y las series de misas y el aumento desmesurado de formula-

---

[35] JEDIN, 34 37s. Este punto está tratado en el otro trabajo de H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*: «Eph. Liturg.», 59 (1945) 5-38; especialmente 8s 11ss 28s 37s. Este estudio contiene también las pruebas y ejemplos de otros puntos de esta reforma; sin embargo, al citar simplificado el nombre del autor en lo siguiente, nos referimos al primer trabajo citado.

[36] JEDIN: «Lit. Leben» (1939) 40.

[37] Así se cantaba diariamente en Hipoltstein después de la consagración, por el año 1511 una antífona, generalmente *Gaude Dei Genitrix* (GÖTZ, *Das Pfarrbuch des Stephan May*, 28s). Tales costumbres no existían solamente en los países del norte de Europa. El 16 de enero de 1677, la Sagrada Congregación de Ritos tuvo que contestar a una consulta de Sevilla que preguntaba si era lícito interrumpir la misa después de la elevación del cáliz o, como fué costumbre en muchos sitios, delante del *Pater noster* para intercalar súplicas en que participaba el celebrante (*Decreta auth. SRC*, número 1.588, 9).

rios particulares, con detrimento del año litúrgico, y la frecuente substitución por los mismos de los dominicales; añádase la diversidad de las ceremonias, que, como se quejaba el cardenal Hosio, había llegado al extremo de que, con escándalo del pueblo, ni siquiera en la misma iglesia seguían todos una misma pauta [38].

Nada de esto se le escapó a la comisión ni al inventario [39] formado por ella, que resultaba la colección más completa de las ideas reformistas sobre liturgia [40], añadiendo una larga serie de pormenores que debían examinarse desde el punto de vista teológico. Entre ellos se hallan algunas expresiones como *hostia immaculata, calix salutaris*, empleadas ya en el ofertorio; las cruces después de la consagración, la oración de la conmixtión, que en los misales italianos empezaba con *Fiat commixtio*; el ofertorio de la misa de difuntos. También se ponían entre los puntos discutibles la simultaneidad de las misas privadas con la solemne, la celebración de misas privadas con asistencia de menos de dos personas. Sin exigir una uniformidad completa, la comisión deseaba, por lo menos para el clero secular, una unificación de las ceremonias del principio y fin de la misa, donde abundaban las mayores diferencias, y una redacción igual de las rúbricas, o sea de las ceremonias externas.

El decreto del concilio

181. Era explicable que el concilio, que ya llevaba demasiado tiempo reunido, no pudiera ocuparse de la discusión de tales pormenores, sobre los que podía surgir una diversidad grande de pareceres. La comisión tuvo que reducir su proyecto hasta tres y cuatro veces, para conseguir una redacción que tuviera garantía de aceptación por todos [41]. El *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae*, que se aprobó en la sesión XXII, del 17 de septiembre de 1562, junto con la doctrina y los cánones sobre el sacrificio de la misa, se ocupa únicamente de los abusos y corruptelas más llamativas, agrupadas bajo los conceptos de avaricia, irreverencia y superstición. Los obispos debían velar sobre la práctica de los estipendios; se debía celebrar misa únicamente en lugares sagrados; había que desterrar toda conducta irreverente y la música ligera, suprimir las arbitrariedades de muchos sacerdotes tocante a ceremonias y oraciones de la misa, y la me-

---

[38] JEDIN, 34-35. La confusión aumentó aun a partir de la reforma, porque no pocos sacerdotes empezaron a poner la reforma a su antojo. En Austria algunos suprimieron incluso el canon (l. c., 44).
[39] *Concilium Tridentinum*, ed. Soc. Goerres, VIII, 916-921.
[40] JEDIN, 47.
[41] *Conc. Trid.*, VIII, 921-924 926-928 962s.

ticulosidad supersticiosa de los números en las misas [42]. No se habló de la reforma del misal. Lo mismo que la reforma del breviario, fué encomendada al papa por un decreto de la sesión XXV.

EL MISAL DE PÍO V

182. Pío IV emprendió en seguida su realización al nombrar, a lo que parece todavía el año 1564, una comisión, que fué luego ampliada por su sucesor Pío V [43]. Por desgracia, no tenemos de su trabajo noticias más concretas. Unicamente el fruto, el *Missale Romanum ex decreto ss. concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum*, que por bula del 14 de julio del 1570 fué declarado obligatorio para toda la Iglesia, con algunas restricciones, nos permite reconocer el trabajo prestado y los principios que presidieron su composición al compararlo con lo que había antes [44]. Nos pueden servir, además, algunas observaciones aisladas que se nos han conservado.

El problema de la reforma no se resolvió, por lo tanto, mediante una serie de decretos y prescripciones que reprobasen los abusos y diesen la norma para la composición de nuevos misales, dejando libertad ilimitada a las variantes regionales y el derecho de los obispos a disponer acerca de ellas, como pretendía un sector del concilio, sino que quedó resuelto por la presentación del misal unificado, como deseaban otros. Este misal único era un misal romano, es decir, como fundamento del nuevo misal se había escogido el *Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae*, el de mayor difusión entonces. Esta elección no fué del todo espontánea, ya que no solamente era dominico el mismo papa Pío V, sino que la orden dominicana, que disponía de un rito propio bien formado, estaba representada en la comisión ya antes de la subida al solio pontificio de Pío V [45].

LAS NUEVAS «RUBRICAE GENERALES»

183. Por lo que hace al calendario y a cada uno de sus formularios, el nuevo misal coincidía en la oración y el evangelio con el breviario romano, preparado por la misma comisión y publicado dos años antes, armonización que jamás se

[42] Como es sabido, se permitió solamente la costumbre de las treinta misas seguidas en sufragio de difuntos. En nuestros días surgió otra serie de cuarenta y cuatro misas con promesas supersticiosas en Polonia. Fué prohibida por un decreto romano (*Acta Ap. Sedis*, 26 [1934] 233).

[43] JEDIN, 52-54.

[44] JEDIN, 54-66.

[45] JEDIN, 53.

había visto hasta entonces en los libros anteriores. Además se habían antepuesto al texto del misal las *Rubricae generales Missalis* y el *Ritus servandus,* con normas detalladas sobre la elección y la composición de cada formulario y sobre el aspecto ritual de la misa, sirviéndose para ello del *Ordo missae* del maestro de ceremonias pontificio Juan Burcardo, de Estrasburgo [46], aparecido en 1502 y muy divulgado en aquella época. Con esto se había restringido además el empleo de las misas votivas [47]. De ellas se salvaba únicamente una pequeña selección, o sea cierto número de formularios en los que ya no había peligro de superstición, y sobre todo aquellos para determinados días de la semana, con exclusión del domingo. Al temor de los abusos por avaricia hay que atribuir seguramente la supresión de la entrega procesional de ofrendas, prevista todavía por Burcardo [48]. Una innovación de carácter práctico fué que en el *Commune sanctorum* se daban no solamente una serie de textos para el introito, colectas, etc., sino algunos formularios organizados perfectamente [49].

SUPRESIÓN DE FIESTAS Y SECUENCIAS

184. Otro punto de vista desde el que la reforma había enfocado su misión se notaba en el calendario de las fiestas del nuevo misal, que presentaba, sin contar las octavas, ciento cincuenta días libres de fiestas. Como se ve, quedaban suprimidas muchísimas fiestas de santos que en la baja Edad Media se habían multiplicado desmesuradamente. El criterio general seguido en esta eliminación fué el de no admitir más fiestas de santos que aquellas que hasta el siglo XI se celebraban en Roma [50]. De las numerosas fiestas introducidas posteriormente, sobre todo por influjo de los franciscanos, se conservó sólo una pequeña parte, entre los que se cuentan poquísimos santos no italianos [51]. El ideal, pues, que guió a la comisión en sus trabajos, fué el de la vuelta a la liturgia antigua de la ciudad de Roma. Con este criterio concuerda la severa supresión de las secuencias que pululaban abundante-

[46] Reproducido en LEGG, *Tracts*, 124-174. Otra edición procurada por F. RAVANAT apareció como suplemento de *Eph. Liturg.*, 38 (1924). Cf. K. SCHROD, *Die Rubricae generales des Römischen Messbuches. Eine literar.-historische Notiz:* «Der Katholik», 64 (1884), I, 314-316.

[47] *Rubr. gen.*, IV, 3.

[48] Cf. arriba, nota 24.

[49] Un *Commune Sanctorum* se encuentra ya en una parte de los sacramentarios, leccionarios y antifonarios más antiguos. Cf. RIGHETTI, III, 99-101; cf. más arriba 143.

[50] E. FOCKE y H. HEINRICHS, *Das Kalendarium des Missale Pianum und seine Tendenzen:* «Theol. Quartalschrift», 120 (1939) 383-400 461-469.

[51] Alemania estaba representada solamente por Santa Ursula (l. c., 466).

mente en los otros misales, pero entre las que, además de las cuatro que se mantenían, había verdaderas joyas poéticas, muy aptas para aumentar el esplendor de las fiestas. Pero se trataba de introducciones recientes que nunca habían podido arraigar en Italia; por otra parte, su falta de ritmo clásico chocaba con el severo criterio del gusto renacentista [52].

CONSULTANDO ANTIGUOS MANUSCRITOS

185. El que en los círculos competentes dominaba el criterio de una verdadera «re-forma», es decir, una tendencia al descubrimiento de la forma antigua, sepultada bajo la mole de las añadiduras posteriores, lo conocemos por el hecho de que en el año 1563, cuando el concilio de Trento aun no había emprendido la reforma del misal, mandó traer de Roma un manuscrito vaticano del sacramentario Gregoriano. No fué ésta una tentativa aislada. También la comisión procuró inspirarse en las fuentes antiguas. En la bula de presentación del 14 de julio de 1570, el papa Pío V atestiguó que los sabios de la comisión habían llevado a cabo su obra *diligenter collatis omnibus cum vetustis Nostrae Vaticanae Bibliothecae aliisque undique conquisitis, emendatis atque incorruptis codicibus, necnon veterum consultis ac probatorum auctorum scriptis,* y que habían vuelto el misal *ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum.* Por otra parte, no les parecía necesario recordar expresamente una verdad tan obvia de que no se podía desechar por completo toda la evolución intermedia que separaba la actualidad de la *pristina sanctorum Patrum norma,* si no perjudicaba el plan fundamental, antes lo hacía progresar moderadamente [53].

LÍMITES DE LA REFORMA

186. A nadie le puede extrañar que una meta tan alta no se alcanzase sino sólo en proporciones modestas. Aunque hubieran dispuesto de fuentes más abundantes, no se podía esperar de una comisión con personal reducido, congregada para un fin práctico, que en un par de años anticipasen los resultados de la historia litúrgica que habían de dar sus frutos maduros después de siglos y con el trabajo coordinado de muchos. Así, en el ordinario de la misa y en el resto del misal quedó sin alterar, y tal vez sin ser sometido siquiera a examen, mucho

---

[52] Sobre la tentativa de restaurar una parte de estas secuencias trata G. MERCATI, *Un tentativo d'introdurre nuove sequenze sotto Gregorio XIII:* «Rassegna Gregoriana», 6 (1907) 141-145.

[53] Principios semejantes de volver a modelos antiguos influyeron también algunos decenios más tarde en la reforma del ritual; véase B. LÖWENBERG, *Die Erstausgabe des Rituale Romanum de 1614:* ZkTh 66 (1942) 141-147, especialmente 142.

de lo que en el período francoalemán se había añadido como adorno, sin valor artístico, a las formas austeras de la antigua liturgia de la ciudad de Roma, que en la época del gótico se había incorporado también a los misales *secundum usum Romanae Curiae* [54].

SUS PRINCIPALES TENDENCIAS

Sin embargo, es justo reconozcamos que se consiguió lo que se podía conseguir con los elementos de investigación de aquella época. Además, no podía menos de imprimir su sello a la obra el carácter de la época humanista [55]. La nueva valoración de los Santos Padres se manifiesta en que, al lado de las fiestas de los cuatro grandes doctores de la Iglesia únicamente conocidos en la Edad Media, se introducen ahora las de los Padres griegos. También quedan limadas con criterio humanista algunas asperezas del estilo literario [56]. Por lo demás, todo el trabajo de limpiar de adornos inútiles el texto del misal entraba de lleno en las tendencias del humanismo, con su predilección por la forma limpia y concisa [57]. Este trabajo de limpieza fué llevado a cabo con notable energía. Ni siquiera se arredraron ante la eliminación de aditamentos que al sentido piadoso de muchos podían parecer intangibles, como, por ejemplo, la antiquísima intercalación mariana en el *Gloria in excelsis* [58]. Finalmente, fué también una consecuencia del espíritu humanista, abierto al arte, el que el concilio rechazara los ataques contra la polifonía del canto litúrgico, con cierta madurez ya para entonces, quedan-

---

[54] Sin duda que la comisión no quiso remontarse hasta el culto de las basílicas romanas, según lo había exigido RADULFO DE RIVO († 1403) (*De canonum observ.*, c. 22s [MOHLBERG, II, 124-156]) al expresar su disgusto por la propagación del rito de la capilla papal por los franciscanos, sobre todo por su oficio. Por lo que se refiere al misal, el ordinario de la misa del Micrólogo (cf. más arriba 139) le parece el mejor modelo. Cf. BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 148s).

[55] Cf. A. L. MAYER, *Renaissance, Humanismus und Liturgie:* JL 14 (1938) 123-171.

[56] Examinando, p. ej., los casos en que en las conclusiones de las oraciones había que poner *eundem, eodem.* En la oración de la comunión *Domini I. C. Fili* del ordinario de la capilla papal del año 1290 (ed. BRINKTRINE, «Eph. Liturg.» [1937] 207) faltaba, verbigracia, el *eodem*, que ahora se intercaló. Cf. también más adelante 296 [12]. Sobre algunas diferencias respecto al texto de Burcardo llama la atención JEDIN, 56, nota 87; en el *Suscipe s. Trinitas* se decía: ... *memoriam facimus;* en el *Suscipiat: ... et totius Ecclesiae s. s.;* en el *Memento* de los vivos: ...*circumastantium;* en la oración de la paz: ... *pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis.*

[57] MAYER, 158.

[58] Cf. más adelante 458 [59].

do despejado así el camino para las grandes obras maestras de la música eclesiástica [59].

LA CUESTIÓN DEL «CÁLIZ»

187. Para una reforma amplia y profunda, en el sentido de restauración de la comunicación más íntima entre el celebrante y el pueblo, hubiera sido necesaria en los fieles otra mentalidad espiritual. Sobre todo se comprende que no podían ceder ante las exigencias desmesuradas del ataque reformatorio, en el que se mezclaban principios heréticos en cosas que en su forma tradicional eran sólidas y tenían un sentido profundo, sobre todo que los representantes de la herejía se habían negado a participar en el concilio [60]. Lo urgente entonces fué trazar líneas claras. En la cuestión del cáliz de los legos se quiso hacer una excepción; pero las experiencias no habían sido alentadoras. En cambio, los capítulos dogmáticos del concilio no se limitaron a la reprobación de los errores, sino que se esforzaron por presentar otra vez las grandes verdades del sacrificio cristiano en todo su esplendor, hasta llegar a exhortar a los fieles a que comulgasen cada vez que asistiesen a misa, cosa que tanto distaba de la práctica de entonces.

ROMA SE RESERVA LA INICIATIVA

188. La innovación que tuvo las consecuencias más trascendentales fué, sin duda, la disposición expresada en la bula de presentación de que este misal debía ser la única norma para todas las Iglesias y que no se podía en adelante cambiar nada de él. Unicamente las Iglesias que probasen para su misal una tradición de dos siglos podían seguir conservándola. Esta condición se daba en las órdenes antiguas, que desde el siglo XI se habían formado su propia liturgia a base de la francorromana y la han conservado hasta nuestros días [61]. Pero también se dió el mismo caso en algunas diócesis, entre las que se hallaban, además de la de Milán y los restos de la liturgia

---

[59] Las composiciones del flamenco JACOBO DE KERLE, que se cantaban en las bendiciones durante el último período del concilio, parecen haber influído sobre esta decisión; también se conocían ya entonces las primeras obras de Palestrina (USPRUNG, 182-186).

[60] Con todo, algunas de estas cuestiones fueron examinadas en el concilio. Algunos obispos dieron el consejo de no inquietar a los que querían rezar en voz alta el canon (*Conc. Tridentinum*, ed. Soc. Goerres, VIII, 756, lín. 27; 757, lín. 52; 768, lín. 25; 771, línea 40). Asimismo, algunos no querían que se condenase el uso de la lengua vulgar (l. c., VIII, 757, lín. 51; 758, lín. 12; 766, lín. 20; 768, lín. 25; cf. 780, lín. 3).

[61] Véase más arriba 132-135 137-138.

mozárabe, otras como las de Tréveris, Colonia [62], Lieja, Braga y Lyón, de la que sólo las dos últimas han conservado su rito particular [63].

La Sagrada Congregación de Ritos

189. Una unificación tan amplia y tan severa hubiera sido imposible antes de la invención de la imprenta. Pero aun en la nueva situación fué inevitable que, además de las dificultades que entraña toda transición, surgiesen bastantes problemas y dudas como consecuencia de las más diversas circunstancias locales. Para atender a ellas, Sixto V creó, por la constitución *Immensa*, del 22 de enero de 1588, la Sagrada Congregación de Ritos. Su misión es vigilar en todo el área de la Iglesia latina para que se guarde cuidadosamente el modo prescrito para la celebración de la misa y del resto de la liturgia; ella puede decidir las dudas, otorgar dispensas y privilegios y, como siempre quedaba la posibilidad de la introducción de nuevas fiestas, preparar los formularios para ellas. En cambio, queda fuera de sus atribuciones ordinarias el cambiar las rúbricas o el texto de las oraciones [64]. La Congregación no debía ser un órgano para la continuación de la reforma [65], sino más bien un freno para las fuerzas que, tal vez dentro de un margen muy limitado, podían aún dar señales de alguna dispersión. Su tarea es velar para que el estado fijado por el misal de Pío V no se altere en parte alguna. Esta misión de resolver dudas según la mente de las disposiciones antiguas se cumple por medio de los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos, dados a partir del año 1588 [66], de los que casi la mitad se refiere a la liturgia de la misa [67]. Empero,

---

[62] Cf. el escrito (anónimo) *Die Liturgie der Erzdiözese Köln* (Colonia 1868). Un misal particular de Colonia apareció todavía el año 1756 (l. c., 105).

[63] Cf. J. Schmid, *Weitere Beiträge zur Geschichte des römischen Breviers und Missale:* «Theol. Quartalschrift» (1885) 472ss. Pormenores del paso paulatino al misal de Pío V véanse en P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, I (Le Mans 1840) 445-476.

[64] Para más pormenores, M. Gatterer, *Annus liturgicus cum Introductione in disciplinam liturgicam*, 5.ª ed. (Innsbruck 1935) 45-55.

[65] Esto se expresa también en la denominación que da a sí misma en actas oficiales: *Patres sacris tuendis ritibus praepositi.*

[66] La colección más antigua, empezada por A. Gardellini el año 1807, con sus suplementos sumaba hasta el año 1887 5.993 números. La *Collectio authentica decretorum SRC*, publicada en Roma en los años 1898-1900, solamente contenía 4.051 números, es decir, que en ella se han eliminado casi una tercera parte de la colección más antigua como menos apropiadas a la actualidad (Gatterer, 80-87). A partir de 1909 aparecen los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos también en los *Acta Apostolicae Sedis.*

[67] Véase el *Manuale decretorum SRC* de P. Martinucci, 4.ª edición (Ratisbona 1873), que presenta los decretos ordenados según materias.

poquísimos de estos decretos dan decisiones acerca del rito mismo de la misa. Las decisiones más progresivas en esta materia se refieren a la reglamentación más minuciosa de algunas reverencias, a la declaración de que el cáliz después de la comunión se debe cubrir de la misma manera que al principio, las reglas casuísticas sobre el orden de inclusión en la oración *A cunctis* de los distintos patronos, sobre las personas que en el canon pueden mencionarse como *antistites*. Un número algo mayor de sus decisiones se ocupa de las diversas circunstancias exteriores de la misa, las horas permitidas para la celebración, la influencia que puede tener el lugar sobre la elección del formulario, la *applicatio pro populo* y la subsanación de los defectos. Muchos decretos se dedican a cuestiones particulares de la misa solemne y de la misa pontifical, a los casos particulares que resultan de la categoría distinta de los celebrantes, como son, por ejempló, el orden al ofrecer el hisopo o el libro de los evangelios para besarlo o al incensar y al dar la paz; además, se refieren a las funciones del presbítero asistente y de otros ministros, a la regla del coro de la misa conventual, al uso del órgano y del canto. Una parte considerable está dedicada a las diversas clases de misas votivas y de difuntos y a la cuestión de cómo se han de compaginar los deseos de los que hacen una fundación o encargan misas, con las exigencias de la estación del año, y, finalmente, a los cambios a que está sometido el rito de la misa por razón del año litúrgico. Muchísimos decretos se dirigen contra abusos manifiestos o repiten a los consultantes escrupulosos la respuesta *serventur rubricae* [68].

DISPOSICIONES PONTIFICIAS

190. Si hubo en algunos casos, desde el siglo XVI, verdaderas innovaciones en las rúbricas o en el texto del misal de Pío V, fué en virtud de disposiciones pontificias. Tales disposiciones se dieron en forma de una nueva edición del misal bajo Clemente VIII (1604). Fué entonces cuando se restableció el texto antiguo de los cantos, que en algunas ediciones se había abandonado a favor de la Vulgata, y reglamentó lo de la bendición final [69]. En una segunda edición del misal rehecha, bajo Urbano VIII (1634), quedó mejorada la redacción

---

[68] GATTERER defiende con buenas razones que las decisiones propiamente tales, en cuanto se refieren a circunstancias concretas de algunas iglesias *(decreta particularia)*, no tienen sin más carácter obligatorio para la Iglesia universal (84-86).

[69] Modificaciones más pequeñas se referían a las vestiduras del monaguillo, la hora del sermón; cf. más adelante 285 [102], 579 [1]. Más pormenores se dan en J. O'CONNELL, *A sixteenth century Missal:* «Eph. Liturg», 62 (1948) 102-104. Cf. también la bula introductoria, reproducida en cada misal, del 7 de julio de 1604.

de las rúbricas y extendida a los pocos himnos del misal la revisión efectuada en los himnos del breviario [70]. Posteriormente no se ha dado otra reforma hasta el año 1920, con motivo de la reforma iniciada por Pío X [71]. Por lo demás, prescindiendo del aumento de fiestas de santos, son pocas las decisiones que afectan al ordinario de la misa. Así mandó Clemente XIII el prefacio de la Santísima Trinidad para los domingos, y León XIII prescribió las oraciones al final de la misa privada.

Por otra parte, a pesar de toda la severidad de las prescripciones generales, algunas rúbricas han caído en desuso. En virtud de una costumbre contraria, ya no se enciende al *Sanctus* una vela especial ni se guarda la prescripción de dar a beber después de la comunión a los comulgantes el agua de la ablución [72].

Balance

En resumen: hemos de confesar que los cambios introducidos de este modo en la liturgia de la misa han sido realmente insignificantes. A los mil quinientos años de continua evolución, más o menos supervisada por la autoridad suprema, ha seguido una época de completa inmutabilidad, con lo cual, es cierto, se ha eliminado todo peligro de desviación en el culto esencial, pero al mismo tiempo ha hecho que la iniciativa del pueblo cristiano, siempre viva y activa, se desvíe por otros cauces, los de las devociones particulares y funciones religiosas fuera de la misa, en los que muchas veces encuentra mayor interés que en el culto esencial, por adaptarse mejor a su propio modo de sentir.

---

[70] Cf. BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 152-154. Acerca de la revisión bajo León XIII (1884), cf. FORTESCUE, *The mass*, 209.

[71] Los cambios más importantes se encuentran enumerados en un capítulo especial, *Additiones et variationes in Rubricis Missalis*, después de las rúbricas generales. Contienen, ante todo, las nuevas reglas sobre el empleo de los formularios y de sus partes, que pueden substituirse por otras como consecuencia de la nueva valoración de las ferias de cuaresma.

[72] *Ritus serv.*, X, 6 9. Más ejemplos en KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit:* StZ (1926, II) 212 nota 1. Cf. la discusión de los principios en C. CALLEWAERT, *De s. liturgia universim*, 3.ª ed. (Brujas 1933) 139-146.

13. La misa en el barroco, la Ilustración y la Restauración

ESTABILIZACIÓN

191. De la reorganización del año 1570, el culto de la Iglesia salió purificado y acrisolado. Pero al proclamarse el nuevo misal como norma obligatoria en todas partes y defenderse de las iniciativas regionales [1], la misa romana ha entrado en un estado de cierta petrificación. A la evolución viva ha sucedido la descripción jurídico-casuística de lo definitivamente fijado, a lo que ayuda una ciencia especial, la de los rubricistas.

Con esto no queremos decir que tal estado de cosas sea una catástrofe. Porque ¿qué sería de la liturgia romana si las diversas tendencias conciliadoras hubieran podido buscar libremente una evolución parecida a la del culto protestante [2], o si la época impulsora del barroco hubiera tenido ocasión de expresar en el rito de la misa sus concepciones sobre sacramento, sacrificio y celebración, como, por ejemplo, lo pudo hacer todavía la baja Edad Media?

BARROCO Y LITURGIA

192. En realidad, el barroco sentía poco interés por las formas litúrgicas. Su distanciación de ellas era demasiado grande. El barroco y la liturgia tradicional formaban dos

---

[1] Con todo, siguió todavía por algún tiempo la convicción de que se podían crear nuevos formularios, cuando había necesidad de ellos en una diócesis o una orden religiosa, sin que fuera necesaria una aprobación de Roma. Ejemplos de tales formularios creados por propia autoridad o cambiados en el siglo XVII, véanse en BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, II, 410 510. De este modo nacieron también los formularios más antiguos para las misas del Sagrado Corazón y del Corazón Inmaculado de María; cf. N. NILLES, *De rationibus festorum ss. Cordis Iesu et purissimi Cordis Mariae*, II, 5.ª ed. (Innsbruck 1885) 1-42.

[2] Cf. G. RIETSCHEL, *Lehrbuch der Liturgik*, I (Berlín 1900) 396-441; L. FENDT, *Der lutherische Gottesdienst des 16. Jh.* (München 1923); P. GRAFF, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, I. Bis zum Eintritt der Aufklärung, 2.ª ed. (Göttingen 1937). No mucho más conservadora fué la actitud de la Iglesia anglicana, que cambió las tradiciones antiguas en puntos esenciales en su *Book of Common Prayer*, pero luego, después de estos cambios primitivos, en gran parte ha conservado invariables las innovaciones; la síntesis histórica véase en H. ZETTEL, *Das anglikanische «Book of Common Prayer»*: «Liturg. Leben», 3 (1936) 177-197. Las diferencias principales respecto a la tradición católica se deben a la negación del carácter sacrifical de la misa, que llevó a la supresión del canon. Por una

mundos distintos[3]. No fué sólo la nueva concepción de la vida, fundamentalmente distinta de la dignidad serena de las antiguas oraciones romanas. El mismo pensamiento teológico y religioso, dominado por las necesidades de la Contrarreforma, se movía en un clima diferente de la actividad creadora de la liturgia, sólo posible cuando impera una misma fe católica. Ninguno que se represente vivamente la situación espiritual de entonces reprochará a la época su poca comprensión de la liturgia.

La teología del barroco

193. La controversia con los reformadores obligó a los teólogos católicos a considerar a fondo la Eucaristía desde el punto de vista de la presencia real, con menoscabo tal vez de los demás aspectos, y en este enfoque del problema quedaron como aprisionados. Hasta qué punto la defensa del misterio eucarístico absorbió la atención de los teólogos aun en los tratados científicos de liturgia, se puede ver en la edición de los antiguos sacramentarios preparada por Muratori[4], en la que la mayor parte de los estudios introductorios van dedicados a la demostración, con textos litúrgicos, del dogma de la presencia real. Aunque los estudios escolásticos del nuevo siglo de oro dedicaron muchas energías a la descripción detallada del carácter sacrifical de la Eucaristía, no encontraron el contacto vivo con la liturgia. Surgían aquellos estudios al choque de la negación protestante del dogma y tenían que orientarse a la controversia, que ponía sobre el tapete, ante todo, el problema del sacrificio de Cristo que se realiza en la Eucaristía, sin perjuicio de la unicidad del sacrificio cristiano; más que del sacrificio de la Iglesia, de que tanto hablan las oraciones de la misa. El pensamiento de que los fieles debían participar en las oraciones del sacerdote y ofrecer el sacrificio en íntima unión con él, no entraba en las preocupaciones de la época. Desde que los reformadores empezaron a negar un sacerdocio especial, los católicos tenían que verse en la necesidad de subrayar, no lo común y lo que une, sino lo distinto y lo que separa al sacerdote del pueblo. Esto explica que en la Compañía de Jesús, cuyos teólogos tuvieron en buena parte la dirección del movimiento espiritual de la época, no se llegara a un entusiasmo mayor por la liturgia ni se pensara en aprovecharla para la santificación de las almas. No se insistió mayormente en lo de la participación activa en el sacrificio de

---

transformación del mismo abogó también el obispo vienés Federico Nausea en su informe para el concilio (*Concilium Tridentinum*, XII, 420s).

[3] Cf. A. L. Mayer, *Liturgie und Barock:* JL 15 (1941) 67-154.

[4] L. A. Muratori, *Liturgia Romana vetus* (Venecia 1748) I, 101-288.

Cristo por medio de los propios sacrificios particulares durante la misa. Se recomendaba, sí, la comunión frecuente, pero sin insistir en la idea del sacrificio. Es verdad que los ejercicios ignacianos, por su principio de la mayor gloria de Dios y el seguimiento de Cristo, estaban esencialmente en perfecta armonía con la liturgia; pero las circunstancias de la época no permitieron que se manifestase y prosperase tal armonía, sino que desviaron la evolución por otros cauces.

El Oratorio de Bérulle

194. Con todo, no faltan por completo las tendencias a aprovecharse de los valores de la liturgia para la vida espiritual. Avance notable en este sentido lo representa la espiritualidad del Oratorio francés del cardenal Pedro de Bérulle († 1629). Partiendo, como de su base, de la meditación del Verbo encarnado y su entrega total a su Padre celestial, practicada en todas las situaciones de su vida, se puso desde un principio la adoración en el centro de la piedad [5]. Conscientemente se trabajó por rimar la oración particular con la liturgia pública [6]. Más aún, en la escuela de Bérulle, en Condren († 1641) y Olier († 1657), la participación en el sacrificio de Cristo se fué imponiendo más y más como centro de toda piedad [7]. De ahí que, por lo que toca a la misa, se dedicase más atención a la idea de sacrificio de la Iglesia y, con ella, al aspecto litúrgico [8]. De los círculos del Oratorio no sólo salió la mejor explicación de la misa por aquella época [9], sino que se ocuparon también en instruir al pueblo, cómo debía unirse a las acciones y oraciones del sacerdote en el altar [10]. Por cierto, tampoco en Alemania faltaron tendencias semejantes [11].

---

[5] Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux,* III, 22ss 155ss.

[6] L. c., 118, con nota 2.

[7] L. c., 359ss 491 ss.

[8] Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe*, 485s 494-496.

[9] P. Lebrun, *Explication littéral, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe,* 4 tomos (París 1716-1726). El primer tomo contiene la explicación de las partes de la misa. En los demás tomos siguen varios tratados. Lebrun dedica también especial atención a la cuestión de la participación de la Iglesia y de los fieles en el sacrificio (I, 22-26, de la ed. de 1860).

[10] N. Letourneux, *De la meilleure manière d'entendre la sainte Messe* (París 1680). El llamado «catecismo de Montpellier» del oratoriano F. A. Pouget *(Instructions générales en forme de catéchisme)*, reimpreso varias veces después del año 1702, que fué puesto en el *Indice* por sus tendencias jansenistas, contenía instrucciones detalladas en este sentido. Cf. E. M. Lange, *Vergessene Liturgiker des 17. Jh.;* JL 11 (para 1931) 156-163. Véase también el relato sobre materias litúrgicas de la obra arriba citada de Bremond: JL 14 (1938) 523-543.

[11] A. G. Volusius *(Catechismus biblicus* [Maguncia 1660]) dedica a la explicación del sacrificio de la misa una tercera parte del

SE PROHIBE LA TRADUCCIÓN DEL ORDINARIO DE LA MISA

195. Pero tales aspiraciones no encontraron ambiente propicio. Probablemente por suponer que se trataba de un intento de introducir la lengua vulgar en la celebración de la misa, Alejandro VII condenó en 1661 una traducción del misal romano en lengua francesa y prohibió, en general, todas las traducciones de los textos de la misa bajo pena de excomunión [12]. Con esto se hizo aún más severo el criterio que había dominado durante toda la Edad Media [13]. Aun en época posterior se mantuvo en Roma el principio de que los fieles de ningún modo debían servirse de las oraciones latinas del misal [14], pero no se llegó a formular ninguna ley. Hasta en al-

---

libro y explica largamente cómo se ha de unir la oración propia durante la misa mayor con la del sacerdote. Cf. J. HOFINGER, *Geschichte des Katechismus in Oesterreich von Canisius bis zur Gegenwart* (Innsbruck 1937) 167s 334. Un precursor de las tendencias para conseguir una participación más directa de los fieles en las oraciones y el sacrificio de la misa fué ya el maestro de ceremonias pontificio JUAN BURCARDO, en su *Ordo missae*, aparecido en el año 1502 (LEGG, *Tracts*, 135); cf. más adelante 293 [24].

[12] H. VEHLEN, O. S. B., *Geschichtliches zur Uebersetzung des Missale Romanum* («Liturgisches Leben», 3 [1936] 89-97) 90ss. La empresa en cuestión de José de Voisin es calificada como *vesania*. La prohibición, sin embargo, posteriormente no se consideró en todas partes como obligatoria (VEHLEN, 93s). Véase una exposición histórica más detallada en P. BUSSARD, *The vernacular Missal in religious Education* (Wáshington 1937) 10-26; cf. también ELLARD, *The mass of the futur*, 125-132.—Para España, véase más adelante 206 [68].

[13] Cf. arriba, 107. Sin embargo, hacia el final de la Edad Media se había operado un cambio notable. VEHLEN, 89s, cita dos traducciones alemanas en manuscritos y una (1526) impresa, y todas saltan el canon. La explicación de la misa, impresa hacia el año 1480, *Messe singen oder lesen*, contiene también el canon con las palabras consagratorias. Dos ediciones posteriores suprimieron solamente las palabras de la consagración (FRANZ, 632s). Juan Busch el reformador de los conventos del norte de Alemania († hacia 1479), lamenta que los seglares posean *missale cum canone in teutonico*; dice que él mismo halló el canon en alemán entre las monjas y lo quemó (l. c., 632, nota 3). Una traducción francesa del misal de París se conoce ya del año 1370 (BATIFOL, *Leçons* [1937] p. XIXs). Anteriores a Voisin aparecieron en Francia del ordinario de la misa varias traducciones, así en 1587, 1607, 1618, 1651 (BREMOND, IX, 176s). Por lo demás, también el maestro de ceremonias pontificio Juan Burcardo supuso en 1502 que incluso los seglares que no sabían el latín tenían la posibilidad de conocer el texto de las oraciones sacerdotales de la misa; cf. más adelante 293 [24].

[14] Una disposición para los misioneros de China, dada el 15 de septiembre de 1759, dice que las oraciones que los fieles rezan durante la misa en la lengua vulgar no deben ser las mismas que se usan por el celebrante o por el diácono, y ni siquiera las del monaguillo *(servente)* o del coro *(Collectanea S. C. de Prop. Fide*, I [Roma 1907] p. 267, n. 422). Cf. X. BÜRKLER, *Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission* [Roma 1942] 96, nota 24.

gunos tratados se defendió el principio de que la misa debía conservar para los fieles la venerabilidad de su carácter precisamente a través del velo de misterio que le cubría [15]. Era aquélla la concepción antigua del canon a modo de santuario en el que únicamente podía entrar el sacerdote, sólo que ampliada ahora y aplicada a toda la misa. Así, la idea de la unión de los fieles con el sacerdote en la celebración de la misa difícilmente pudo durante el barroco ganar terreno [16], y en todo caso quedó limitada a la devoción particular de cada uno. En la liturgia y en el culto de esta época no se reflejan semejantes aspiraciones.

Herencias de la Edad Media

196. El carácter religioso del barroco y su liturgia estaba más bien influenciado por la herencia recibida de la Edad Media, purificada y acrisolada por la reforma tridentina. Desaparecieron los abusos propiamente tales, pero la misa continúa siendo un culto en que la parte activa la lleva exclusivamente el sacerdote y el clero. Los fieles siguen sólo desde lejos las ceremonias sagradas. Lo mismo que en la baja Edad Media, se fomenta la devoción con explicaciones generales de la misa: su valor y sus frutos como representación de la pasión de Cristo. De este modo, los temas antiguos siguen dando la pauta, sólo que ahora, ayudados por la teología tridentina, se exponen con más profundidad. Se esclarece la esencia de la misa como sacrificio y se desarrollan con predilección los cuatro fines sacrificales; se espiritualizan todavía más los frutos del sacrificio, y en la exposición de la misa como presentación de la vida y pasión de Cristo no se atan servilmente a las ceremonias particulares, sino que la explican ateniéndose a las grandes líneas de la celebración [17]. No ha desaparecido aún la alegoría de la misa [18]; pero a la luz cegadora del nue-

---

[15] Cf. Bremond, IX, 164ss.

[16] Pero que con todo iba ganando terreno, nos prueban unas palabras de Claude Judde, S. I. († 1735) (*Oeuvres spirituelles*, V, 397), en las que dice que no quisiera recomendar el método de seguir al sacerdote en la misa desde el principio hasta el final antes de que su práctica no se haya impuesto generalmente; sin embargo, «la Iglesia la tolera; y así, uno puede servirse de él sin escrúpulos».

[17] Esta impresión causa, por ejemplo, la explicación de la misa más popular del capuchino Martin de Cochem († 1712), llamada *Medulla missae germanica, das ist Mess-erklärung über Hönig süss*, editada innumerables veces a partir del año 1697 (en nuestro siglo e. o. en Colonia 1902 y Limburgo 1930). En su prefacio declara el autor que en su obra ha reunido todo lo que de útil y digno ha podido encontrar en obras anteriores sobre la misa.

[18] Un estadio notable de evolución ulterior de la forma original de Amalario lo tenemos en Belarmino (*Christianae doctrinae latior explicatio* [1598; Kempten 1711] p. 206-209), en combinación manifiesta con su teoría sobre el sacrificio de la misa; *Pater noster* representa la oración de Jesucristo en la cruz; la fracción, la lan-

vo ídolo del tiempo, con su empirismo y el estudio directo de la naturaleza, pierde mucho de su eficacia. Lo alegórico no satisface ya al pueblo ni consigue por más tiempo atraer su atención; le basta seguir en silencio las ceremonias. Los esfuerzos por la restauración de la vida religiosa en la Contrarreforma obligan a buscar aún otros medios y procedimientos para facilitar a los fieles la devota participación en la misa. Estos medios, según hemos dicho, no podían ser sino copia algo corregida de los que había conocido ya la Edad Media. Para la comprensión de la necesidad de identificar la oración de los fieles con la del sacerdote en la misa, se interponían aún demasiados obstáculos.

DEVOCIONARIOS

197. Entre estos medios viene en primer término el devocionario, que, desde que se dispuso de la imprenta, alcanzó rápida difusión, por lo menos entre la gente de alguna formación. Pero aun entonces las instrucciones sobre la participación en la misa ocupaban todavía un puesto secundario, debido a que tales devocionarios se inspiraban en gran parte en los libros de horas, con sus oraciones ajenas al pensamiento eucarístico. Al principio, si es que existieran en esta época primera, las instrucciones sobre la misa recordaban en su forma a los tradicionales comentarios alegóricos [19], aunque un poco más tarde empezaron a traer formularios de oraciones [20]. Pero estas oraciones seguían generalmente [21] la línea de la misa sólo a grandes trazos [22], a no ser que se exceptúe la elevación de la sagrada forma a la consagración. En los casos en que reproducían con más o menos fidelidad las oraciones del misal, siempre quedaba excluído el canon, a tono con los principios normativos de la época [23].

---

zada; la comunión, su sepultura; el canto de la comunión, su resurrección, etc.

[19] Cf. FRANZ, 709s 719s.

[20] F. FALK, *Die deutschen Mess-Auslegungen von der Mitte des 15. Jh. bis zum Jahre 1525* (Colonia 1889). Para los siglos XVI-XVIII, cf. A. SCHROTT, *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration*: ZkTh 61 (1937) 1-28 211-257.

[21] Hay también excepciones. FALK, 34, describe un devocionario con oraciones para el *Kyrie*, colecta, prefacio, canon, consagración y comunión. Dos ejemplos más, l. c., 11 31.

[22] FALK, 27 32 35 35s; cf. 34s. También SAN PEDRO CANISIO ofrece en su devocionario *Rechte und katholische Form zu beten*, 2.ª ed. (Augsburgo 1563) largas oraciones para la preparación, para hacer actos de fe, esperanza y caridad, y una oración para la elevación de la sagrada forma; luego siguen oraciones a la pasión de Cristo (SCHROTT, 214). En otros devocionarios se encuentran tales oraciones al lado de una explicación alegórica de la misa (SCHRROT, 237 243s 248; cf. 221 225 235). En ellas apenas hay referencias a las oraciones del sacerdote; cf. también 20s.

[23] SCHROTT, 244 248.

Misiones populares y liturgia

198. Pero tales devocionarios no llegaban a la gran masa del pueblo. Por esto despertó verdadero interés la táctica introducida por los jesuítas a principios del siglo XVIII, cuando en sus misiones populares [24], para sacar de su pasividad espiritual a los que parecían asistir a la misa sólo con el cuerpo, los hacían intervenir rezando y cantando en común. Así, en algunos casos, tomando como centro de la función religiosa la misa privada, se empezó a hacerla acompañar con oraciones en alta voz. No esperemos, con todo, de tales métodos una participación litúrgica en la misa mayor de la que se encontraba en los devocionarios. Parece que lo más común era rezar el santo rosario [25], con o sin otros aditamentos. Por muy pobre que nos pueda parecer esta participación en la misa a la luz de nuestros actuales métodos más evolucionados, no olvidemos que, al hacer meditar de este modo los misterios de nuestra redención, entraba el pueblo fundamentalmente en la significación de la misa como recuerdo de la pasión del Señor, y lo hacía de un modo no sólo a su alcance, sino que servía para despertar en él el sentido comunitario.

Cantos en lengua vulgar

199. Más que en las oraciones, se tuvo en cuenta el curso de la misa en los cánticos en lengua vulgar, que comenzaron a usarse por esta época en Alemania. Los precursores de tales cantos en la Edad Media no se atenían al desarrollo de la misa, sino que iban tratando el tema en una serie de estrofas sobre la significación de la misa, como recuerdo de la pasión y como sacrificio, entreverándolo con oraciones [26]. No

---

[24] Los relatos hablan de una *devotio matutina*, que, p. ej. en Hadamar, empezaba media hora antes de la misa, cuyos cantos y oraciones se prolongaban durante la misa. Sobre un culto semejante hay también noticias en Coblenza. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, IV, 1 (Ratisbona 1928) 70 73.

[25] La introducción del rezo del santo rosario durante la misa consta de las misiones populares que a partir del principio del siglo XVIII se tuvieron por el Tirol (F. Hattler, *Missionsbilder aus Tirol* [Innsbruck 1899] 63 66 70). Asimismo, se ha hecho constar que, como fruto de la gran misión en Elberfeld del año 1764, se rezaban en la primera misa las oraciones de la mañana y el santo rosario con otras oraciones y cantos; A. Schüller, *Die Elberfelder Jesuitenmission und ihre Katechismusaramen* («Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge» [1927] 134-154) 141. Cf. un relato de Rastatt del año 1718 (Duhr, IV, 2, p. 261). Véase el libro próximo a aparecer, en traducción española, Dr. Fr. M. Willam: *La historia y la escuela de oración del santo rosario* (Herder-Barcelona).

[26] Cf. Franz, 685-688, acerca de dos ejemplos de tales cantos, de fines del siglo XII el primero, con 43 versos, y el segundo, un poco anterior, con 94 versos. No es del todo seguro que se trate de can-

mucho después apareció la costumbre de cantar al *Credo* y al sermón, intercalando en las secuencias estrofas en lengua alemana [27]. El fomento del canto eclesiástico alemán por parte de los reformadores influyó también sobre los católicos. San Pedro Canisio abogó repetidas veces con entusiasmo por el canto popular en la iglesia [28]. En el siglo XVI nos encontramos con un canto al sermón y, cuando casi desaparece la secuencia, con otro cántico en lengua vulgar al gradual [29], como también al ofertorio y a la comunión [30] o después del *Sanctus* o de la consagración [31]. Parece que se trata de costumbres anteriores a la reforma, aunque volvieron a surgir con nuevo vigor y una mayor difusión [32].

El *Cantual* de Maguncia, de 1605, contiene un plan fijo para los cantos en lengua alemana en las iglesias donde no existe tradición de cantos latinos. Partiendo de una observación característica para aquella época, de que muchos seglares gustaban más de cantar en la misa que de contemplar, según antigua costumbre, la pasión del Señor mediante sus devocionarios y rosarios, y dada la falta de cantores para el canto gregoriano, el *Cantual* propone un plan para el canto popular durante la misa. Según él, pueden introducirse cánticos alemanes incluso en las misas solemnes, en substitución de los cantos del Propio, es decir, en vez del gradual, ofertorio y, asimismo, después del *Agnus Dei* y, cuando hay muchos

---

tos para el culto. Cf. también R. STROPPEL, *Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300* (Francfort 1927) 104s.

[27] Cf. más adelante 558s 587 [44] 605 [67].

[28] Parece que San Pedro Canisio se refiere al canto alemán antes del sermón. Exhorta a los fieles a que canten; el 1 de enero de 1562 les hace cantar antes del sermón el canto «Der Tag, der ist so freudenreich» *(B. Petri Canisii epistolae et acta,* ed. BRAUNSBERGER, III, 650-652; cf. IV, 889s; V, 569). En una carta del 2 de octubre de 1566 habla del canto alemán en la iglesia como de una *causa pia et Ecclesiae salutaris* (l. c., V, 327).

[29] Según el sínodo de Breslau de 1592 (HARTZHEIM, VIII, 395), se ha de cantar, en los sitios en que no hay costumbre de cantar en latín, un canto en alemán en lugar del gradual y después de la consagración.

[30] Así en JUAN LEISENTRITT, *Geistliche Lieder und Psalmen* (Bautzen 1567) prólogo (reproducido en W. BAUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied,* I, [Friburgo 1886] 189).

[31] Cf. la nota 29.

[32] Pues llama la atención el que Lutero en su *formula missae et communionis,* del año 1523 (ed. LIETZMANN: *Kleine Texte,* 36 [Berlín 1936] p. 22), hable de la posibilidad de que en su misa (todavía latina) podían intercalarse cantos en lengua vulgar *iuxta Gradualia, item iuxta Sanctus et Agnus Dei,* pudiendo seguir, según explica, estos cantos al canto en latín o también reemplazarlo. Efectivamente, sínodos alemanes del siglo XV, entre ellos el de Schwerin (1492) (a veces interpretado en otro sentido), condenan las tentativas frecuentes de intercalar durante la misa mayor cantos en lengua vulgar; cf. W. BAUMKER, *Zur Geschichte der Tonkunst* (Friburgo 1881) 128s; J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes,* I, 20.ª ed. (Friburgo 1913) 289 291 (con la nota 3) 298.

comulgantes, durante su comunión. También se podría cantar después de la consagración una canción eucarística. Además da el *Cantual* instrucciones para los cantos alemanes de las misas rezadas. En este caso, el canto ha de interrumpirse solamente al evangelio, a la elevación y a la bendición final[33]. Desde entonces se reprodujeron en diversas ocasiones estas normas[34].

Aunque esto sirvió, efectivamente, para dar los primeros pasos en hacer extensiva a los fieles la participación en la misa, pero se mantenía visiblemente en límites muy modestos. La liturgia de la misa seguía a los ojos de los fieles como algo inaccesible de un orden superior, tan inmutable como misterioso, en cuyo centro resplandecía el Santísimo Sacramento, piedra preciosa que para su engaste exigía y aun hacía necesario todo lo demás.

La comunión fuera de la misa

200. La misa, principalmente la solemne, se consideraba en el barroco como un elemento independiente en el mundo cultual. El sermón se tenía antes de la misa, porque dentro de ella desequilibraría las proporciones por su extensión y porque ya no se ceñía al evangelio. Y si duraba varias horas (tenía perfecto derecho a ello), se tenía por la tarde. Desde la baja Edad Media, el púlpito se había ido alejando del presbiterio y había entrado en la nave de la iglesia; el sermón se había separado de la celebración eucarística. Y lo mismo vale de la comunión. Se hizo regla general dar la comunión después de la misa, y ni siquiera después de la misa mayor, sino a causa de la ley del ayuno, después de una de las primeras misas. Se advertía una mayor frecuencia en las comuniones, pero era una práctica piadosa independiente de la misa, cuyo sentido no se interpretaba como la participación en el sacrificio, sino como la recepción de la visita del Señor, siempre presente entre nosotros en el Sacramento.

Siglo de oro de la polifonía

201. Aun desde el punto de vista de la música eclesiástica se consideró la misa como pieza aparte, y sobre ella el arte musical extendía sus creaciones como un manto de brocado. Animada por la actitud indulgente del concilio de Trento, pudo alcanzar la música un nivel elevadísimo en sus producciones. Los siglos XVII y XVIII se caracterizan por la abundancia de nuevas formas musicales, sobre todo porque, al am-

---

[33] Texto reproducido en W. BAUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied*, I (Friburgo 1886) 198-200.

[34] URSPRUNG, *Die katholische Kirchenmusik*, 225.

paro del órgano, fué surgiendo un acompañamiento instrumental más rico cada vez, y porque con frecuencia ya no se contentaba con un solo coro polifónico, sino que combinaba en sus composiciones varios coros que se sobreponían y se entrecruzaban [35]. Ella dió expresión triunfal a la conciencia de victoria de la época postridentina, la última coyuntura tal vez de la Historia en la que el pensamiento católico se sintió con fuerzas para incorporar a las manifestaciones eclesiásticas toda la riqueza de la cultura.

SECULARIZACIÓN DE LA POLIFONÍA

Es curioso que los sitios donde se cultivaba la música eclesiástica en su máximo esplendor fuesen las cortes, grandes y pequeñas, de los príncipes alemanes [36]. Nos explicamos, por otra parte, el que la música eclesiástica, por ir pasando progresivamente a manos de seglares, se olvidase más de una vez de que su función tenía que subordinarse a las exigencias del culto. La extensión que se daba a las interpretaciones musicales desbordaba con frecuencia el proceso litúrgico, y como ya no se entendía la liturgia y, por otra parte, prevalecían criterios puramente estéticos, el culto eclesiástico se vió no sólo inundado, sino hasta oprimido por el dominio omnipotente del arte, hasta dar la impresión de ser el culto «conciertos sacros so pretexto de la liturgia» [37]. Difícilmente quería sujetarse la música a la letra de los textos. La libertad que se daba en los cantos de la consagración para elegir una letra, se quiso aplicar a otros pasajes de la misa [38], tratando de substituir el propio del tiempo por tales cantos [39]. Al contrario, el celebrante quería pasar al ofertorio aun sin haber terminado el coro de cantar el *Credo* [40], lo mismo que

---

[35] L. c., 204s. En la consagración de la catedral de Salzburgo (1628) se cantó la misa de Benevoli, en la que intervinieron dos coros de a ocho voces con sus orquestas respectivas, en total 53 voces (l. c., 207). Cf. también (l. c., 256-257) el cuadro *Un concierto en la catedral de Salzburgo*, en que los coros y orquestas están distribuídas en cuatro tribunas.

[36] L. c., 220. Hasta la actualidad son las iglesias de las cortes y capillas de los palacios las que sobresalen por su cultura musical: p. ej., Viena, Munich, Dresde.

[37] L. c., 219: «Kirchenkonzerte mit liturgischer Präsenz».

[38] Tal tentativa fué rechazada para las iglesias de Roma por Alejandro VII el año 1657 (URSPRUNG, 219).

[39] L. c., 219.

[40] Todavía antes de la reforma del misal, San Francisco de Borja propuso esta solución en la primera congregación general de la Compañía de Jesús, del año 1558, como regla general para las misas cantadas, celebradas en la orden (*Monumenta hist. S. I., S. Franciscus Borgia*, III [Madrid 1908] 346s; cf. 356). Este procedimiento se empleó también en muchos sitios después de la reforma del misal. En Francia debió estar muy generalizado por el año 1680 puesto que lo impugnó fuertemente LETOURNEUX (cf. la

limitar el canto del prefacio y del *Pater noster* a las palabras iniciales, para dejar explayarse libremente al coro y al órgano [41]. De este modo la música se fué separando e independizando del conjunto litúrgico, lo que se manifiesta hasta cierto modo aun en el sitio que ahora ocupa el coro, una tribuna lejos del presbiterio, como quien dice en el límite frontero de la iglesia y el mundo [42].

Las iglesias barrocas

202. Teniendo en cuenta esta evolución del canto eclesiástico, se explica uno que realmente se lograra «oír la misa»; más aún, el que en ocasiones solemnes la audición del canto polifónico, si uno se dejaba llevar por él, relegara todas las demás impresiones a segundo plano. Esto, sin embargo, no quiere decir que en la liturgia de la misa sólo gozara el oído y de ningún modo la vista. No. Es verdad que no se da la importancia que a fines de la Edad Media, al querer contemplar la sagrada forma en el momento de la consagración [43]. En el espíritu de la época no entra tanto la contemplación de lo sagrado como de lo bello en el arte y en el mundo. El recinto de la iglesia se ha convertido algo en un gran salón de actos. Las paredes brillan de mármol y oro; en las pinturas del techo, con el estucado, parecen abrirse a la vista los rompientes de la gloria de los cielos; el presbiterio apenas si está separado de la nave de la iglesia, antes forma con ella, amparado por la cúpula, una unidad de orden superior. En el fondo se anega la mirada en el retablo ingente del altar mayor, en el que los trípticos góticos se han convertido en arquitectura. Lo que triunfa en el reta-

---

nota 10): JL 14 (1938) 537. La Sagrada Congregación de Ritos rechazó las mismas tentativas en sus respuestas: a Benevento el 13 de septiembre de 1670; a Besançon, el 3 de abril de 1677; a Génova, el 17 de diciembre de 1695 (Martinucci, *Manuale decretorum SRC*, nn. 631 700 709). Con todo, más revolucionaria se presentó la música eclesiástica en la época de su primer florecimiento. Un sínodo de Colonia del 1536 tuvo que inculcar que en la misa cantada no se podían suprimir la epístola, el símbolo, prefacio y *Pater noster*, ni acortarse por la música (can. 12; Hartzheim, VI, 255). Cf. también el sínodo de Tréveris (1549) can. 9 (Hartzheim, VI, 600).

[41] Lebrun (I, 337), que había encontrado este abuso el año 1714 en su viaje por Alemania, prueba que lo condenó ya el concilio de Basilea (1431).

[42] Esta separación parece haberse verificada en el siglo XVII (Ursprung, 219s). Para el sitio anterior a esta época, cf. los cuadros (l. c., p. 208-9 215). Por lo demás, Ursprung, 220, con razón hace constar que en el ordinario de la misa se trataba en el fondo de cantos de la comunidad, que se los había apropiado por algún tiempo el coro de los clérigos.

[43] Dumoutet, 72-74 102-104.

blo es tal vez el cuadro del altar, tal vez el sagrario, que se incluye ahora en el plan de conjunto. En cambio, el altar propiamente dicho, es decir, la mesa, no se le considera arquitectónicamente según su importancia y verdadera dignidad, sino que queda rebajado de categoría, de modo parecido a como lo ha sido, por la polifonía barroca, la acción litúrgica [44]. El interior de la iglesia está convertido en un risueño salón de actos. Podríamos decir que ni siquiera faltan los palcos y las galerías. La liturgia se ve como un espectáculo que se contempla y se escucha. Aunque ya no son las diversas partes de la misa, como representación de la pasión de Cristo a estilo de la Edad Media, las que le dan el carácter dramático, sino la totalidad como obra de arte. Con todo, la adoración del Señor en la consagración sigue el centro contemplativo.

Glorificación del Sacramento

Más aún, la veneración y la glorificación del Sacramento, blanco de los ataques irrespetuosos de los reformadores, se considera hasta tal punto el eje de la misa, que no se acierta a verla desde otro punto de vista. El catecismo de J. M. Kettler, aparecido el 1734 en Würzburgo, explica la misa como una de las cinco maneras de adorar a Cristo en el Sacramento [45]. Por esto no puede extrañar el que las devociones eucarísticas, sobre todo las Cuarenta Horas y las grandes procesiones, casi superen a la misa en esplendor y en el fervor con que participa en ellas el pueblo, y que en algunas regiones la exposición del Santísimo en la misa se convierta a menudo en un elemento más que refuerza el carácter festivo de las solemnidades [46]. Su mayor exaltación artística y a la vez la mejor prueba de la enorme vi-

---

[44] MAYER, *Liturgie und Barock:* JL 15 (1941) 142ss; BRAUN, *Der christliche Altar,* II, 288s. Cf. también la explicación del barroco en H. LÜTZELER *(Die christliche Kunst des Abendlandes* [Bonn 1932]), que repetidas veces trata de sus relaciones con la liturgia (152s 160ss).

[45] J. HOFINGER, *Geschichte des Katechismus in Oesterreich von Canisius bis zur Gegenwart* (Innsbruck 1937) 168. También MARTÍN DE COCHEM, en los dos capítulos de su explicación de la misa, que pretenden dar una iniciación a la asistencia piadosa a la misa, trata casi únicamente de la consagración. Hasta la consagración, los fieles debían rezar sus oraciones ordinarias de la mañana, y luego «adorar humildemente al Corderito divino y ofrecerlo con toda seriedad a su Padre celestial» (3.ª ed. [Colonia 1724] 439). Pero también exhorta a fijar su atención en el *Confiteor* y el *Sanctus* (l. c., 433).

[46] El hecho resulta claro de la oposición que hubo contra esta costumbre en la Ilustración; cf. más adelante, 205.

talidad y popularidad de esta devoción la tenemos, por esta misma época en los autos sacramentales de la poesía española [47].

PRIMEROS ESTUDIOS LITÚRGICOS

203. Pero aun entonces no se les ocultaba a muchos que esta manera de celebrar la misa en la época postridentina no correspondía totalmente a tan alto misterio ni a la forma exterior que se le había dado en Roma, y sobre cuya pureza con tanto celo se velaba. La aparición de los reformadores no sólo había dado lugar a una nueva teología controversista, sino que al mismo tiempo había obligado a los católicos a entregarse más a fondo al estudio de los Santos Padres y de la vida de la Iglesia primitiva. Juntamente con los escritos de los Santos Padres se descubrieron de nuevo los antiguos textos litúrgicos, los sacramentarios, los *Ordines*, y con ellos la visión de un culto en que participaba en alto grado todo el pueblo como comunidad cristiana [48]. Esta visión se escogió fácilmente por modelo. Su conocimiento, idealizado por la fantasía, sugirió la tentación de dar, por propia iniciativa, los pasos para volver al estado primitivo. A estas tentaciones se oponían tantos menos obstáculos cuanto más relajadas se veían las vinculaciones con la dirección suprema de la Iglesia, o por diferencias dogmáticas, como en los círculos jansenistas; o por pretensiones exageradas de privilegios, como en el galicanismo; o por una concepción del cristianismo que rebajaba los valores sobrenaturales en favor de los naturales, como en la Ilustración. Así

---

[47] También en Alemania alcanzó cierta altura el auto sacramental durante la época del barroco; véase R. HINDRINGER, *Fronleichnamsspiele:* LThK 4 (1932) 216; A. DÖRRER, *Bozner Bürgerspiele,* I (Leipzig 1941) 107-239.

[48] De las publicaciones litúrgicas de la época mencionamos solamente algunas que aun hoy son de interés para el estudio de la liturgia de la misa, y de las que nos habremos de ocupar aún más veces (el título completo véase en la lista de los autores); la edición de los *Ordines Romani* y de explicaciones de la liturgia medievales de M. HITTORP (1568); las obras de tres benedictinos de la congregación de los Maurinos; la edición con muchas notas de uno de los sacramentarios gregorianos, por H. MÉNARD (1642); la colección de los *Ordines Romani* con comentario, de J. MABILLON (1687-89); los textos reunidos de muchos manuscritos y acompañados de tratados en la obra grande de E. MARTÈNE (a partir del año 1700); además, la edición de sacramentarios romanos y galicanos de L. A. MURATORI (1748) y la colección de fuentes antiguas litúrgicas, de bibliotecas alemanas, del abad-príncipe M. GERBERT (1779). A estas obras se suman los primeros intentos de una explicación histórica de la misa romana, entre los que descuellan las obras del cardenal J. BONA (1671), de CL. DE VERT (después de 1707), de P. LEBRUN (después de 1716) y del docto papa BENEDICTO XIV (1748). Más datos bibliográficos, en EISENHOFER, I, 134-141.

surgieron diversos intentos de reforma que, aun en lo que tenían de sano y aprovechable, quedaban desvirtuados por el espíritu de independencia con que procedían y por la mezcla con principios muy dudosos. Por este camino, los ímpetus de reforma estaban condenados de antemano al fracaso.

Liturgias neogalicanas

204. No era buen síntoma el que uno de los primeros defensores de la tesis de que no se debía privar al pueblo del consuelo de unir sus voces a las de toda la Iglesia fuese precisamente Paschasio Quesnel[49]. Apenas iniciada su actuación, comenzaron en Francia a hacer propaganda en favor de la recitación en voz alta del canon, contra lo que en 1698 se levantó por primera vez una prohibición episcopal[50]. En la reimpresión del misal de Meaux, el año 1709, en el canon y en otros pasajes apareció una R impresa en rojo delante del *Amen*, lo cual quería decir que el pueblo debía responder a cada oración. Ello suponía que su recitación era en voz alta. Esta innovación, pequeña, pero no por esto menos digna de atención[51], motivó un largo debate. La ominosa R tuvo que desaparecer otra vez. En el año 1736, un misal de Troyes daba para el canon la rúbrica: *submissa voce;* era un modo de mantener la reivindicación en forma atenuada. Según el mismo misal, debía suprimirse el *Confiteor* con sus oraciones antes de dar la comunión durante la misa, por haberse rezado ya al principio de ella. Tampoco debía obligársele al sacerdote a repetir en voz baja las partes musicales y las lecciones que se cantaban en voz alta. Otras innovaciones en este misal, así como en otro que salió en París el año 1684, fué la substitución de los textos de cantos no bíblicos por palabras de la Sagrada Escritura. Las primeras disposiciones tuvieron que retirarse por un decreto gubernamental que consiguió el arzobispo de Sens en el año 1738[52], mientras que siguieron publicándose los misales que habían

---

[49] En sus *Réflexions morales* (a partir de 1691; en otra forma ya antes); cf. la proposición 86 de los condenados el año 1713 (Denzinger-Umberg, *Enchiridion*, n. 1.436): *Eripere simplici populo hoc solatium iungendi vocem suam voci totius Ecclesiae, est usus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei.*

[50] Pr. Guéranger, *Institutions liturgiques*, II (Le Mans 1841), 180s.

[51] L. c., 181ss. De la defensa de la oración en silencio se encargó Lebrun (cf. arriba, nota 9), que dedicó a esta cuestión la mitad del tomo IV de su explicación de la misa (IV, 226-520). Creía poder pobar la costumbre de la oración en voz baja ya para la Iglesia de los primeros siglos.

[52] Guéranger, 188ss.

introducido variantes en los textos del propio, que al fin fueron aceptados por más de cincuenta diócesis, siguiendo a París [53].

LA ILUSTRACIÓN

205. Algo más tarde, pero con más pretensiones, se manifestó en otros países el descontento por las reformas tradicionales del culto. Sobre todo en Alemania, donde las manifestaciones del barroco habían imperado de lleno en la vida eclesiástica; al agotarse esas fuerzas, la misma vida eclesiástica reaccionó con violencia. Tal movimiento prendió en la Ilustración, que pretendía liberarse de todo exceso sentimental y, principalmente, de las recargadas formas barrocas, para volver a la «elegante sencillez». Del mismo modo que el arte de la ópera buscaba sus modelos en la antigüedad y desembocaba en el clasicismo, los innovadores ponían por modelo para la vida eclesiástica las formas de la Iglesia antigua, llegando así a una especie de clasicismo eclesiástico, con un entusiasmo sorprendente por las formas litúrgicas del cristianismo primitivo, y en algunos casos las pusieron en práctica, dando un salto atrás de mil años con desprecio soberano de todas las leyes de evolución. Pero ¡estaban tan lejos del verdadero espíritu de aquella época! [54].

POSTULADOS DE REFORMA

Algunos extremistas entre aquellos liturgistas de la Ilustración quisieron convertir el culto divino en una función educativa del pueblo, con fines docentes y moralizadores, pero desconocían por completo la esencia de la liturgia [55]. Otros, en cambio, se limitaban a podar las adherencias inútiles de la liturgia para hacer sobresalir los rasgos de la misa como función religiosa comunitaria. La comunidad toda debía reunirse en la parroquia, y en ella se debía celebrar solamente una misa al mismo tiempo. Después del evangelio se tendría la predicación, y a continuación de la comunión del sacerdote, la de los fieles. Convenía desterrar de la misa los

---

[53] L. c., 365ss. Mayores eran los cambios que se permitían en el breviario; véase F. CABROL, *Liturgies néo-gallicanes:* «Liturgia» (París 1935) 864-870. La Santa Sede no tomó posición ante estos hechos.

[54] A. L. MAYER, *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus:* JL 9 (1929) 67-127; B. THIEL, *Die Liturgik der Aufklärungszeit. Ihre Grundlagen und die Ziele ihrer Vertreter* (Breslau 1926). Una síntesis detallada con numerosos ejemplos en W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung* (Ratisbona 1940) 14-189.

[55] TRAPP, 19-68. Entre ellos hacía un papel importante el canónigo de Eichstätt, Winter; véase A. VIERBACH, *Die liturgischen Anschauungen des V. A. Winter* (Munich 1929).

instrumentos músicos, o, al menos, restringir su uso a las solemnidades mayores; el pueblo mismo debía acompañar el santo sacrificio con sus cantos en lengua vulgar siempre que fuera posible, o, si no, con rezos comunes que correspondieran a las oraciones del sacerdote. Se censuraba el rezo en común del rosario durante la misa. Tales recomendaciones se repiten con monótona insistencia en la literatura teológico-pastoral de la época [56]. Desde luego no se puede negar espíritu eclesiástico a tales intenciones [57]. Otras ideas que se manifestaban con frecuencia eran la intensificación de la comunión frecuente [58], la reducción del número de los altares [59], la orientación del altar hacia el pueblo [60] y una mayor sobriedad en el uso de la exposición del Santísimo [61]. Fueron también objeto de planes de reforma la procesión de las ofrendas [62], el ósculo de la paz [63] y la concelebración [64].

---

[56] Véanse las pruebas en TRAPP, 85-189, donde bajo el título *Die gemässigte, mehr positiv eingestellte Aufklärung*, además de numerosos autores, se examinan también las disposiciones referentes de las diócesis de Maguncia, Constanza y Rottemburgo. En forma más tajante vuelve la mayor parte de estos postulados en los representantes extremistas de la Ilustración (l. c., 21ss: VIERBACH, 102-151). Acerca de reformas puestas en práctica, véase VIERBACH, 32-44. Para las ideas pastorales de la época, cf. E. HEGEL, *Liturgie und Seelsorge in der Zeit der Aufklärung*: «Theologie und Glaube», 35 (1943) 103-107s.

[57] Un interés auténticamente pastoral se manifiesta en una publicación aparecida en 1812, que insiste en que es necesario darle a la liturgia toda su eficacia sobre la vida religiosa, ya que por la secularización se han perdido tantos otros medios (TRAPP, 117).

[58] TRAPP, 90 157s 166ss.

[59] L. c., 102 134. Como todos los demás puntos de reforma, también éste se incluyó en el programa del sínodo de Pistoia, del año 1786, como postulado de que en cada iglesia no debiera haber más que un solo altar. Esta proposición se calificó de *temeraria* en la bula *Auctorem fidei*, de Pío VI. Así también otras proposiciones más avanzadas (reivindicación de la lengua vulgar en toda la misa, condenación de los estipendios y de las misas particulares) (DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion*, nn. 1528 1530ss 1566). Cf. R. PILKINGTON (*La liturgia nel Sinodo Ricciano di Pistoia*: «Eph. Liturg.», 43 [1929] 310-424), donde con razón se insiste en que no todo lo que pretendió el sínodo fué malo y que, especialmente por lo que se refiere a la liturgia, hay «delle cose buone» (410). Algo semejante hay que decir del programa (menos avanzado) que propuso un representante de la diócesis de Tréveris en el mismo año 1786 en el congreso de Ems; véase MAYER, *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus*, 102s 111s.

[60] TRAPP, 122s 162s 219; cf. 25; VIERBACH, 149.

[61] TRAPP, 90 98 103 131 136 158.

[62] L. c., 126.

[63] L. c., 122 222.

[64] L. c., 126s 165.

PARTICIPACIÓN DE LOS FIELES

206. De todos estos deseos reformatorios se saca que sobre todo el punto de la participación de los fieles estaba en crisis. Los fieles debían asistir a la misa, pero además seguir su desarrollo. Todos estos propósitos eran tan antiguos como la dualidad existente entre la lengua vulgar y la litúrgica. La solución que se había impuesto durante muchos siglos, es decir, la interpretación alegórica, ya no se discutía, ni siquiera se aludía a ella [65]. Tampoco veían como solución oportuna acompañar la misa con música de gran concierto ni rezar en ella el rosario en común, práctica que, al parecer, se había propagado mucho en las misas de diario [66]. Había que buscar nuevos caminos. Se proponía como remedio la instrucción a fondo de los fieles [67]. Debían difundirse devocionarios en los que se presentaran las oraciones de la Iglesia en una traducción fiel [68]. A base de estos devocionarios debían fomentarse la oración y el canto común. Pero al fin tuvieron que reconocer que la principal dificultad para una aproximación mayor entre la liturgia y el pueblo residía en la diversidad de la lengua. Se vivía, además, en una época en que el latín hacía tiempo había dejado de ser la lengua usada entre la clase culta, dejando también de ser la lengua de la literatura científica. Esto explica el que insistan una y otra vez en el deseo de que se use la lengua vulgar, sobre todo en las partes en que el sacerdote se dirigía al pueblo, y se citaba en confirmación repetidas veces 1 Cor 14,16s. A pesar de todo, los más moderados no dejaban de reconocer el valor del latín, como ni desconocían las limitadas ventajas que podía traer el cambio de lengua [69]. Más todavía, pre-

---

[65] Cf., sin embargo, arriba la nota 18.

[66] Cf. TRAPP, 24s 115 134 147 157 178; VIERBACH, 75 109.

[67] TRAPP, 90 92 160s 164.

[68] L. c., 92 119s 146 159s. Este postulado se cumplió, a su modo, en el *Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch*, de Constanza 1812 (TRAPP, 148). Una traducción completa de la misa ofreció, al contrario de anteriores devocionarios, J. M. SAILER, *Vollständiges Lese- und Betbuch*, I (Munich 1783) 1-69.—En España tenemos de aquella época el *Año christiano de España* por el Dr. D. JOAQUÍN LORENZO VILLANUEVA (Madrid 1791-99), que en 12 tomos explica el Propio de los santos y en otros seis el Propio del tiempo. Al final de cada tomo trae la traducción del ordinario de la misa, suprimiendo únicamente las palabras de la consagración *(N. del T.)*

[69] TRAPP, 106 119 161. Sailer, que pone de relieve lo seria que es esta cuestión, señala también las condiciones para que pueda darse tal paso a la lengua vulgar. Entre otras faltas que deben enmendarse antes, enumera la incoherencia que hay a veces entre los textos de la Sagrada Escritura que se emplean (l. c., 214-216). De un modo parecido, también K. SCHWARZEL (l. c., 108).

venían a los más audaces contra las iniciativas independientes, debiendo dejar la solución definitiva a las autoridades eclesiásticas [70].

EL CANTO EN LENGUA VULGAR

207. Si otros puntos del programa de los liturgistas de la Ilustración no han dejado huella en el culto divino de la época posterior, su labor en el terreno del canto eclesiástico ha conseguido un éxito duradero. Ya hemos visto que no faltó en siglos anteriores la costumbre de acompañar la misa con cantos; pero ahora se empezó a fomentar de modo consciente y sistemático el canto del pueblo en la iglesia, lo que llevó a la formación de un conjunto de cantos en lengua vulgar siguiendo las diversas partes de la misa: la llamada misa alemana en cánticos. Se substituyeron por cantos en lengua alemana no sólo los del propio, sino también los del ordinario, que se había conservado sin marchitar en el pueblo con su texto en latín y sus antiguas melodías gregorianas [71]. El libro de cantos de la diócesis de Paderborn, del año 1726, los contiene ya en lengua alemana para el *Gloria, Sanctus* y *Agnus Dei;* el de Spira, de 1770, una misa cantada en alemán que substituye todas las partes del ordinario por cantos en dicha lengua [72]. El ejemplo más conocido de esta época es la misa *Hier liegt vor deiner Majestät,* que con su primera melodía apareció en el libro de cantos religiosos de Landshut en el año 1777 y que algo más tarde

---

[70] El episcopalismo de la época se manifiesta en que con esta observación se refieren sólo a las disposiciones de las cancillerías episcopales y sínodos provinciales (véase TRAPP, 106 108s 130). Posteriormente hicieron propaganda en favor del alemán como lengua litúrgica e. o. F. A. STAUDENMAIER (l. c., 248), y con cierta tenacidad, J. B. HIRSCHER (218 222s 225s).

[71] W. BAUMKER, *Das katholische deutsche, Kirchenlied,* III (Friburgo 1891) 13ss; IV (1911) 13. El que todavía en el siglo XVIII las melodías gregorianas se usaban en el pueblo, lo demuestra la guerra que le hacían algunos representantes de la Ilustración; por ejemplo, el editor del *Mainzer Gesangbuches,* del 1787, al que parece el gregoriano tan poco propio de la misa como el rezo del rosario (TRAPP, 178; cf. l. c., 59). La resistencia que entonces opuso el pueblo contra la introducción de la misa mayor alemana, llevada a cabo con medidas verdaderamente draconianas, sobre todo en la diócesis de Maguncia, se debió en gran parte al cariño que tenía al canto gregoriano; cf. el relato de los acontecimientos de W. HOHN, en «Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit», 44 (1925), n. 8; cf. JL 6 (1926) 425. Según él, el canto gregoriano se suprimió en la diócesis de Maguncia sólo en 1837.

[72] URSPRUNG, 225. Entre ambas fechas está la publicación de las misas cantadas alemanas en *Lobklingende Harfe* (1730), por el misionero rural ANTONIO KONIASS, S. I. (l. c., 225 227).

fué puesta en música por Michael Haydn († 1806), y aun hoy se canta con esta melodía [73].

VALORACIÓN

208. Los primeros intentos de introducir en la liturgia el canto en lengua vulgar se habían hecho hacía siglos en las misas cantadas, intercalando estrofas alemanas entre las latinas de las secuencias. En el siglo XVIII tampoco tuvieron reparos en introducir cantos en lengua alemana en las mismas misas solemnes. Esto se advierte con toda claridad en los prólogos de algunos libros de cantos [74]. Debieron de ser la causa de tal solución las circunstancias que se daban muchas veces en los coros de los pueblos, y que ni siquiera hoy han sido superadas. El canto polifónico, nacido en las iglesias de las cortes y las grandes ciudades, se había puesto de moda, a tal punto que se introdujo hasta en las aldeas, a pesar de los escasos medios de que se disponía. Realmente había que dar la preferencia para tales casos al canto sencillo en lengua vulgar, sobre todo porque las prescripciones eclesiásticas para esta clase de cantos no puntualizaban mucho en lo que tocaba a la lengua en que se debían cantar, ni los libros litúrgicos decidían la cuestión [75]. Así se estilaba por entonces en la misa solemne alemana, y, cuando se prohibió más tarde, por tratarse de una costumbre arraigadísima en algunas diócesis del norte de Alemania, no se pudo desterrar del todo, y aun hoy día sigue en uso [76]. Sólo posterior-

[73] URSPRUNG, 259s. Está traducida al castellano por el P. I. Prieto, S. I., y se canta, p. ej., en el Colegio de Villafranca de los Barros.

[74] El libro de cantos religiosos, publicado en 1773 bajo el abad príncipe Gerbert de St. Blasien, pretende suplantar con sus cantos alemanes el canto latino, que poco aprovecha a los campesinos. De un modo parecido, el *Katholisches Gesangbuch*, de IGNACIO FRANZ (1778), quería oponerse en las aldeas y las pequeñas ciudades a la música figurada (TRAPP, 176s). En Maguncia y Paderborn pedían los decretos episcopales la substitución del gregoriano por el canto alemán (URSPRUNG, 257). Más testimonios, en TRAPP, 88 136 147 156.

[75] El libro de cantos de la diócesis de Paderborn del año 1726 cita un decreto del concilio provincial de Roma del año 1725, bajo Benedicto XIII, que ordena que se cante en la misa mayor inmediatamente después del sermón cantos de catecismo en lengua vulgar (URSPRUNG, 225). A Rímini el año 1839 se le prohibió cantar durante la misa en lengua vulgar (GARDELLINI, n. 1129). También el 22 de marzo de 1861 a Valencia *(Decreta auth. SRC,* n. 3113). Un obispo canadiense fué exhortado el 1 de diciembre de 1870 a quitar el uso *sensim sine sensu (Decreta auth. SRC,* n. 3230). Un decreto general se dió el 22 de mayo de 1894 prohibiendo en la misa cantada mezclar cantos en lengua vulgar *(Decreta auth. SRC,* n. 3827). En el mismo sentido, los decretos particulares (l. c., 3880 3994) y, finalmente, el *Motu proprio* de Pío X del 22 de noviembre de 1903, n. 7 (l. c., n. 4121, 7).

[76] Su tolerancia en Alemania fué finalmente confirmada por la Santa Sede en una carta del cardenal secretario de Estado del

mente se ha trasladado esta forma alemana de la misa cantada a la misa rezada (del sacerdote). Y así, la misa con cánticos alemanes, que hoy es la forma común, causa la impresión de un diálogo al que falta la respuesta. En ella no sólo no tienen cabida las oraciones, pero ni tampoco las lecciones, al menos la epístola, el prefacio y el *Pater noster*, que desde luego no son partes secundarias de la misa. El que en tales misas cantadas en lengua vulgar no entren las partes variables se explica por haber aplicado a la misa rezada lo que era propio de la solemne. No obstante, con este tipo de misa con cánticos alemanes se encontró una manera digna de celebrar la misa y a la vez popularísima, que no chocaba, por otra parte, con las prescripciones vigentes, dejando como dejaban completa libertad en el modo de acompañar la misa privada con oraciones y cantos. Fué una forma que no sólo ponía al alcance del pueblo lo que hacía el sacerdote, sino que convertía además al mismo pueblo en elemento activo, aunque a cierta distancia, cobrando conciencia, por el canto común, del sentido comunitario. No es de extrañar que estas misas con cánticos en lengua vulgar fuesen adquiriendo poco a poco gran popularidad en muchas diócesis. Y si esto no se logró antes, se debió, en parte, a los procedimientos un poco violentos con que se habían introducido en algunos sitios. En parte también, a la flojedad del contenido, muy propio de las creaciones de la Ilustración [77].

RESTAURACIÓN CATÓLICA

209. Las deficiencias y fallos de la Ilustración, que mucho más que en la liturgia se manifestaban en otros campos, dieron ocasión a una reacción fuerte, una vuelta a la afirmación rotunda del dogma y de lo sobrenatural, y al respeto debido a la constitución jerárquica de la Iglesia y de la tradición. Estamos ya en la época de la Restauración católica [78]. Los excesos del celo reformista cedieron su puesto a la veneración respetuosa del orden antiguo. También en la misa. Con todo lo bueno, pero también con sus faltas. Así lo había visto la generación anterior a la Ilustración. Aunque ahora no consentían críticas [79]. Hasta los deseos sanos

---

24 de diciembre de 1943; véase *Wiener Diözesanblatt*, 83 (1944), n. 5-8, p. 11s.

[77] Cf. URSPRUNG, 258s.

[78] A. L. MAYER, *Liturgie, Romantik und Restauration*: JL 10 (1930) 77-141. Del Romanticismo opina Mayer que, debido a la independencia de sus sentimientos, no comprendía la liturgia (104s); con todo, elementos del romanticismo han influído sobre la restauración; p. ej., su predilección por la Edad Media.

[79] Cf. lo que hace constar M. v. Diepenbrock ante los ataques de Hirscher (TRAPP, 270).

de reforma que un siglo más tarde hizo suyos la Iglesia se tuvieron por sospechosos en aquel período, por el mero hecho de haber sido formulados antes por la Ilustración.

Hay que reconocer que el movimiento de la Restauración, por su aprecio de la liturgia tradicional, puso los fundamentos imprescindibles para la reanudación sensata y más fructuosa de las tendencias de la época anterior. Se ensalza la belleza de las oraciones latinas, la dignidad de las ceremonias, la armonía de todo el conjunto litúrgico. Vuelve el entusiasmo por las melodías gregorianas y por el estilo de la música vocal de Palestrina, inspirada en el gregoriano [80].

Movimiento ceciliano

Fué en el canto y la música eclesiástica donde la Restauración dejó nuevamente sus huellas más profundas. El gusto de la nueva época se apartó de aquellas obras del final del barroco, que en la liturgia buscaban únicamente una ocasión para desplegar el esplendor de una música demasiado profana, de ningún modo en armonía con la seriedad de los textos litúrgicos y la grandeza de sus misterios. Se abogó por la restauración del texto íntegro de los cantos sagrados en latín y se condenó su mezcla con textos en lengua vulgar en la misa cantada, que en muchos sitios se volvió a su forma primitiva. El «movimiento ceciliano» (de las asociaciones de Santa Cecilia para el fomento del canto eclesiástico, que formaban la base de este movimiento) propagó tales principios y ganó para ellos amplísimos sectores de la población católica alemana. Incluso consiguió que muchas parroquias rurales dejasen sus cantos alemanes y volviesen al canto latín [81].

Contra la participación del pueblo

210. Pero este movimiento fué también partidario de excluir al pueblo de la participación en la misa, asignándole conscientemente el papel de espectador en la acción sagrada; además rechazó por principio cualquier intento de explicación de la liturgia [82]. La liturgia de la misa se con-

---

[80] Ursprung, 280.

[81] Ursprung, 277ss; O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique* (París 1945) 151-166. En otros sitios, como, p. ej., en el concilio provincial de Colonia del año 1860, con excepción de las grandes solemnidades, se prescribe el gregoriano (Trapp, 330).

[82] Tal es el punto de vista que defiende claramente H. Bone en el prólogo de su libro de cantos *Cantate* (Maguncia 1847): «El templo católico tendría y conservaría toda su grandeza sublime, aunque nunca se reuniera en él comunidad alguna para la adoración del Altísimo, porque el principio vivificante del templo católico no

sideraba por los representantes de esta tendencia como un elemento fijo e inalterable para todos los tiempos, que no solamente excluía toda consideración para con los fieles, sino también todo acercamiento de los mismos a ella. Comenzóse, en cambio, a ponderar la liturgia como una obra de arte perfectísima, como una creación maravillosa del Espíritu Santo, en tales tonos, que casi hacían olvidar que, durante todos los siglos, manos humanas al servicio de un maestro superior, tanteando y no siempre con tino, habían intervenido en esta obra, para en la medida de sus débiles fuerzas hacer de lo que nunca podía llegar a su perfección, todo lo útil posible en orden a su misión [83].

AÑORANZAS DE SIGLOS PASADOS

Reconocemos en tal actitud las manifestaciones de una época cansada, que no es capaz ya de resolver los problemas de la cultura espiritual con propio criterio y tiene que recurrir a modelos prefabricados, que se consideran como un canon rígido. Es la época que en el clasicismo sigue las huellas de los antiguos clásicos: en su arquitectura eclesiástica tiene por ideal el gótico; en su pintura (la escuela de los Nazarenos), a Rafael y Perugino; en la música eclesiástica, a Palestrina. Es la época en que nuestras iglesias se llenan de imitaciones y en que la liturgia, grandiosa sin duda en sus líneas generales, se reduce a una fachada externa, con menos majestad de contenido.

GUÉRANGER

211. La cultura espiritual que forma el fondo de esta fase evolutiva, se manifiesta por los fenómenos paralelos en Francia. En la persona del abad Próspero Guéranger, fun-

---

es la comunidad, sino el sagrario y el sacrificio del sacerdote». Distingue dos aspectos del culto: «primero, el sacerdotal, que, aunque es también para la comunidad, sin embargo, por encima de toda participación del pueblo, se reserva su propia función y situación, eterna y sagrada; segundo, el popular, que se manifiesta en la reunión de la comunidad en cantos y rezos públicos». En contra de tendencias anteriores, que califica de «comunismo cultual», observa que por las traducciones a la lengua alemana se intentó bajar demasiado lo eclesiástico y sacerdotal a lo vulgar (TRAPP, 271-273).

[83] Cf. la síntesis de TRAPP, 319-324. Llama la atención la tendencia a comparar la liturgia como obra perfecta en sí con otros productos del espíritu humano con el fin de evidenciar su superioridad. Según J. B. RENNINGER († 1892), posee la Iglesia en las oraciones de los libros litúrgicos un tesoro «que bastaría por sí solo para probar su origen divino» (320, nota 244). Según F. HETTINGER († 1890), el contenido de los libros litúrgicos, ante todo el misal, pertenece por su forma a lo más perfecto que posee la literatura» (323).

dador de Solesmes (1833) y renovador de los ideales monásticos, surge un adversario irreconciliable contra las llamadas liturgias neogalicanas, es decir, de los cambios arbitrarios introducidos en el breviario y el misal romano. Exige una vuelta incondicional a los libros de la liturgia romana pura [84] y la impone, finalmente, en toda la línea, hasta tal punto que muchas diócesis dejaron incluso sus antiquísimos ritos propios. Hacia el 1860 se había vuelto otra vez en casi todas partes al misal y breviario romano íntegro [85].

TRADICIONALISMO FILOSÓFICO

También detrás de este movimiento se advierte el espíritu de la restauración católica. Pero este contraataque contra la divinización de la razón, exaltada por la generación precedente, tomó en un grupo importante la forma del tradicionalismo filosófico, es decir, que el hombre no puede alcanzar los conocimientos superiores con los esfuerzos de la propia razón, sino únicamente oyendo a la tradición y, en último término, a la revelación primitiva. La tradición y la autoridad adquieren una importancia excesiva frente a cualquier idea o iniciativa propias. Esta actitud mental se había mostrado ya en José de Maistre. Al mismo espíritu pagó su tributo también el joven Guéranger. Lo aprendió en el círculo de Lamennais y bajo su magisterio. Es verdad que, después de la condenación de Lamennais, Guéranger se separó de su amigo, pero continuó luego su lucha irreconciliable contra los ritos particulares de las diócesis francesas con el mismo espíritu con que la había empezado desde el órgano literario de Lamennais [86]. Guéranger estaba imbuído totalmente por el espíritu de la tradición, entregado a una veneración ciega de la liturgia tradicional y reacio a toda reflexión crítica. A pesar de su gran obra sobre el año litúrgico, no fué partidario de una explicación completa al pueblo de los textos y ceremonias litúrgicas; antes la liturgia debía quedar cubierta por el velo de lo misterioso para el pueblo cristiano [87].

---

[84] P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, 3 tomos (Le Mans-París 1840-1851). El segundo tomo está dedicado especialmente a la polémica. Los demás escritos polémicos fueron reunidos después de su muerte (1875) en el tomo IV de la segunda edición (1878-1885).

[85] F. CABROL, *Guéranger:* DACL 6, 1875-1879; ROUSSEAU, 1-43.

[86] E. SÉVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais* (París 1933); véase la recensión (con más literatura) de A. SCHNÜTGEN: JL (1935) 442-444.

[87] GUÉRANGER, *Institutions*, III, 210ss; cf. II, 230 245.

14. *La misa desde Pío X*

MÉRITOS DE GUÉRANGER

212. A pesar de las sombras que obscurecen la figura de un Próspero Guéranger, de él y de su escuela arrancan los impulsos más importantes para el gran acercamiento de la liturgia al pueblo y para la amplia reforma del culto que hoy presenciamos. La meditación respetuosa y cariñosa de lo tradicional, gracias a la riqueza escondida en la liturgia, al fin y al cabo ha resultado beneficiosa. Ella nos ha descubierto los medios y procedimientos que facilitaban, aunque sea sólo provisionalmente, el salvar el abismo milenario entre la liturgia y el pueblo sin acudir a la alegoría, pero tampoco a cambios radicales.

RESTAURACIÓN DEL GREGORIANO

En primer lugar, la interpretación, en los nuevos centros del monaquismo, del *opus Dei*, y penetrada de espíritu de adoración, se convirtió en espectáculo, en el mejor sentido de la palabra, y atrajo sobre sí con interés creciente las miradas. Las obras de arte del convento de Beuron le sirvieron de magnífica plataforma. Además, el canto gregoriano, cuya forma, desorientada por tantas ediciones, carecía de uniformidad, puesto que ni siquiera en Roma existía una pauta fija [1], fué sometido en Solesmes a un estudio crítico a fondo, restaurando en su pureza la forma primitiva basada en los manuscritos más antiguos. Estos estudios encontraron el más cordial apoyo en Pío X, que ya desde el principio de su carrera había participado en el movimiento benedictino por la renovación del gregoriano [2], y, una vez pontífice, puso el fruto de los trabajos de Solesmes como base de su celo para la renovación del gregoriano y de las nuevas ediciones auténticas de los libros gregorianos *(editio vaticana)* [3]. En 1905 se editaron los cantos del ordinario de la misa y en 1907 el *Graduale* completo. Ya en el primer año de su pontificado, el 22 de noviembre de 1903, apareció el *Motu proprio* sobre la

[1] La *Editio Medicea* del *Graduale* romano impresa 1614-15, no fué declarada auténtica hasta Pío IX, y esto sólo en forma de un privilegio para treinta años, que se concedió para la edición de Pustet (URSPRUNG 279 286).

[2] URSPRUNG, 283 286.

[3] Una breve síntesis de la historia y el resultado de aquellos estudios véanse en M. SABLAYROLLES, *Le chant grégorien* («Liturgia» [París 1935] 440-478) 446ss.

música eclesiástica[4], que ensalzaba la dignidad del canto gregoriano y animaba al pueblo a la participación en él; pero al mismo tiempo dió también las normas que habían de orientar el canto polifónico en su función dignificadora del culto litúrgico.

EL DECRETO DE PÍO X SOBRE LA COMUNIÓN FRECUENTE

213. Durante el pontificado de Pío X empezaron también a dar sus frutos en beneficio de la liturgia los trabajos que el siglo XIX había preparado en pro de una mayor estimación y comprensión de los tesoros que contenía la tradición eclesiástica. No en balde se había hecho nueva luz sobre la Iglesia de las catacumbas y tras un estudio concienzudo de los Santos Padres se había conseguido familiarizar a círculos más amplios con su riqueza. No en vano la renovación de la escolástica había estimulado la fe en los dogmas y los sacramentos. A partir de la mitad del siglo pasado se fueron multiplicando las voces que abogaban, cada vez con más insistencia, por una vuelta a la práctica de la comunión a estilo de la antigua Iglesia, haciendo ver lo natural que era que la esencia de la participación en la misa fuera la comunión[5]. Por este camino, los ánimos ya estaban, hasta cierto punto, preparados para el decreto sobre la comunión frecuente y aun diaria, que se publicó el año 1905[6] y que fué de mucha mayor trascendencia que las medidas reformistas de la liturgia adoptadas por el mismo Papa, marcando el principio de una nueva etapa en la historia de la liturgia.

A primera vista parece que el decreto tiene que ver poco con la liturgia. Es cierto que en sus primeras palabras (*Sacra Tridentina synodus*) recuerda el deseo del concilio tridentino de que los fieles durante la misa no comulguen sólo espiritualmente, sino también sacramentalmente; pero en todo el resto, el decreto ya no menciona las relaciones entre misa y comunión, sino que se ciñe a ponderar el valor de la comunión diaria y fijar sus condiciones. Al repasar los artículos de las revistas religiosas que por esta fecha hacían propaganda de la comunión frecuente, no encontramos mención alguna de sus relaciones con la renovación litúrgica. Y se comprende. Desde hacía generaciones era costumbre considerar la comunión como un ejercicio piadoso independiente de la misa, y en todas partes, en las parroquias lo mismo que en los conventos, empezaron a dar diariamente la comunión, antes y después de la misa. Al cabo de algunos años cayeron

[4] Insertado también entre los *Decreta auth. SRC,* 4121.
[5] TRAPP, 297-306.
[6] *Acta S. Sedis,* 38 (1905-06) 400-406.

en la cuenta de que este movimiento de la comunión frecuente, para darle consistencia, necesitaban relacionarlo otra vez estrechamente con la misa, mediante la cual formaba orgánicamente parte del culto y de la vida cristiana [7].

COMUNIÓN Y MOVIMIENTO LITÚRGICO

214. Así fué cómo unos diez años posteriormente a la publicación del decreto, el movimiento de la comunión frecuente vino a encontrarse con el movimiento litúrgico. Se había esforzado el movimiento litúrgico por hacer ver con claridad que ninguna preparación mejor para la comunión que el entregarse a Dios en la liturgia de la misa; que el coronamiento del sacrificio era indudablemente el convite sacrifical, al que Dios nos invita y al que contribuyen a prepararnos todas las oraciones de la misa, y que, finalmente, este convite es a la vez el convite de la comunidad cristiana. La Eucaristía comienza a resplandecer con una nueva luz. Vuelve a la conciencia cristiana su antiguo simbolismo más completo; el mero culto de adoración, situado en su verdadero puesto por el decreto [8], pierde su preponderancia [9]. Al cabo de otro decenio penetran estas verdades en la vida parroquial; también en ella la comunión ocupa otra vez su puesto lógico dentro de la liturgia. Con esto se había dado un gran paso en la historia del culto, y no fué el único.

BREVE HISTORIA DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO

215. El movimiento litúrgico, que, sobre todo en sus primeros comienzos, era prácticamente un movimiento por la misa, contribuyó a un acercamiento más decidido al misterio

---

[7] El autor habla del ambiente de su país. En España, donde la devoción al Sagrado Corazón es mucho más popular, no se puede desconocer que ha sido esta devoción y no el movimiento litúrgico la que ha mantenido vigoroso el ejercicio de la comunión frecuente. En España comprendemos por esto mucho mejor por qué el papa Pío XII, en su encíclica *Mystici corporis* como tercer miembro de la trilogía de movimientos religiosos que han conducido a una contemplación más profunda del misterio de Cristo, pusiera al lado del movimiento litúrgico y de la frecuente comunión la devoción al Sagrado Corazón, que, según el papa, habrán de fundirse en un único movimiento universal de renovación *(Acta Ap. Sedis,* a. 35 [1943], p. 193, proemio). Cf. la obra dedicada a la explanación de esta idea: TEODORO BAUMANN, S. I., *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa* (Madrid 1946).—*(N. del T.)*

[8] Haciendo la observación de que la Eucaristía tiene por fin la santificación de los fieles, *non autem praecipue, ut Domini honori ac venerationi consulatur (Acta S. Sedis,* 38 [1905-06] 401).

[9] La transición se estudia en el libro de J. KRAMP, S. I., *Eucharistia* (Friburgo 1924; 2.ª ed. 1926).

del altar. Hacia 1909 apareció casi repentinamente en Bélgica un movimiento bien definido que abarcaba amplios sectores, pasando rápidamente a Alemania y otros países. Aquel movimiento llevaba la idea de abrir nuevo camino hacia la participación activa de los fieles en la misa [10]. Un movimiento más entre los de los últimos decenios había tenido que superar bastantes obstáculos. Lo primero que tenía que decidirse era la cuestión, tal vez nunca formulada con claridad, de si la distanciación entre el pueblo y el sacerdote, observada durante más de un milenio, había que consagrarla definitivamente o no. Expresión la más fuerte a favor de la intangibilidad de este problema fué el prohibir la traducción del misal. Es verdad que se había empezado a prescindir de tal prohibición, pero en 1857 fué renovada por Pío IX, aplicada a la traducción del ordinario. Pronto se vió que no se urgía en serio su cumplimiento [11]. Con todo, no se dejó de cumplir decididamente hasta fines del siglo, cuando, con ocasión de la revisión del *Indice* por León XIII en 1897, no se tuvo en cuenta aquella prohibición [12]. A partir de esta fecha, la difusión del misal romano en lengua vulgar fué un hecho creciente de día en día [13]. Cada vez eran más amplios los sectores del pueblo que seguían las oraciones de la misa jun-

---

[10] Sobre sus principios, cf. ROUSSEAU, 217-229; TRAPP, 262-267; A. MANSER, *Liturgische Bewegung:* LThK 6 (1934) 615-617. Cf. también el tomo IX de *Cours et Conférences* (Lovaina 1931) con el tema «Le mouvement liturgique dans les différents pays».

[11] VEHLEN: «Liturg. Leben» (1936) 95s; cf. 182s.

[12] VEHLEN, 96. El misal de Schott (el misal con traducción alemana más usado) pone sólo a partir del año 1900 la traducción del canon. Las palabras de la consagración faltan en la séptima edición, del año 1901.

[13] Del *Messbuch der hl. Kirche*, de ANSELM SCHOTT, O. S. B., que se publicó por vez primera en 1884, hasta el año 1906 se habían difundido en 10 ediciones 100.000 ejemplares; en 1939 había llegado a 45 ediciones, con 1.650.000 ejemplares. Le habían precedido en Alemania las traducciones de CH. MOUFANG (desde el año 1851; 19 ed. en 1905) y de G. M. PACHTLER S. I. (desde 1854; 9.ª edición en 1890) (TRAPP, 363). El récord, sin embargo, lo ha batido últimamente el misal norteamericano, de J. A. STEDMAN, *My Sunday Missal*, que entre 1939-1945 se difundió en 15.000.000 de ejemplares (ELLARD, 129).—Según datos que he podido obtener de las más conocidas editoriales españolas, los misales vendidos en España desde el año 1939 son: 280.826, en siete ediciones (primera, octubre del 40; última, fines del 1950), del *Misal completo latino-español*, por el P. VALENTÍN SÁNCHEZ-RUIZ, S. I.; 20.000 del misal editado por la Pía Sociedad de San Pablo; «varios centenares de miles» de misales los del P. VICENTE MOLINA, y siete ediciones, más una segunda tirada entre los años 1924 y 1949, del *Misal cotidiano*, del P. ALFONSO GUBIANAS, O. S. B., además de dos ediciones (1922 y 1949) del *Misal de los fieles* (castellano-latín), del mismo autor. Pero tampoco faltan ediciones anteriores; así la del *Novísimo Misal Devocionario*, compuesto y arreglado conforme el Breviario y Misal romano-español, por D. PEDRO REGALADO RUIZ, 4 tomos (Madrid 1880), con el canon entero en castellano.—*(N. del T.)*

tamente con el sacerdote. Así se rompieron de modo decisivo las barreras que habían separado al pueblo del sacerdote. Los fieles oraban en la misa con las mismas palabras que el sacerdote en el altar.

LA MISA DIALOGADA

216. Y comenzó a sentirse el deseo de hacer en común lo que muchos hacían en particular. Era un modo de afectar el estilo tradicional del culto valiéndose de los cambios introducidos por el movimiento litúrgico. Surgió, pues, el hecho de las llamadas misas dialogadas o, como dicen en Alemania, misas de comunidad. Hacían el siguiente raciocinio: si el uso del misal debía ser algo más que una simple lectura del texto (como ocurre en las óperas y oratorios), es decir, si los fieles querían cumplir interiormente ante Dios con lo que expresan las oraciones, entonces había que dar una expresión verbal a esta participación activa, sobre todo que las rúbricas del misal suponían en los circunstantes ese modo de participación para algunos momentos del sacrificio [14]. Donde primero se dió este paso fué en los círculos universitarios y luego en las asociaciones de la juventud católica. Sólo más tarde pasó también al culto parroquial. Al principio faltaban todavía normas concretas de orientación [15]. Para evitar un desparramamiento desordenado surgieron en diversos sitios de Alemania proyectos particulares de unificación [16]. Hasta que, finalmente, en 1929, se llegó a un texto unificado alemán del ordinario, que es el que guía desde entonces a casi todas las publicaciones.

SU NORMA: LA MISA CANTADA

217. Paulatinamente se fueron también aclarando los principios a los que habían de acomodarse las misas dialogadas. Es un hecho notable en la historia de la liturgia que

---

[14] *Rit. serv.*, III, 9; IV, 2; VII, 7.

[15] Este estadio de evolución sigue, pues, al anterior, en el que, sobre todo en las misas para niños, se rezaban en común algunas oraciones. En el año 1883 propuso V. THALHOFER que los fieles respondiesen al sacerdote. En el libro de cantos eclesiásticos de la diócesis de Königgrätz *Altar* (1897) se expresaba el deseo de rezar en alemán algunos textos litúrgicos además del canto: el *Confiteor* y una de las oraciones de ofertorio, etc. (TRAPP 293 331; cf. 163ss 290ss).

[16] Entre los primeros intentos hay que enumerar: R. GUARDINI, *Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der hl. Messe* (1920); J. KRAMP, *Missa* (1924). Mayor difusión alcanzó la *Klosterneuburger Chormesse*, de PIUS PARSCH, y la redacción de la misa dialogada del *Kirchengebet* (ed. por L. WOLKER para las organizaciones juveniles católicas), que alcanzó una tirada de más de cinco millones.

la misa privada a principios del siglo XX alcanzara tal vuelo sobre las otras formas más solemnes, que se la tomó, sin más, por base para la misa dialogada, sin reparar en que, por la monótona recitación de todas las oraciones del sacerdote en voz baja, desaparecían los apoyos para una misa dialogada, queremos decir el rico juego alternante y participado entre las diversas funciones de sacerdote, lector, coro y pueblo. Por eso se fué pronto cayendo en la cuenta de que la que debía dar la norma era la misa cantada; es decir, que el pueblo debía intervenir con su diálogo de respuestas y oraciones sólo en aquellas partes que eran propias de las intervenciones del coro, mientras que los antiguos cantos de la *Schola*, las lecciones y, finalmente, las oraciones rezadas en voz alta por el sacerdote, se debían rezar en lengua vulgar por un guía o dos, el lector y el que recitaba las oraciones, haciendo como de traductor [17]. En Alemania se puede decir que se llegó al fin de la etapa cuando en 1940 la Conferencia de los obispos se reservó el resolver sobre los problemas del movimiento litúrgico, y con esto también de la misa dialogada [18], dando poco después una aclaración a las normas sobre estas misas, que luego se publicaron por las diócesis, si bien dejando cierta amplitud en su aplicación.

MISA CANTADA Y REZADA

218. Por la incorporación de algunas partes de la antigua misa alemana con cánticos, la llamada «misa cantada y rezada» *(Betsingmesse)* es hoy la forma más típica de la misa dialogada [19]. Después del congreso de los católicos alemanes en Viena, el año 1933, donde la experiencia dió tan buenos resultados en la gran misa solemne, se impuso con rapidez; y cómo a la vez resulta muy litúrgica, popular y solemne, no sólo substituye actualmente a la antigua misa alemana con cánticos en lengua vulgar, sino que también es la que se estila como misa mayor en los domingos [20].

[17] Cf. J. GÜLDEN, *Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde:* «Volksliturgie und Seelsorge» (Kolmar 1942) 98-122.

[18] La misa dialogada venía ya recomendada el año 1936 por las «normas episcopales para la cura de almas de la juventud», editadas por la Conferencia de los obispos alemanes de Fulda (VI, 1); cf. *Volksliturgie und Seelsorge*, 151. En Bélgica esta manera de la intervención del pueblo en la misa fué aprobada por el concilio provincial de Malinas de 1920, sobre todo para institutos de enseñanza y comunidades religiosas (G. LEFEVRE [cf. más adelante nota 21] 189).

[19] GÜLDEN, 122.

[20] En la diócesis de Salzburgo, para las parroquias con más de un sacerdote se dió la norma de que esta misa se tuviera un domingo al mes como misa parroquial *(Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg* [1937] n. 11.

Evolución semejante se dió por el mismo tiempo en los países de lengua francesa[21]. En otros todavía queda algo por andar.

VALORACIÓN

219. En todos estos cambios, que realmente no se pueden calificar de minúsculos, no se ha tocado para nada ni una sola letra del misal romano. No se alteró ninguna palabra, ninguna rúbrica[22]. Esto tiene su explicación, pues no se trataba, en ningún caso, de las intervenciones del sacerdote, para las que seguían rigiendo las normas dadas en la *missa lecta*, sino sólo de la actuación de los fieles durante la misa, y hasta entonces no se habían dado normas positivas para ello. Aquí encontramos la razón de no manifestarse reparos por parte de la alta dirección de la Iglesia[23], toda vez que las formas nuevas encajaban con las normas generales que los papas habían ido dando sobre la participación activa de los fieles[24]. Se había conseguido algo muy importante: se había recuperado para la liturgia romana, aunque en forma muy imperfecta, una característica que parecía exclusiva de

---

[21] B. DE CHAVANNES, *La messe dialoguée et ses realisations:* «La Vie Spirituelle», 58 (1939) 307-317; G. FEFEBVRE, *La question de la messe dialoguée:* «Cours et Conférences» 11 (Lovaina 1933) 153-196 (todo este tomo XI está dedicado al tema de la participación activa de los fieles en el culto). La particularidad de la misa dialogada francesa consiste en que, partiendo de la misa cantada en canto gregoriano, se contenta con hacer recitar al pueblo estos textos sin traducidos al francés (véase LEFEBVRE, 161s 195s). Una forma más solemne con preparación simbólica del altar y de las ofrendas se ha formado en los círculos de la *Jeunesse Ouvrière Catholique* (libro de texto para la asamblea del 21 de junio de 1942).

[22] El que, al determinar la intensidad de la voz en los textos que se han de decir *clara voce,* se tengan en cuenta las circunstancias en que se celebra, se ajusta perfectamente a las *Rubricae generales* (XVI, 2).

[23] Las respuestas dadas por todo el pueblo fueron declaradas lícitas *per se* por la Sagrada Congregación de Ritos, aunque en forma algo reservada *(Decreta auth. SRC,* n. 4375). Para la interpretación de este decreto véase *Eph. Liturg.,* 47 (1933) 181-184, 390-393. Según una carta del cardenal-secretario de Estado con fecha 24 de diciembre de 1943, se deja al arbitrio del obispo el permitir la misa dialogada y la misa dialogada cantada alemana (cf. *Wiener Diözesanblatt,* 82 [1944] n. 5-8, p. 11). Cf. W. LURZ, *Ritus und Rubriken der hl. Messe,* 2.ª ed. (Würzburgo 1941) 229-234.

[24] Pío X, *Motu proprio* del 22 de noviembre de 1903: Los fieles se reúnen en el templo *ad eundem spiritum ex primo eoque necessario fonte hauriendum, hoc est ex actuosa cum sacrosanctis mysteriis publicis sollemnibusque Ecclesiae precibus communicatione (Decreta auth. SRC,* n. 4121). Véase el mismo pensamiento en Pío XI, constitución del 20 de diciembre de 1928 *(Acta Ap. Sedis,* 21 [1929] 35); y otra vez mencionando concretamente las formas de la participación, en Pío XII, encíclica *Mediator Dei,* del 20 de noviembre de 1947 *(Acta Ap. Sedis,* 39 [1947] 521-595, especialmente 554ss 560 589s).

las liturgias orientales, con sus rezos alternados entre diácono y pueblo [25]. La antigua incomunicación entre el pueblo y el altar se había superado en gran parte. Los fieles van siguiendo en la misa dialogada, con verdadero conocimiento de causa, el desarrollo de la misa, y se dan cuenta perfecta, lo mismo en la misa privada que en la cantada, de la acción del sacerdote.

Necesidad urgente de esta evolución

El punto de esta evolución había llegado exactamente a su hora. Con la creciente subida del nivel de cultura, aun en las masas, y la consiguiente conciencia de emancipación, hubiera sido contraproducente continuar teniéndolas a obscuras en el conocimiento y participación de la misa. Pero lo que tiene todavía más importancia es que los fieles, al dialogar con el sacerdote y actuar en sus oraciones, al participar en el sacrificio y la comunión, se sienten más penetrados directamente de su dignidad como cristianos y miembros de la Iglesia, es decir, que son miembros vivos de la gran comunidad que Dios atrajo por Cristo a sí por designio inescrutable de su gracia. En principio, el fruto inmediato de esta innovación ha sido fomentar la cura de almas de un modo total aplicando las fuerzas vitales. No es difícil medir el alcance e importancia que esto trae para el fortalecimiento personal de la fe y de la vida cristiana, así como para la cohesión interior de la Iglesia en una época en que casi se han derrumbado todos los apoyos exteriores.

Sin solución definitiva

220. La misa dialogada consigue su fin poniendo una a modo de superestructura a la forma fija de la *missa lecta*. Esto significa que para que se logre plenamente, ha de contentarse con que el celebrante, en la parte auditiva de la misa, exceptuado el saludo e invitación (*Dominus vobiscum* y principio del prefacio), no intervenga en lo que hace la comunidad. Por esto la misa solemne con su canto sacerdotal tiene que seguir ocupando su primer puesto. Y así el problema sobre la mejor forma de celebración se reduce a contar con la acción propia del sacerdote. El ideal que Pío V

[25] En vista de los textos extensos de las liturgias orientales para la participación del pueblo, que, sin embargo, no se ciñen tanto a las oraciones del sacerdote como en la misa dialogada, se puede dudar de si se debe considerar como ideal el acompañar en todo al sacerdote en sus oraciones, como se hace actualmente por medio de locutor. Tal vez sería mejor crear textos nuevos para el pueblo, aunque con esto se volvería al estado anterior, al que no se le puede negar sus grandes ventajas.

anhelaba, de devolver a la misa las líneas claras y la pureza que poseía en la época de los Santos Padres *(ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum)*, será siempre la aspiración de la Iglesia. No quiere decir esto que se deban o se puedan restaurar simplemente, sin más, las formas antiguas, como ni la arquitectura de los últimos decenios copió servilmente el estilo de las basílicas primitivas. Lo que se quiere indicar es que hay que hacer resplandecer en la celebración de los misterios cristianos con la misma brillantez de entonces toda la riqueza vital de la Iglesia, y que sus hijos sientan la alegría juvenil de poseer las riquezas de la gracia.

El problema de la lengua

221. La razón de la monumentalidad y grandeza de la misa romana reside en su venerable antigüedad. Sube nada menos que a la Iglesia de los mártires y recuerda su universalismo cuando merced a la lengua latina conversaba con todos los pueblos. Difícilmente encontraríamos otra manifestación suya donde brillara más como apostólica y católica. Pero en esta doble ventaja de la misa romana radican también sus limitaciones. La lengua latina se hace cada día más extraña aun para la clase culta. ¿Sería posible una atenuación siquiera en lo periférico de la misa? [26]. Prácticamente, el latín, aun dentro de la Iglesia católica, ya no es la única lengua litúrgica, aun prescindiendo de los rituales de las diócesis, en los que la lengua vulgar se emplea con profusión. La misa católica se celebra no sólo en las antiguas lenguas del Oriente y de los pueblos eslavos, sino aun en las modernas [27]. No faltan en la misa romana indicios de la misma tendencia: en las comunidades glagolíticas se utiliza el eslavo desde muy antiguo [28]. Al florecer a principio del siglo XVII la misión china, se trató muy en serio de si no habría que adoptar el chino como lengua litúrgica; pues al contrario de la misión entre los germanos en los albores de

---

[26] Una discusión moderada de la cuestión del empleo de la lengua vulgar en las lecciones, véase en E. Dolderer, *Die Volkssprache in der Liturgie:* «Theol. Quartalschrift», 127 (1947) 89-146.

[27] La misa bizantina se celebra, por ejemplo, también entre los rumanos unidos, en rumano. Cf. la síntesis de W. de Vries, *Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche:* StZ 138 (1940-41, I) 111-116, y el capítulo *De linguis liturgicis* en Raes, *Introductio,* 207-227.

[28] Véase arriba, 108, con la nota 34. El 21 de mayo de 1920 permitió Benedicto XV para algunos santuarios del área checoeslovaca decir la misa en lengua eslava antigua (véase «Bibel u. Liturgie» 10 [1935-36] 113s y J. Zabel, *Die Messfeier in der Dorfkirche* [Viena 1947] 124).

la Edad Media, en China se trataba de un pueblo que poseía realmente su propia lengua literaria [29].

EL PESO DE LOS SIGLOS

222. El problema de la lengua latina es uno de los problemas que resultan de sus largos siglos de existencia. En la exposición anterior hemos visto cómo sobre la base primitiva de la liturgia romana las sucesivas culturas han ido superponiendo sus estratos. Y no ha sido siempre un crecimiento orgánico, armónicamente progresivo. Al detallar pormenores, veremos cómo sus elementos se han trastrocado a veces, mezclado y reducido, de modo que de la expresión originaria de la idea no se han salvado sino restos. Casos hay en los que incluso se nos ha vuelto extraña la misma idea.

223. Así, en la forma actual de la misa romana podríamos señalar elementos y ritos ininteligibles al simple observador y que sólo se pueden comprender pasablemente al cabo de una fatigosa explicación histórica. Esto no deja de ser una molestia cuando no se trata de ritos secundarios que pudieran pasar inadvertidos [30]. Por otra parte, no se debe sacrificar ligeramente nada de lo que una herencia venerable de siglos nos ha transmitido. Como también es lógico que, en la época del misal unificado para toda la cristiandad, no es posible reformar en el acto todo lo que a las claras necesitaría reforma, cosa tal vez posible en la época de los manuscritos. Hay que esperar pacientemente.

---

[29] Cf. 108. El permiso para usar el chino en la liturgia se dió por Paulo V en 1615; pero no llegó a los que lo habían solicitado, y cuando en 1631 se renovó la solicitud, añadiendo la traducción del misal al chino, ya no se concedió (BENEDICTO XIV, *De s. sacrificio missae*, II, 2, 13 [SCHNEIDER, 85]; A. VAETH, *Das Bild der Weltkirche* [Hannover 1932] 96-98). Otros casos de concesiones romanas a las lenguas nacionales se dan en una memoria, multiplicada como manuscrito, de C. KOROLEWSKIJ (1928), que trata sobre la cuestión de si se podía conceder el uso de la lengua estoniana en la liturgia. Una noticia de que Pío XI había decidido la cuestión en sentido positivo la da H. CHIRAT en *Etudes de liturgie pastoral* (París 1944) 227.

[30] Cf. P. SIMÓN, *Das Menschliche in der Kirche*, 2.ª ed. (Friburgo 1936) 52s. No es inexacto lo que escribió H. MAYER (*Religionspädagogische Reformbewegung* [Paderborn 1922] 141): «Antiguamente, la liturgia fué explicación de la religión, una especie de sermón y catequesis. Hoy estamos en la situación desagradable de tener que buscar una explicación pobre para algo que debería ser explicación; más aún, hacer ambiente para algo que por sí mismo debería entusiasmar y conmover».

La juventud de la Iglesia

224. Con todo, la Iglesia, siempre en perenne vibración, no se arredrará ante grandes empresas. Cuando Pío X en 1911 emprendió con decisión la reforma del salterio del breviario, hizo la observación de que daba solamente el primer paso con la reforma del breviario y del misal [31]. La reivindicación de las misas dominicales y de las ferias de cuaresma, decretada al mismo tiempo, pertenecía todavía al plan que se había propuesto la reforma tridentina, de insistir en lo esencial y cercenar las demasías secundarias [32]. A la misma tendencia hay que atribuir el que en tiempos posteriores a Pío X por primera vez, y después de casi mil años, se crearan prefacios nuevos para toda la Iglesia, o sea redacciones modernas de la antigua «acción de gracias», que vuelven nuevamente sobre los temas centrales de la Eucaristía; por ejemplo, el corazón traspasado del Redentor [33] y su realeza eterna. Cambios tan radicales en los últimos años, como son el permiso de la misa vespertina y la modificación de la ley del ayuno eucarístico, son pruebas de reformas audaces, cuando la hora debida. Finalmente, la revalorización de los principios litúrgicos, iniciada en gran escala por la encíclica de Pío XII *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, ha sentado la base sólida y necesaria para toda renovación en el terreno de las formas exteriores del culto.

---

[31] Bula *Divino afflatu*, del 1 de noviembre de 1911 (reproducida en los misales y la mayor parte de las ediciones del breviario): *nemo non videt... primum nos fecisse gradum ad Romani Breviarii et Missalis emendationem.*

[32] La codificación rubricista de estos y semejantes cambios solamente se hizo en la nueva edición del misal el año 1920, bajo Benedicto XV. Y esto cuando no habían faltado poco antes tendencias a enriquecer el ordinario con añadiduras no pequeñas. Bajo León XIII, a consecuencia de un postulado francés, faltó poco para que se incluyera en el *Confiteor, Suscipe s. Trinitas, Communicantes* y *Liberanos* el nombre de San José (E. SPRINGER, *Pastor bonus*, 34 [1921-22] 20s).

[33] Véase TEODORO BAUMANN, *El misterio de Cristo*, 233-240.

PARTE II

LA MISA EN SUS ASPECTOS PRINCIPALES

1. *Los nombres de la misa*

225. Ninguno de los nombres que en el decurso de los siglos se han dado al sacrificio eucarístico nos definen su esencia. Más aún; ni nos indican siquiera con seguridad la característica que en los diversos siglos se consideró como la más entrañable. Eso sí, tienen la ventaja de señalarnos aquellos aspectos de la misa en que se iba fijando con preferencia la piedad popular, ya sean interpretaciones superficiales, ya adivinaciones de su ser más íntimo. Así, estos nombres tienen la ventaja, por lo menos, de apuntar algunas características esenciales.

«FRACCIÓN DEL PAN», «CENA DOMINICAL»

Los nombres más antiguos se inspiran en ciertos pormenores del rito. Los Hechos de los Apóstoles hablan de la «fracción del pan», aludiendo a aquella ceremonia con la cual el que presidía daba comienzo a la cena, según antigua costumbre, a imitación del mismo Señor [1]. Al hablar de la «fracción del pan», sin embargo, no pensaron, seguramente, tanto en la comida material que acompañaba la celebración eucarística como en el mismo pan sacramental: «El pan que partimos, ¿no es participación del cuerpo del Señor?» [2]. Esto se hace aún más probable si tenemos en cuenta que, como es muy verosímil, la consagración se unía con el rito de la fracción del pan. El mismo San Pablo llamó la celebración «cena del Señor», κυριακὸν δεῖπνον (1 Cor 11, 20), haciendo resaltar con esto aún más su carácter de cena.

---

[1] Véase más arriba, 3-7.

[2] 1 Cor 10,16; cf. *Acta Iohannis,* 110 (QUASTEN, *Mon.,* 341); *Acta Thomae,* c. 27 (l. c., 343).

«EUCARISTÍA»

226. A partir del siglo II oímos hablar de la «Eucaristía», es decir, se pone más de relieve la palabra que, unida desde el principio con la cena, le daba un sentido más espiritual. Εὐχαριστία significaba en primer término acción de gracias, rito que, a ejemplo del Señor, acompañaba a la acción sagrada. Lo mismo los escritores católicos que los círculos gnósticos, a los que se deben los Hechos apócrifos de los Apóstoles, usaban esta palabra [3]. Con ella querían expresar, según los Padres del siglo II, la intención con que se celebraba el sacrificio eucarístico, a saber, el hacer llegar hasta el trono de Dios el agradecimiento de los redimidos [4]. En la *Didajé* incluye la palabra εὐχαριστία [5] probablemente el sentido de los dones sagrados; San Justino los señala directa y claramente [6]. Con esta significación entra, gracias a Tertuliano [7] y San Cipriano, en el uso general de la Iglesia, conservándola hasta nuestros días.

«OBLATIO», «SACRIFICIUM»

227. La celebración eucarística se llamó «sacrificio», conforme vimos, ya desde muy antiguo. Esta denominación llegó a imponerse en algunos sitios. En el área del rito latino nos encontramos con las palabras *oblatio* y *sacrificium* por los ya mencionados Padres africanos. El nombre que en Africa se impuso como el más corriente, parece que fué la palabra *sacrificium*. San Cipriano [8] y San Agustín [9] la usaban corrientemente para señalar la celebración de la misa. En los libros penitenciales vemos hasta qué punto se había impuesto la palabra *sacrificium* en la Iglesia de principios de la Edad Media, pues todos los delitos contra las formas sagradas se califican como delitos contra el *sacrificium* [10].

---

[3] Cf., p. ej., *Acta Thomae*, c. 27, 49s 158 (QUASTEN, *Mon.*, 343-345).
[4] Cf. más arriba, 17-24.
[5] *Did.*, 9, 5 (DANIEL RUIZ BUENO, 86).
[6] Filón llama εὐχαριστία también el convite que pertenece al sacrificio de acción de gracias. Th. SCHERMANN, Εὐχαριστία *und* εὐχαριστεῖν: «Philologus» (1910) 391.
[7] DEKKERS, *Tertullianus*, 49, en donde se hace patente que Tertuliano no conocía aún una expresión fija para designar la celebración. Por lo que se refiere a San Cipriano, véase FORTESCUE, *The mass*, 44.
[8] Véanse los ejemplos en FORTESCUE, 398.
[9] Véase el índice PL 46, 579ss.
[10] *Poenitentiale Vallicellanum*, I (s. VIII) n. 121: *si quis non custodierit sacrificium;* cf. n. 123-125 (H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* [Maguncia 1883] 334s; cf. l. c., 286s y 425s, etc.) Parece que la expresión proviene de los libros penitenciales escoceses: *Poenitentiale Cummeani*, c. 13, 5-23 (l. c., 641-643).

En otras regiones de la Iglesia latina prevaleció la palabra *oblatio*. Cuando habla la peregrina Eteria de las celebraciones de misas a que asistió en su peregrinación por Palestina, usa siempre las palabras *oblatio* y *offerre* [11]. *Oblatio* sigue siendo la expresión más corriente para la misa hasta el siglo VI [12], mientras que *offerre* (sin complemento) continuaba usándose aún posteriormente para expresar la actuación del celebrante [13]. Aun hoy dice el obispo en la consagración sacerdotal: *sacerdotem oportet offerre*.

NOMBRES ORIENTALES

228. En el Oriente griego, la correspondiente προςφορά estuvo en uso sólo transitoriamente [14]. La tan parecida ἀναφορά quería aludir generalmente sólo a la parte central de la misa y sus oraciones [15]. En cambio, entre los sirios, lo mismo orientales que occidentales, prevaleció la palabra *kurbono* (ofrenda) [16] como nombre el más común para llamar la misa [17]. Los armenios usan también con el mismo fin una palabra que significa oblación [18].

No nos debe extrañar que al lado de tales nombres, que expresan lo esencial, encontremos otros que, según una ley

Según me ha comunicado el profesor W. HAVERS, refiriéndose a R. ATKINSON (*The passions and the homilies from Leabhar Breac* [Dublín 1887] 6360), existe esta expresión también en el irlandés antiguo: *sacarbaic*. Asimismo es corriente en Inglaterra, en la baja Edad Media; véase el misal de Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV [I. 667 A]: *calicem cum patena et sacricio*. La palabra se usó también en Alemania. En la explicación rimada de la misa del siglo XII, editada por A. LEITZMANN (en «Kleine Texte», 54, p. 19, lín. 22), refiriéndose a la elevación menor, se dice que el sacerdote *daz sacrificium ûf heuet*.

[11] AETHERIAE, *Peregrinatio*; véase el índice en la edición de Geyer (CSEL 39, 408).

[12] H. KELLNER, *Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Messopfer?* («Theol. Quartalschrift» [1901] 429-433) 439. En el irlandés medio, la palabra *oifrenn*, que se ha formado de *offerendum*, ha llegado a ser el nombre más común para la misa. Pero también se usaba otra expresión, de origen celta, *idpart*, que significaba lo mismo. El verbo correspondiente significa «llevar» (profesor Havers).

[13] Ejemplos en BATIFFOL, *Leçons*, 174ss.

[14] Sínodo de Laodicea, can. 58 (MANSI, II, 574).

[15] Así principalmente en los ritos no bizantinos, pero traducido a las lenguas correspondientes vulgares. Este uso en el sentido más estrecho de ἀναφορά corresponde a su significación primitiva, pues mientras προςφέρειν significa traer, ἀναφέρειν quiere decir colocar encima (del altar) (BRIGHTMAN, 569 594s). Cf. A. BAUMSTARK, *Anaphora*: RAC 1, 418-427.

[16] Cf. Mc 7,11: κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον.

[17] BRIGHTMAN, 579; HANSSENS, II, 22.

[18] BRIGHTMAN, 580: *patarag*.

muy general de las lenguas cultuales, expresan solamente con cierta reserva la acción sagrada; como si dijéramos señalándola de lejos. Existen varios nombres de éstos.

«Kurobho», «sacrum»

229. Los sirios occidentales usan, junto a la palabra ya mencionada, otra que de la acción de oblación expresa unilateralmente el acercamiento respetuoso a Dios: *kurobho.* No se usa, por cierto, para la misa entera, sino preferentemente para la parte central, la anáfora y sus diversas oraciones [19].

En otros sitios se llama la misa sencillamente «lo sagrado», *sacrum,* como decimos nosotros en el latín moderno. Así, por ejemplo, en una parte de las lenguas semíticas que usan derivaciones de la palabra *kadosh,* sagrado. Los abisinios llaman la misa *keddase* [20]; los árabes, *kuddas* o *takdis* [21]. Entre los nestorianos usan preferentemente la palabra *kuddasha* para significar el elemento oracional de la misa [22].

«Dominicum»

A la misma categoría pertenece la palabra griega ἁγιασμός que expresa algo más concretamente la acción sagrada o, por mejor decir, santificante. Esta palabra, que proviene, sin duda, de Alejandría, ha entrado en el lenguaje de los coptos, donde viene a ser el nombre más común de la misa hasta el día de hoy [23]. Hay otra palabra que se fija en la persona, manantial de donde brota toda la acción santificante de la misa, a saber, Nuestro Señor Jesucristo. De ahí el nombre de *dominicum,* muy corriente en el norte de Africa y en Roma durante los siglos II y III [24]. En la persecución diocleciana declaran los mártires de Abitinia: *sine dominico non possumus... Intermitti dominicum non potest* [25]. La formación de esta palabra,

---

[19] Brightman, 579; véase, sin embargo, también la carta de Jacobo de Edesa († 708), que pone *kurobho* = *kurbono* (l. c., 490, lín. 25). Por lo demás, ambos nombres etimológicamente están relacionados entre sí; *kurbono* es otra forma de la misma raíz *kerabh,* acercarse: aquello con que uno se acerca, el don.

[20] Brightman, 579.

[21] Brightman, 580.

[22] A. J. Maclean, *East Syrian daily offices* (Londres 1894) 295.

[23] Hanssens, II, 22. En el *Eucologio* de Serapión se usa ἁγιασμός para la alabanza en el *Sanctus* (13, 10) y para la bendición de la pila bautismal (19 tít.; Funk, II, 174 180). Se expresa, por lo tanto, con esta palabra lo mismo el «llamar santo», o sea la adoración de Dios, que el «hacer santo», o sea la bendición. Está aún por investigar cuáles fueron las ideas decisivas para que se llamase la misa con este nombre.

[24] Batiffol, *Leçons,* 171s.

[25] *Acta Saturnini,* etc., c. 10s (Ruinart, *Acta Martyrum* [Ratisbona 1859] 418s); cf. Tertuliano, *De fuga,* c. 14: PL 2, 141 A: *do-*

que define la misa como acto religioso en honor de Cristo, tiene su paralelismo en la otra que señala el domingo como día del Señor (dominica, domingo, κυριακή) y el edificio destinado al culto cristiano como casa del Señor, casa de Cristo κυριακόν (*Kirche, church*), y trae su origen de la misma época.

«LITURGIA»

230. En otros casos, el nombre de la misa se debe a la circunstancia de que es un servicio que los designados por la Iglesia prestan a la comunidad. Este es, como se sabe, el sentido de la palabra λειτουργία [26], que en el lenguaje eclesiástico significaba al principio la totalidad de la actuación oficial del clero, luego solamente las funciones religiosas, y entre los griegos, a partir del siglo IX, sencillamente la misa [27].

Esta misma palabra griega se usa también entre los eslavos y rumanos, que, a pesar de que pertenecen al rito bizantino, no se sirven del griego como de lengua litúrgica.

Semejantes formaciones ofrece también el alemán, donde la misa mayor se llama *Amt* (cargo, oficio) o *Hochamt*, término al que corresponde en el latín de la baja Edad Media la palabra *summum officium* [28].

«ACTIO»

En los últimos períodos de la antigüedad cristiana se fué extendiendo por las regiones de habla latina otro nombre, *actio*, y el verbo correspondiente, *agere*. En los escritos de San Ambrosio, el celebrar la misa se llama indistintamente *agere* y *offerre* [29], con lo cual se quiere expresar el desarrollo de la acción sagrada [30]. Concuerda con esta idea el que en

---

minica sollemnia. Cf. también la expresión de San Pablo: *dominica coena* (1 Cor 11,20).

[26] E. RAITZ V. FRENTZ, *Der Weg des Wortes «Liturgie» in der Geschichte*: «Eph. Liturg.», 33 (1941) 74-80; H. STRATHMANN-R. MEYER, λειτουργέω usw.: «Theol. Wörterbuch z. N. T.», 4 (1938) 221-238.

[27] HANSSENS, II, 33-39; EISENHOFER, I. 5.

[28] J. GREVING, *Johann Ecks Pfarrbuch*, 79. Cf. más adelante, 271.

[29] F. J. DOELGER, *Antike und Christentum*, I (1929) 54-65. SAN GELASIO I (*Ep.* 14, 6 [THIEL, 365]) llama a la misa *actio sacra*.

[30] DÖLGER (*Sol salutis*, 295-299) cree que esta palabra se ha tomado de la lengua cultual pagana, porque el ayudante de los sacerdotes paganos, antes de matar la víctima, debía preguntar: *Agone?* Con todo, difícilmente se puede suponer tal influencia directa sobre el lenguaje sagrado cristiano. Se trata sencillamente del *agere* por antonomasia, conforme se usaba esta palabra al lado de *facere* y *operari* desde siempre en el lenguaje sacral para expresar la acción sagrada; cf. O. CASEL, *Actio in liturgischer Verwendung*: JL 1 (1921) 34-39; ID., *Actio*: RAC 1, 82s. Como complemento se le podía añadir la palabra *missas*, como lo vemos, p. ej., en VÍCTOR DE VITA

adelante la palabra *actio* se reservó para significar con más precisión la parte propiamente sacrifical de la misa, el canon, que se llama *canon actionis* [31]. Para la misa se usaba también la palabra *agenda*, y la celebración se llamaba a veces *agere agendam* [32].

«SINAXIS»

231. Mientras estas denominaciones surgen al fijarse sobre todo en la actuación del ministro oficiante, la antigüedad cristiana conoció también otros nombres que giran alrededor de la idea del pueblo cristiano como asamblea en torno a un centro: el misterio de la Eucaristía. Verdad es que una palabra latina de este tipo, *collecta*, estuvo sólo transitoriamente en uso [33]. La liturgia cristiana la iba a emplear pronto en otro sentido. Caso distinto es el del sinónimo griego σύναξις, que a partir del siglo IV se emplea por bastante tiempo como el nombre preferido en la liturgia griega [34], hasta que le eclipsó el de λειτουργία. Sobrevive, en cambio, en el latín más moderno como sinónimo de Eucaristía: *sacra sinaxis* [35]. También entre los sirios se había formado un nombre semejante [36].

«MISSA» = DESPEDIDA

232. No es difícil comprender por qué a la celebración de la Eucaristía, que San Agustín ensalzó como *signum unitatis*, se la llamara así por el hecho de juntarse en común para su celebración. Difícil, sin embargo, por no decir imposible, nos resulta el que haya prevalecido el nombre que indica una acción contraria: la de separarse o dispersarse. Este parece el

---

Historia persec. Afric., II, 2 13 : CSEL 7, 25 39; cf. e. o. el Leoniano (MURATORI, I, 401; FELTOE, 101): *actio mysterii; Lib. pont.* (DUCHESNE, I, 239): *actio sacrificii.* Muy poco probable, sin embargo, es su origen de *gratias agere*, que propone BATIFFOL *(Leçons,* 170).

[31] Por esto los textos especiales de algunas fiestas del *Communicantes* llevan la nota de que se han de intercalar *infra actionem.* Este título está hoy sin razón sobre el texto ordinario del *Communicantes* en el misal romano.

[32] DU CANGE-FAVRE, *Glossarium,* I, 138.

[33] Esta palabra se encuentra varias veces en las actas de los mártires de Abisinia *(Acta Saturnini,* etc.) al lado de *dominicum,* unas veces en un sentido más amplio, otras veces como sinónimo; p. ej., c. 12 (RUINART, 419), donde a la pregunta del procónsul: *Si in collecta fuisti,* el relato observa: *Quasi christianus sine dominico esse possit.* Cf. EISENHOFER, II, 4s.

[34] HANSSENS, II, 24-33; véanse (l. c., p. 24s) también ejemplos para el uso, en este mismo sentido, de la palabra συναγωγή, que se ha derivado de la misma raíz.

[35] Parece que el uso de esta palabra se introdujo por los humanistas. Durante la Edad Media se usaba únicamente en el sentido más amplio de reunión religiosa (DU CANGE-FAVRE, VII, 688).

[36] BRIGHTMAN, 581: *cenushyo.*

caso de la palabra que en latín y en todas las lenguas modernas del Occidente ha reemplazado a todos los demás nombres: *missa*, misa. Hoy no puede ponerse en duda el que ésta sea la significación primitiva de la palabra *missa* = *missio* = *dimissio*. En el latín de fines de la Edad Antigua significaba despedida al terminar una audiencia o reunión [37]. En este sentido se vino a usar en el lenguaje de la liturgia cristiana para indicar por medio del *Ite, missa est* el final de la asamblea. Con esta significación se presenta la palabra hacia fines del siglo IV.

«MISSA» = BENDICIÓN

Hay que indicar, con todo, que este final, sea del sacrificio eucarístico, sea de cualquier otra función litúrgica, no consistía solamente en el anuncio frío, como lo parece indicar la fórmula *Ite, missa est*, sino que expresaba muy frecuentemente toda una liturgia religioso-eclesiástica de despedida, por la que la Iglesia, abrazándose una vez más con sus hijos, les daba para el camino su última bendición. Tal fué ya la costumbre en los primeros tiempos. Según las ordenaciones eclesiásticas de San Hipólito, se despedía ya en su tiempo a los catecúmenos de cada instrucción imponiéndoles las manos, y ésta fué la costumbre durante siglos, dentro y fuera de la misa. Costumbre que se ha conservado en otra forma hasta el día de hoy. No nos debe extrañar; entronca en la misma

---

[37] AVITO DE VIENA, *Ep.* 1: PL 59, 199: *in ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur.* Para la crítica del texto, véase DÖLGER, *Antike u. Christentum*, 6 (1940) 87s. Para lo siguiente cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 34-52 *(Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes missa)*. Entre las explicaciones imposibles hay que contar también la hipótesis de C. M. KAUFMANN *(Handbuch der altchristlichen Epigraphik* [Friburgo 1917] 221), según la cual *missa* debe derivarse de *mesa*, que en las inscripciones está en lugar de *mensa*, mesa del altar. Una última explicación ha propuesto F. BÖMER *(Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom* [Leipzig 1943] 128ss), quien sin tener noticias por cierto de mi explicación, demuestra que *mittere in ferias*, o sencillamente *mittere*, era un término sacrifical del culto romano de los difuntos con la significación originaria de enviar para los difuntos un don a su sepulcro, lo cual dió ocasión para que se llamase el plato de las ofrendas *missa patella*. Sobre estos datos construye Bömer su tesis de que *missa*, en su sentido cristiano, debe derivarse de *mittere*, como término técnico del culto de los difuntos (132, nota 1). Con todo, tal relación con el culto de los difuntos es improbable. La misa no «se envía detrás del Cristo muerto», y menos aún detrás del mártir difunto, sino que es el sacrificio ofrecido a Dios en conmemoración de Cristo resucitado, que ha vencido a la muerte. Las relaciones entre el altar cristiano y el sepulcro de los mártires no llegan a hacerse ordinarias antes del principio de la Edad Media, y por lo que se refiere a Roma, no antes del siglo VII o VIII, mientras que la palabra *missa* aparece en Roma ya en el siglo V. Cf. más adelante, 315.

esencia de la Iglesia, que, como Iglesia santa, ha de ser para sus miembros manantial perenne de gracia y bendición. Así es como la palabra *missa*, que de por sí no dice más que fin de una función religiosa, ampliaba su significación y abarcaba también en muchas ocasiones la ceremonia de la bendición final[38]: *missa* llegó a ser el término técnico de la bendición final y simplemente sinónimo de bendición.

«MISSA» = FUNCIÓN RELIGIOSA

233. Ensanchando más tarde su sentido, se acostumbró a llamar *missa* a la totalidad de cada función religiosa que terminaba con una bendición, a semejanza de nuestra costumbre actual de llamar bendición a todas las devociones de la tarde que se cierran con la bendición del Santísimo. Tal significación se encuentra ya hacia el año 400. Se habla de *missa nocturna* y de *missae vespertinae* y *matutinae*, entre las cuales entra también la celebración eucarística. Favoreció a esta evolución de significado el que la misma posición corporal de inclinación profunda, estando de pie, que se usaba al recibir la bendición del obispo, que éste impartía extendiendo los brazos, era la que se prescribía también durante las partes esenciales de las demás funciones religiosas, a saber, mientras rezaba el celebrante la solemne oración sacerdotal y, sobre todo, durante el canon.

La oración del sacerdote tenía siempre carácter de *missa*, pues atraía la bendición de Dios y las gracias celestiales sobre todos aquellos que durante ella se inclinaban con reverencia, y, desde luego, tenía especial eficacia cuando, por la palabra del sacerdote, se hacía presente el mismo cuerpo y sangre de Cristo. De este modo pronto se llegó a emplear esta palabra con preferencia, aunque no con exclusividad, para designar la celebración de la Eucaristía.

«MISSA» = MISA

A partir de la mitad del siglo V aparecen ejemplos de la significación apuntada casi simultáneamente en las partes más distintas de los países de habla latina. El más antiguo

[38] Véase, ante todo, AETHERIAE, *Peregrinatio*, c. 24, 2 6: CSEL 39, 71s. El mismo sentido tiene la palabra *missa* también en SAN AMBROSIO (*Ep.* 20, 4s: PL 16, 1037). Después de haber despedido al final de las lecciones a los catecúmenos, San Ambrosio pasó a explicar el símbolo a los candidatos para el bautismo (*competentes*). Fué entonces cuando se le dió la noticia del asalto: *Ego tamen mansi in munere, missam facere cepi. Dum offero... Missa* significa en este conjunto la despedida de los *competentes*, que se hacía con una bendición. Estos debían despedirse antes de la *oblatio*, lo mismo que los demás catecúmenos antes de la *traditio symboli*; cf. más adelante, 618[33].

lo encontramos en una decretal del papa León Magno del año 445, en que éste condena en determinadas circunstancias la costumbre de tener los domingos una sola misa, *si unius tantum missae more servato sacrificium offerre non possint, nisi qui prima diei parte convenerint* [39].

234. Cuando se empezó a tomar la palabra en este sentido, se usaba, por cierto, casi siempre en plural, *missae*, o en una ampliación, *missarum sollemnia* [40]; pero solamente como excepción con un epíteto, como, por ejemplo, *sanctae missae* [41]. Aun hoy día falta tal epíteto en el lenguaje oficial de la Iglesia; se dice sencillamente: *fit missa, celebratur missa...* La palabra misma sugería en aquel tiempo por sí misma tanta fuerza y esplendor interno, que no necesitaba adorno exterior [42]. En su origen debió de tener un sentido tan pleno como la palabra griego-copta ἁγιασμός, que significa celebración litúrgica, santificadora del mundo.

2. *Sentido de la celebración eucarística*
Misa e Iglesia

235. Al echar ahora una vista de conjunto sobre todo lo que nos ha descubierto la historia de los nombres sobre la celebración de la misa, no encontramos que añadir más que detalles para completar su sentido íntimo. La misa es una función religiosa en la que se reúne la Iglesia para llevar a cabo el acto primario y principal de su misión, una función religiosa consagrada al Señor y consistente en una acción de gracias, una oblación; más aún, en un sacrificio ofrecido a Dios que atrae bendiciones sobre aquellos que para este fin se han congregado.

Razón y particularidad de este capítulo

Ya antes, al recorrer en la primera parte la historia, nos han salido al paso otros rasgos esenciales por los que hemos

---

[39] San León Magno, *Ep.* 9, 2: PL 54, 627. Las demás referencias véanse Jungmann, l. c., 40-42.

[40] Es la expresión que usa con preferencia San Gregorio Magno. Véanse, p. ej., las lecciones del breviario en la fiesta de Navidad. La expresión era muy corriente al principio de la Edad Media; cf., p. ej., más adelante 259 [7]. Refleja la conciencia de que la misa debe «celebrarse» y el hecho de que entonces la misa solemne era lo ordinario.

[41] Así una vez en Casiodoro, *Expos. in ps. 25:* PL 70, 185 B.

[42] Por lo demás, se usan también los otros nombres sin epíteto, con excepción de los del rito bizantino, donde se habla generalmente de la «liturgia divina».

podido descubrir los diversos aspectos que se han ido destacando en el correr de los siglos.

Si bien todas estas investigaciones nos han servido para orientarnos, no nos pueden bastar por sí solas. Expongamos lo que la Iglesia misma ha declarado formalmente acerca del sentido y esencia de la celebración eucarística, ya sea en la forma de una sencilla explicación catequística, o más solemnemente en profundas discusiones teológicas. Tal modo de proceder no puede estar fuera del marco de un libro que, como el nuestro, se propone en primer lugar la exposición de la variedad múltiple de las formas exteriores de la misa; tanto más que no se trata solamente de hacer historia de esta multiplicidad, sino también de sorprenderla en su crecimiento y evolución con un estudio más íntimo de su esencia. Urge penetrar primeramente en esta su esencia. Advirtamos, con todo, que no puede ser nuestro propósito trasladar, ni siquiera en resumen, el tratado dogmático sobre dicha materia tal como se presenta en el conjunto científico y teológico de las verdades de nuestra fe; en concreto, en la teología de los sacramentos. Para dar con las soluciones apetecidas hemos de intentar el planteamiento de los problemas desde un punto de vista más amplio, teniendo en cuenta la vida religiosa toda y el cuadro litúrgico completo.

Una vez orientados en los hechos litúrgicos fijados hasta ahora, tenemos que avanzar partiendo de los mismos al campo propiamente teológico.

El recuerdo del Señor

236. Los hechos nos dicen que no podemos desde un principio limitarnos a sólo el concepto de sacrificio; en un esquema tan estrecho no encontraríamos margen para rasgos de importancia. Hemos de tomar por base de nuestra investigación un concepto más amplio, sacándolo de aquellos hechos que se nos han presentado hasta ahora. El mismo Señor nos lo indica al insinuarnos, después de la primera consagración, el sentido de su institución: «Haced esto en recuerdo mío».

La misa es una función religiosa dedicada al recuerdo de Cristo; es el *dominicum*. Y, para más abundancia, no se trata sencillamente del recuerdo de su persona, sino del de su obra, según lo del Apóstol: «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que El venga» (1 Cor 11,26).

Víctima y Sumo Sacerdote

237. Nuestro estudio, pues, tiene que fundamentarse en el misterio de la pasión y muerte del Señor, llamado a ser representado de un modo continuo por medio de su institu-

ción. Este misterio, sin embargo, no puede vaciarse en un solo concepto. Valiéndose de este misterio, selló el Señor con su sangre el testimonio de la verdad (Jn 18,37), del reino de Dios, cumplido en su persona, «dando testimonio de la verdad con tan noble confesión» (1 Tim 6,13). En él, con obediencia heroica que resistió hasta la muerte de la cruz (Flp 2,8), cumplió la voluntad del Padre, contra el cual Adán se había levantado con terca inobediencia. Por decisión de su voluntad libérrima, al entregarse en manos de sus enemigos, dócil y sin hacer uso de su poder taumatúrgico, dió su vida «como rescate por muchos» (Mc 10,45). Sostuvo la lucha contra el enemigo invisible, que por el pecado mantenía presa a toda la humanidad, y como el más fuerte lo venció (Lc 11,22), derrotando al príncipe de este mundo (Jn 12,31). Caminó al frente de toda la humanidad y, pasando por su pasión y muerte, entró en su gloria (Lc 24,26). Ofreció en el Espíritu Santo, como sumo sacerdote, el sacrificio perfecto; entró mediante su propia sangre, una vez para siempre, en el sanctasanctórum, sellando con su muerte la nueva y eterna alianza (Hebr 6,11 ss). El mismo se hizo nuestro Cordero pascual, cuya sangre nos trae la liberación de la tierra de esclavitud y cuya inmolación da jubilosamente principio a la solemnidad de la Pascua (1 Cor 5,7 s); es el cordero que fué sacrificado y ahora vive y para el cual su esposa se atavía (Apoc 5,6 ss; 19,7 ss). Con todas estas imágenes y comparaciones, los libros del Nuevo Testamento intentan describir la gran obra, por la que Jesucristo puso los fundamentos de la nueva humanidad.

REPRESENTACIÓN DE LA PASIÓN Y VICTORIA

De esta plenitud de contenido, que encierra la muerte redentora de Jesucristo, participa también de algún modo la institución de la última cena. Se reproduce en ella de un modo misterioso la pasión, que al mismo tiempo es testimonio, obediencia, expiación, combate, victoria y sacrificio inmaculado. Pasión que se hace presente bajo las especies de pan y vino, elementos de una comida sencilla, que se convierten, por la palabra santificadora del sacerdote, en el cuerpo y la sangre de Cristo, manjar para todos los comensales. Ahora bien, ¿cuál es el sentido más propio de esta representación real que se realiza diariamente en innumerables lugares? ¿Está en la representación como tal?

Cuando el Señor en la cruz exclamó: *Consummatum est*, sólo unos pocos hombres lo oyeron, y menos fueron todavía los que entrevieron que por esta palabra se inauguraba una nueva era para el género humano, abriéndose por esta muerte las puertas de la vida eterna, por las que desde ahora en.

adelante podrían penetrar todas las generaciones. Responde a una exigencia humana muy natural el que por medio de una institución de Cristo se perpetuara este grandioso acontecimiento para todas las generaciones venideras, con el fin de que ellas pudieran ser testigos aun en lejanos siglos y entre los pueblos más apartados, que levantarían santamente emocionados su mirada hacia El.

INTERPRETACIÓN MEDIEVAL DE LA MISA

238. Efectivamente, la Edad Media cultivó con especial cariño este aspecto del misterio eucarístico. La celebración del sacerdote en el altar es, ante todo, recuerdo de la pasión. La pasión del Señor se ve representada en la fracción del pan, en su distribución a los fieles, en la acción de darles el cáliz, vertiéndose la sangre del Señor en la boca de los fieles [1]. Y arrancando de este natural simbolismo, se llega, sobre todo a partir del siglo IX, a la interpretación alegórica de todas las ceremonias de la misa en el sentido de una escenificación completa de la pasión del Señor: en la acción de retirarse los clérigos asistentes, al comenzar el prefacio, se quiere reconocer la fuga de los apóstoles; se ve al Señor padecer en la cruz con los brazos extendidos (del sacerdote), se interpreta su resurrección en la mezcla de las especies de pan y vino; más aún, se encuentra representada en la misa la vida entera de Cristo con toda la historia de nuestra salvación. La acción sagrada se convierte en teatro, en el cual están entrelazadas misteriosamente representación y realidad. Esta interpretación de la misa como drama persiste aún hoy en el pueblo, y a ello alude la expresión «oír la misa» [2].

Aun contando con las deficiencias que puedan hallarse en esta concepción de la misa, hay que reconocer que a través

---

[1] M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (París 1926) 87-90 112-129.

[2] De un modo semejante en las demás lenguas modernas. La expresión *to hear tho mes* se encuentra ya en *Layfolks Massbook*, del siglo XIII, ed. SIMMONS, 6. *Decretum Gratiani*, III, 1, 64 (FRIEDBERG, I, 1312): *missas totas audire;* cf. l. c., 62 (1311), aunque hay discrepancias entre los distintos manuscritos. En REGINO *(De synod. causis*, II, 5, 64: PL 132, 285), una de las preguntas es si los pastores los domingos vienen a la iglesia y oyen misa *(missas audiant)*. La explicación de la misa *Dominus vobiscum*, de los tiempos de los carolingios (PL 138, 1167), interpreta la oración del sacerdote para los *circumadstantes* de aquellos que *ad audiendam missam venerunt*, después de la cual reza también para aquellos *qui oblationes suas offerunt*. Los albaneses dicen incluso «mirar la misa». En cambio, la expresión «asistir a misa» es mucho más antigua; cf. TERTULIANO, *De or.*, c. 19 (CSEL 20, 192): *de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum*. Tertuliano recomienda esta praxis, en la que sin comulgar se puede llevar consigo a casa el cuerpo del Señor. Cf. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, 293.

de tales interpretaciones medievales aparece un rasgo esencial de la institución de Jesucristo, a saber, el de ser una función religiosa en memoria de Jesucristo, una acción sagrada, que reaviva, en medio de la comunidad, los hechos de la historia de nuestra salvación: un misterio [3].

Banquete y sacrificio

239. Otra particularidad de la institución de Cristo que resaltó desde el principio y encontró en los primeros tiempos perfecta expresión litúrgica, es su carácter de comida sagrada. La Eucaristía es una cena conmemorativa que el Señor había instituído para que los hombres recordasen sus obras. Hay preparada una mesa: la mesa del Señor. Conviene saber que los cristianos trataban de evitar, durante mucho tiempo, expresiones como altar, pertenecientes al lenguaje cultual precristiano; pero aun hoy se usan la sencillas expresiones de *mensa*, *ἁγία τράπεζα*. Alrededor de esta mesa se congrega la comunidad de los fieles para una reunión sagrada. En ella el Señor mismo será su alimento, dándoles su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y vino, como comida y bebida espiritual (cf. 1 Cor 10,3 s).

De este modo, más que recuerdo frío, la institución eucarística es un medio que renueva continuamente la unión de los fieles con su Señor. Lo proclama de continuo su misma forma de cena. Por esto, fijándose con preferencia en el proceso exterior, se ha podido calificar aun en nuestros días la cena como forma constitutiva de la celebración eucarística [4]. Ya las fuentes bíblicas, sin embargo, caracterizan esta cena como cena sacrifical. Así, por ejemplo, ven los corintios la mesa del Señor preparada en la iglesia, puesta frente a frente de las mesas de los demonios, en las cuales se comía la carne sacrificada a los dioses paganos [5]. La Iglesia primitiva, aun en sus ágapes, tenía conciencia de que en la celebración de la Eucaristía había un sacrificio puro, que ha de ser ofrecido en todas partes [6]. La idea del sacrificio y su ofrecimiento hecho a Dios que se realiza en la Eucaristía, aparece luego en muchos pasajes de los Santos Padres y ha tenido una influencia decisiva en todos los textos de los muchos ritos que conocemos. La piedad de la Edad Media, que realzó tanto el re-

---

[3] Con esto aun no se dice nada sobre la naturaleza del misterio; cf. el uso de la palabra «misterio» en W. Goossens, *Les origines de L'Eucharistie*, 246s. Tal modo de hablar es rechazado por O. Casel, JL 11 (para 1931) 271.

[4] R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, II (Maguncia 1939) 73ss. Cf. más arriba, 18 [64].

[5] 1 Cor 10,14-22. Cf. la explicación de este lugar en Goossens, 202-208.

[6] *Did.*, 14, 2s (Daniel Ruiz Bueno, 91).

cuerdo de la pasión de Cristo en la misa, nunca pudo perder de vista la idea sacrifical. Al contrario, al final de esa Edad, las contribuciones para el culto, exigidas a los fieles u ofrecidas por ellos a fin de conseguir gracias espirituales «para los vivos y difuntos», aumentaron de tal manera, que no solamente la seudorreforma lo tomó como uno de sus mejores pretextos para su rebelión contra la Iglesia, sino que también la misma jerarquía católica encontró más que suficiente materia en estas costumbres para adoptar medidas severas contra los abusos.

Sacrificio de Cristo

240. Por eso el concilio de Trento se detuvo con especial insistencia en este aspecto del misterio eucarístico. Insistió en que la misa no es únicamente cena, ni sólo una función conmemorativa de un sacrificio realizado en otro tiempo, sino que es por sí mismo sacrificio verdadero, que contiene fuerza propia, expiatoria e impetratoria [7]. Cristo lo ofreció en su última cena, mandando a sus apóstoles y sucesores que lo ofrecieran como El lo había hecho. Más aún, El mismo es quien lo sigue ofreciendo en la Iglesia, sirviéndose del ministerio sacerdotal. De este modo dejó a su amada esposa, la Iglesia, un sacrificio visible [8]. La misa es, por lo tanto, un sacrificio ofrecido, sí, por Cristo, pero también y al mismo tiempo por los que recibieron su encargo; es el sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Iglesia.

...y sacrificio de la Iglesia

Esta es la razón de por qué aun en un estudio preferentemente litúrgico no podemos relegar a un segundo término la parte que la Iglesia tiene en el sacrificio.

Es verdad que en las controversias teológicas de la época de la Reforma y en la teología posterior, a pesar de haberse puesto la idea del sacrificio en el centro de la atención, no se habla apenas del sacrificio de la Iglesia; la razón es que se trataba entonces de defender una verdad aún más importante y general, la del carácter de la misa como verdadero sacrificio y—especialmente contra Calvino—que la fe en la misa como verdadero sacrificio no estaba en contradicción con el

---

[7] Sess. XXII, can. 1 (Denzinger-Umberg, n. 948): *S. q. d. in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium aut quod oferri non sit aliud puam nobis Christum ad manducandum dari a. s.*; can. 3 (l. c., n. 950): *S. q. d. missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium... a. s.*

[8] L. c., c. 1 2 (Denzinger-Umberg, nn. 938 940).

único sacrificio de Cristo, que hace resaltar la Carta a los Hebreos. Urgía asegurar primeramente la verdad de la misa como sacrificio de Cristo.

EL TESTIMONIO DE LOS TEXTOS LITÚRGICOS

241. Pero desde el momento en que el interés apologético contra los innovadores del siglo XVI pasa a segundo plano y los teólogos vuelven a interesarse por el sentido íntimo de la misa y su papel en el organismo vivo de la Iglesia, el aspecto de la misa como sacrificio de la Iglesia recobra automáticamente toda su importancia debida; más aún, salta al primer plano de la atención. Las liturgias hablan un lenguaje bien claro por lo que hace a este punto. Basta fijarse, aun sólo superficialmente, en el texto de la misa romana o de otras liturgias, para descubrir que en ellas no hay otro pensamiento tan resueltamente expresado como este de la Iglesia, o sea el pueblo de Dios, la comunidad reunida que ofrece a Dios el sacrificio. Uno de los textos más venerables de nuestra liturgia llama a la acción sagrada del altar *oblatio servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae,* y poco después de la consagración, en el mismo punto culminante de la acción sagrada, dice: *nos famuli tui, sed et plebs tua sancta offerimus praeclarae maiestati tuae...,* calificando la oblación como hostia pura y santa, pan santo de la vida eterna y cáliz de perpetua salud. Lo mismo vemos expresado cuando el sacerdote con otra oración formulada mil años más tarde que las del canon, habla de *meum ac vestrum sacrificium,* rogando que sea acepto a Dios. El que la misa sea también sacrificio de Cristo, se da por supuesto en el *ordo missae* romano, aunque no se exprese directamente en ningún sitio.

Con más claridad aún se expresa esta verdad de que la misa es sacrificio de la Iglesia en la anáfora de San Hipólito: *Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae* [8 bis].

Existe cierto contraste real entre este modo de expresarse la liturgia y aquel a que estamos acostumbrados desde nuestra niñez por la predicación, catequesis y literatura religiosa. Preferimos hablar solamente de Cristo, que renueva incruentamente su pasión y muerte sobre nuestros altares; de la renovación de su sacrificio de la cruz, del sacrificio por el cual se ofrece El a su Padre celestial, y, generalmente sólo con fórmulas vagas, también del sacrificio de la Iglesia; de ahí que aun textos de teología recurren sin más reflexión a la presencia de Cristo en la sagrada hostia para solucionar el problema del momento en que se realiza la oblación de Cristo en la misa.

[8 bis] Cf. más arriba, 30. Véase, además, la explicación de la oración *Supra quae* en el tratado II, especialmente II, 308-310.

EL TESTIMONIO DEL MAGISTERIO ORDINARIO

242. Pero si miramos, aun sólo superficialmente, el modo como se expresan los Santos Padres sobre este particular, nos llamará la atención la naturalidad con que hablan del sacrificio de la Iglesia en los mismos términos que del sacrificio de Cristo, y la espontaneidad con que insisten en que nosotros, o sea la Iglesia, el sacerdote, ofrecemos la pasión del Señor, más aún, a El mismo [9]. Algo semejante habría que decir de la Edad Media preescolástica, que expresa sólo raras veces la doctrina tradicional con palabras propias, pero que hace resaltar con especial claridad que el sacerdote en el altar es el que, en lugar de Cristo, ofrece el cuerpo del Señor [10] y que en esto es *coadiutor Redemptoris* [11], *vicarius eius* [12], y, al mismo tiempo, que la Iglesia, por el ministerio del sacerdote, ofrece

---

[9] SAN IRENEO *(Adv. haer.*, IV, 17s; sobre todo, IV, 18, 4 [al. IV, 31, 3; HARVEY, II, 203]): *hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori.* SAN CIPRIANO *(Ep.* 63, 17: CSEL 3, 714): *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.* SAN ATANASIO *(Ep. heort.*, 2, 9: PG 26 1365): «Nosotros no ofrecemos un cordero material, sino el verdadero, que ya está sacrificado. Nuestro Señor Jesucristo». SAN CRISÓSTOMO *(In Hebr.*, hom. 17, 3: PG 63, 131): «Nuestro sacerdote es aquel que ofreció el sacrificio purificador; este mismo sacrificio ofrecemos también ahora..., y ningún otro». *Passio Andreae* (s. v) *(Acta ap. apocr.*, ed. LIPSIUS-BONNET, II, 1, p. 13s): *Omnipotenti Deo... immaculatum agnum cotidie in altare crucis, sacrifico.* SAN AGUSTÍN *(Ep.* 98, 9: CSEL 34, 531): *Nonne semel oblatus est Christus in seipso et tamen in sacramento non solum per omnes paschae sollemnitates, sed omni die populis immolatur?* SAN CIRILO DE JERUSALÉN *(Cat. myst.*, V, 10 [QUASTEN, *Mon.*, 103]): «Al ofrendar a Dios nuestras oraciones por los difuntos, no hacemos una corona, sino ofrecemos a Cristo, inmolado por nuestros pecados». Según TEODORETO *(In ps. 109*: PG 80, 1773), Cristo no entra en acción, sino que «la Iglesia ofrece los misterios del cuerpo y de la sangre».

[10] REMIGIO DE AUXERRE (†908) *(In ep. ad Hebr.*, 8: PL 117, 874 C; LEPIN, 139): *Dum enim nos offerimus sacramenta corporis eius, ipse offert.* PSEUDO-ALCUINO (s. IX o X) *(Confessio fidei*, IV, 1: PL 101, 1087; LEPIN, 139): *quamvis corporeis oculis ibi ad altare Domini videam sacerdotem panem et vinum offerentem, tamen intuitu fidei et puro lumine cordis inspicio illum summum sacerdotem verumque pontificem Dominum Iesum Christum offerentem seipsum.* HUGO DE AMIÉNS (†1164) *(Contra haer.*, II, 2: PL 192, 1276; LEPIN, 140): *Quapropter manus illae, manus ad hoc sacratae, quibus Christi corpus et sanguis in altari sacro habet confici, manus utique sunt Christi... Consecratus itaque sacerdos stat vice Christi coram patre summo.* Este mismo pensamiento de que detrás de la acción del sacerdote visible está la de Cristo, Sumo Sacerdote invisible, la pone de relieve PASQUASIO RADBERTO *(De corpore et sanguine Domini*, 12, 2: PL 120, 1312).

[11] PETRUS COMESTOR (†1178), *Sermo* 47: PL 198, 1837 C; LEPIN, 140.

[12] ESTEBAN DE BAUGÉ (†1136), *De sacramento alt.*, c. 9: PL 172, 1280; LEPIN, 140.

el sacrificio [13]. También los teólogos de los principios de la escolástica [14] y los grandes maestros del período áureo hablan el mismo lenguaje [15], sin que, por cierto, se enreden en discusiones sobre este punto. Solamente Duns Escoto subraya con notable insistencia el sacrificio de la Iglesia. La razón por la cual Dios acepta el sacrificio, no es porque comprende a Cristo, sino porque es ofrecido por la Iglesia [16]. De igual forma insisten los teólogos de fines de la Edad Media en la acción de la Iglesia, hasta el extremo de que la actuación sacerdotal de Cristo quede incluso un poco en la penumbra [17].

La doctrina del concilio tridentino

243. Aun el mismo concilio de Trento, ya lo advertimos, cuando dice que Nuestro Señor Jesucristo quiso «dejar a su amada esposa, la Iglesia, un sacrificio visible, conforme lo pide la naturaleza humana» [18], lo interpreta como la verdadera intención que tuvo Cristo en la última cena. La Iglesia debe disponer de este sacrificio para satisfacer con él las exigencias de la naturaleza humana de honrar a Dios con un verdadero sacrificio. El hacer constar esta verdad es básico

---

[13] LEPIN, 141. Teólogos del principio del escolasticismo se sienten inclinados a opinar que un sacerdote excomulgado o manifiestamente herético no puede consagrar válidamente, porque ya no puede pronunciar el *offerimus* del canon en nombre de la Iglesia (LEPIN, 141, nota 3). También Pedro Lombardo comparte esta opinión (LEPIN, 157). De un modo semejante, San Cipriano había opinado ya que los sacerdotes separados de la comunidad de la Iglesia no poseían el poder de consagrar (C. RUCH, *La messe d'après les Pères*: DThC 10, 939s). SANTO TOMÁS *(Summa theol.*, III, q. 83) distingue: pierden su eficacia las oraciones que se dicen en nombre de la Iglesia, pero no las palabras de la consagración, que obran en virtud del poder consagratorio indeleble y en nombre de Cristo. ADRIANO VI († 1523) *(In IV Sent.*, f. 28 [LEPIN, 230]) opina que el poder (no suspendido por el estado de pecado mortal) de ofrecer el sacrificio siempre se ejerce en nombre de la Iglesia, y precisamente por esto, *ex parte Ecclesiae committentis*, tiene su eficacia.

[14] LEPIN, 148ss.

[15] LEPIN, 180 210s. Una excepción hace SAN ALBERTO MAGNO *(De s. Euch.* V, 3): *solus Filius es sacerdos huius hostiae.*

[16] DUNS ESCOTO, *Quaestiones quodlibet.*, 20, 22 (LEPIN, 231). Escoto niega incluso que Cristo ofrezca *immediate* el sacrificio, porque de lo contrario la celebración de la misa tendría el mismo valor que su sagrada pasión, y lo prueba con la Carta a los Hebreos. Porque es esencialmente la Iglesia la que ofrece el sacrificio, siempre es necesario que alguien responda al sacerdote *in persona totius Ecclesiae* (DUNS ESCOTO, *In IV Sent.*, 13, 2 [LEPIN, 238]).

[17] A. GAUDEL, *La messe*, III: DThC 10, 1082s.

[18] Sess. XXII, can. 1 (DENZINGER-UMBERG, n. 938). Cf. l. c.: *novum instituit pascha se ipsum ab Ecclesia... immolandum.* Con esto queda patente que la palabra del concilio *idem offerens* no excluye la cooperación de la Iglesia, que de ningún modo representa un sujeto independiente de Cristo. Además, en el lugar citado, por la expresión *offerendi ratio diversa* queda suficiente margen para la ampliación del sujeto: Cristo ofrece juntamente con su Iglesia.

para una consideración teológica que quiera hacer justicia a la realidad litúrgica. A nosotros nos sirve de guía, indicándonos la dirección que han de tomar nuestras investigaciones. Queremos saber hasta qué punto la institución de Cristo se ha de entender como sacrificio de la Iglesia; qué relaciones guarda con su totalidad vital, cuáles han sido los principios que han orientado su actual forma litúrgica [19].

¿Cómo se realiza, al fin, más en concreto este sacrificio que tiene que ofrecer la Iglesia? Se realiza uniéndose la Iglesia de tal forma al sacrificio de su Señor y Maestro, que el sacrificio de Cristo sea al mismo tiempo también el suyo propio. Por esto se hace presente ante todo en la misa, de forma misteriosa, el único sacrificio de Cristo ofrecido encima del Calvario, que redimió al mundo. Esta unicidad del sacrificio de Cristo consta certísimamente por la Carta a los Hebreos [20].

TEORÍAS SOBRE LA ESENCIA DEL SACRIFICIO EUCARÍSTICO

244. ¿Cómo ha de entenderse, sin embargo, la presencia del sacrificio de Cristo? Sin duda, debe haber algo más que la mera representación, por semejanza, del sacrificio de entonces, según lo interpretan muchos fijándose en el *memoria passionis*, y que sería sacrifical en virtud de la acción que hace presentes por separado el cuerpo y la sangre de Cristo. Hay, sin duda, un sacrificio en el altar, pero un sacrificio en parte idéntico al de la cruz; el concilio de Trento dice de él: «Está presente la misma víctima, está presente el que ahora lo ofrece por ministerio del sacerdote y que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz. Diferente es tan sólo la forma de ofrecerse» [21]. Aquí empiezan los intentos especulativos de los teólogos para una penetración más profunda. Desde el siglo XVI no han cesado de presentarnos soluciones nuevas.

---

[19] En los últimos decenios, M. DE LA TAILLE, S. I. (*Mysterium fidei* [París 1921]), ha insistido en la idea del sacrificio de la Iglesia. De las tres secciones de su obra, la primera trata *De sacrificio Dominico;* la segunda, *De sacrificio ecclesiastico.* Según De la Taille, la misa es otro sacrificio distinto del del Calvario, exclusivamente por ser sacrificio de la Iglesia. Ella hace suyo el sacrificio que el Señor realizó en la cruz, ofreciéndolo por su encargo y en su virtud (299). La crítica de la teoría del sacrificio de la misa propuesta por De la Taille, véase en LEPIN, 659-720, y en los manuales de dogmática, y, sobre todo, en la obra definitiva del P. MANUEL ALONSO, S. I., *El Sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor* (Madrid 1929-30).

[20] Hebr 9,24-10,18.

[21] Can. 2 (DENZINGER-UMBERG, n. 940).

CONMEMORACIÓN OBJETIVA POR LA ACCIÓN DEL MISTERIO

La más sencilla parece ser la que se ha propuesto por vez primera en nuestros días, y que interpreta la *memoria passionis* en el sentido de una conmemoración objetiva, no solamente intencional, en que se hace presente la acción de Cristo por medio de la «acción del misterio»: bajo el velo del rito se hace presente en la celebración eucarística no sólo la persona de Cristo, sino también su única acción redentora [22]. Los hechos pretéritos de la pasión y la resurrección entrarían de nuevo en el tiempo presente, no según su desarrollo histórico, sino *in sacramento*. De este modo representa al mismo tiempo la oblación, que es idéntica a la de entonces. Tal interpretación no se encuentra en la tradición cristiana; solamente se puede intentar deducirla de ella [23] por medio de un silogismo que tiene que apoyarse en premisas que, consideradas en sí, son bien inciertas [24]. Según esta teoría, la consagración se limitaría a dar una nueva presencia a la acción sacrifical de Cristo. La diversidad de la oblación se reduciría, por consiguiente, a un grado mínimo, o sea a un grado en el cual apenas fuera posible hablar de una nueva *ratio offerendi*, quedando muy en duda si aun podríamos llamar la Eucaristía nuestro sacrificio y si nuestra relación con el sacrificio de Cristo pasaría de ser una relación puramente exterior [25].

LA CONSAGRACIÓN, OBLACIÓN DISTINTA

245. En cambio, las teorías anteriores consideran generalmente el acto de la consagración como aquella nueva y «distinta» oblación de que habla el concilio. Por medio de la consagración se coloca ante el acatamiento del Padre celestial, en este momento y lugar determinado, el mismo cuerpo ofrecido en la cruz y la misma sangre derramada en el Calvario.

---

[22] O. CASEL defiende su tesis en numerosas publicaciones. Véanse, sobre todo, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie:* JL 6 (1926) 113-204, y su última publicación sobre este tema: *Glaube, Gnosis und Mysterium:* JL 15 (1941) 155-305.

[23] G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 2.ª ed. (Bonn 1940) 132-135. TH. KLAUSER (*Abendländische Liturgiegeschichte:* «Eleutheria. Bonner Theol. Blätter für kriegsgefangene Studenten» [Bonn 1944] 11) opina que esta concepción del misterio, prescindiendo de su explicación más detallada, efectivamente se encuentra en algunos Padres de la Iglesia oriental, pero que nunca fué opinión general en la Iglesia.

[24] Cf., p. ej., J. POHLE-M. GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik*, III (Paderborn 1937) 361-363.

[25] Cf. A. STOLZ, O. S. B., *Manuale theologiae dogmaticae*, VI (Friburgo 1943) 173-175. El estado actual de la cuestión ofrece TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947).

Aquí, en este nuevo ofrecimiento que hace Cristo por medio del sacerdote—*ministerio sacerdotum,* dice el Tridentino—, tiene lugar la oblación, por la cual el Sumo Sacerdote, según el testimonio de la tradición cristiana, se ofrece a sí mismo en cada misa. Esta nueva oblación es por sí misma necesariamente un sacrificio, aunque no tal, que tuviera fuerza salvadora independiente, puesto que no es más que la prolongación cultual del único sacrificio del Calvario, que exclusivamente opera la redención y al que se refiere la Carta a los Hebreos [26].

ESENCIA DE ACTO SACRIFICAL: DESTRUCCIÓN

246. La dificultad parece estar en que esta nueva presentación de la ofrenda ante el acatamiento de Dios, si bien es un acto de oblación *(offerre)*, no llega a ser un acto de verdadero sacrificio *(sacrificari)*. Mientras la teología pretridentina no se preocupaba mucho de esta distinción, considerando que en la *oblatio* de la misa quedaría asegurado suficientemente su carácter de verdadero sacrificio [27], más tarde, por las dificultades de los adversarios, los teólogos se ven en la necesidad de demostrar también la existencia de un acto sacrifical propiamente dicho dentro de la misa. Y teniendo en cuenta ante todo la estructura de los sacrificios del Antiguo Testamento, creen muchos que la destrucción pertenece a la esencia de cada acción sacrifical, o sea el dar muerte a la víctima, si se trata de un ser viviente (teoría de destrucción), lo mismo que Cristo llevó a cabo su sacrificio redentor en la cruz por medio de su muerte. Las teorías sobre la esencia del sacrificio de la misa, surgidas después del Tridentino, se dedican, pues, casi todas a encontrar en la misa esta acción sacrifical destructora [28], sin que se haya llegado a una solución aceptada por todos [29].

[26] Esta frase la he formulado así después de repetidas conversaciones con mi hermano de religión P. Carlos Rahner.

[27] Véanse en el artículo extenso sobre la misa del DThC 10 (1928) 795-1403, los resultados en los que se resumen los tres períodos principales de la historia de la teología sobre el sacrificio de la misa; para los tres primeros siglos, C. RUCH, 961-963; para los siglos posteriores del IV al XV, A. GAUDEL, 1036 f 1081-1083. Es verdad que Santo Tomás distingue los dos conceptos *oblatio* y *sacrificium* al decir *(Summa theol.*, II-IIae, 85, 3 ad 3): *sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit,* pero no da mucha importancia a esta distinción; cf. GAUDEL, 1061s 1081.

[28] Véase el resumen en LEPIN, 335-730; A. MICHEL, *La messe,* V: DThC 10, 1143-1289; F. RENZ, *Die Geschichte des Messopferbegriffes,* II (Freising 1902).

[29] La primera generación de los teólogos postridentinos se contentó con una semejanza cualquiera de la destrucción sacrifical, es decir, con el recuerdo de la pasión, que se encuentra representado en la comunión, y de algún modo ya antes en la fracción del pan (M. CANO); también en la consagración bajo las dos especies (SAL-

INMUTACIÓN; INTENCIÓN SACRIFICAL

Hay teólogos que quisieran, en lugar de la destrucción, contentarse con alguna inmutación que, como acto sacrifical, se pondría al lado de la oblación [30]. Otros han creído poder prescindir de toda acción sacrifical, por la que el don, antes de ser ofrecido, debería ser inmutado o destruído, y declaran como suficiente—siguiendo en esto la tradición antetridentina—la simple oblación: Cristo se hace presente bajo las especies, que en su separación simbolizan el anterior sacrificio

---

MERÓN). Luego, sin embargo, bajo la influencia de la controversia, se buscó una destrucción actual. SAN ROBERTO BELARMINO († 1621) la encuentra en la comunión, que compara con la destrucción de la víctima; GREGORIO DE VALENCIA († 1603), en la consagración, fracción y comunión juntas. Más tarde se abre camino la convicción de que la acción sacrifical se debe buscar únicamente en la consagración doble, porque solamente ella es absolutamente necesaria para la realización del sacrificio eucarístico. LESSIUS († 1623) interpreta la consagración doble, que *vi verborum* tiene por objeto la separación del cuerpo y de la sangre, como una acción suficiente para dar muerte a la víctima, si ésta fuera capaz de sufrir. De modo que equivale a una verdadera acción sacrifical (y efectivamente se llama más tarde *mactatio virtualis*). VÁZQUEZ († 1604) opina que aunque esta consagración doble, considerada por sí sola, no bastara, sin embargo, la semejanza con la muerte expresada por esta consagración doble, como *mactatio mystica*, es suficiente por el carácter relativo del sacrificio de la misa, o sea por su dependencia, cómo sacrificio conmemorativo, del sacrificio de la cruz. Defensores posteriores de esta tesis (Bossuet, Billot) añaden que esta *mactatio mystica* debería bastar aun prescindiendo del carácter relativo del sacrificio de la misa, porque Cristo aparece en ella bajo la imagen de su muerte. El cardenal DE LUGO († 1660) encuentra una verdadera inmutación destructiva, como le parece necesaria para que el sacrificio sea un acto de homenaje a Dios, Señor de la vida y de la muerte; por la consagración, Cristo es puesto ante los ojos de los hombres en un *status declivior*, en el estado de una comida, y esto ya por medio de una sola consagración; la consagración doble solamente es necesaria para la representación de su pasión, porque así lo quiso Dios. Esta teoría de De Lugo la ha vuelto a proponer nuevamente el cardenal FRANZELIN († 1886). J. BRINKTRINE (*Das Opfer der Eucharistie* [Paderborn 1938]) intentó desarrollar esta teoría con el pensamiento de que la humanidad de Cristo experimenta una consagración o santificación por esta puesta en estado de comida; cf. F. MITZKA: ZkTh 63 (1939) 242-244.

[30] Para probar esta tesis se cita Santo Tomás (cf. arriba nota 27). Así, p. ej., R. Tapper († 1559) llamó la atención sobre el hecho de que Cristo glorificado adopta en la misa el modo de existir sacramentalmente (DThC 10, 1107 1109s 1116). Esta teoría se ha defendido nuevamente por N. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, II, 4.ª ed. (Friburgo 1921) 369s. Véase también la teoría de SUÁREZ, según la cual la inmutación sacrifical no se realiza solamente en Cristo, sino también en las especies de pan y vino; un resumen de su teoría véase en TEODORO BAUMANN (*El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa* [Madrid 1946] pp. 226-229), quien insiste principalmente en el concepto de la «efusión de la sangre» como acción sacrifical definitiva (pp. 217-222 233-235). Cf. más adelante la nota 36.

cruento, ofreciéndose de esta manera de nuevo a su Padre Eterno [31]. Difícilmente se puede hablar de un sacrificio de Cristo que se realizaría *hic et nunc*, si esta oblación ha de consistir en sola la entrega interior, o sea en la intención perpetua (por ser mantenida actualmente en el cielo) y presente en este punto determinado del tiempo y del lugar (por estar comprendida en la presencia sacramental). La intención sacrifical interior no es sacrificio, ya que éste pide un acto sacrifical que además se manifieste en una señal exterior. Los representantes de tal solución se ven, pues, en la necesidad de suponer un sacrificio celestial de Cristo que cumpla todas estas condiciones y se haga presente en la consagración [32], suposición que difícilmente podrá probarse [33].

La consagración: acción inmutativa

247. Pero ¿no bastaría que Cristo hiciese ante el acatamiento de Dios esta presentación del sacrificio pasado por medio de una acción perceptible exteriormente, a saber, por la consagración que hace por su sacerdote? La consagración se atribuye a Cristo, no sólo en cuanto de El vienen el encargo y la autorización, sino que es su propia obra, obra de su ministerio sacerdotal [34], obra que, a diferencia de los sacra-

[31] Así opinan varios teólogos alemanes del siglo XIX, ante todo Möhler y Thalhofer. Lepin, que defiende también esta tesis, cuenta entre sus defensores a los representantes del Oratorio francés desde el cardenal Bérulle († 1629); LEPIN, 462ss 543ss. Véase en contra A. MICHEL, *La messe*: DThC 10, 1196-1208.

[32] Tal hipótesis se ha propugnado especialmente por THALHOFER; cf. LEPIN, 575s. Lepin cree poder suponer un sacrificio celestial sin acción exterior (737-758 747).

[33] F. A. STENTRUP, *Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato*, II, 2 (Innsbruck 1889) 278-347. Esta concepción del sacrificio, que se basa exclusivamente en el concepto de la oblación, como es fácil de ver, se distingue de la concepción pretridentina en un punto esencial, a saber: mientras ésta casi exclusivamente se refería al sacrificio de la Iglesia, la concepción moderna piensa en Cristo y su actuación de Sumo Sacerdote en la Eucaristía. De ahí la nueva modalidad de la piedad eucarística, que se fija ante todo en la vida interior de Cristo en la Eucaristía. Ya se encuentra en los representantes del Oratorio francés; véanse algunos ejemplos en LEPIN, 482ss 491s 546.

[34] Cf. SANTO TOMÁS (*Summa theol.*, III, 83, 1 ad 3): *sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum... et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.* Santo Tomás (y con él manifiestamente el Tridentino, que alude a sus palabras) reconoce la acción sacerdotal de Cristo ante todo en la acción consecratoria del sacerdote. Según la concepción de algunos teólogos, se trata de una actividad física de Cristo, quien no solamente sabe de cada consagración en particular, sino que también la quiere y la realiza como *instrumentum coniunctum divinitatis*. Esto no supone en cada caso un acto nuevo, sino que basta la continuación de su acto de voluntad, con que durante su vida terrenal, en virtud de su presciencia, quiso y dió virtud a todas las

mentos, destinados únicamente a la santificación de los hombres, va ordenada inmediatamente a la glorificación de su Padre celestial. Es una entrega a su Padre celestial en este momento y en este lugar, por un acto que incluye la esencia de cada acción sacrifical, la «consagración» [35].

La consagración tiene por objeto una cosa que todavía es profana, del «mundo»; más aún, es el mundo y vida humana en su sentido más real, porque sirve a los hombres de sustento para su vida, pero luego se transforma en lo más sagrado que hay entre el cielo y la tierra: la ofrenda inmolada en el Calvario, cuyo eco expresan las especies después de la consagración [36]. Entre las manos «santas y venerables» del Señor, este don terrenal, por su oblación, se ha convertido en ofrenda celestial [37]. De este modo vuelve el sacrificio de Cristo a nues-

---

futuras consagraciones. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *An Christus no solum virtualiter sed etiam actualiter offerat missas quae quotidie celebrantur:* «Angelicum», 19 (1942) 105-118. De otro modo opina W. LAMPEN, O. F. M., *De Christo non actualiter, sed virtualiter offerente in Missa:* «Antonianum», 17 (1942) 253-268. G. SÖHNGEN (*Das sakramentale Wesen des Messopfers* [Essen 1946] p. 25ss) ha aportado nueva luz a la cuestión.

[35] Lo que además de la *oblatio* se exige en la inmutación del don, para que resulte el sacrificio, no es en el fondo otra cosa que esta expresión de la consagración o santificación. Mientras que a un hombre a quien se quiere honrar se le entrega en mano el donativo, al Dios invisible se le puede dar sólo separándolo de la propia posesión y caracterizándolo como perteneciente a Dios, «consagrado» a Dios. El modo de caracterizarlo depende de la naturaleza del don. La historia de las religiones da ejemplos de ofrendas que simplemente por depositarlos en lugar sagrado, el altar, quedan santificadas. También el Antiguo Testamento tenía esta clase de ofrendas, los «panes de la proposición». Mejor expresada, desde luego, quedaba la entrega por una separación definitiva e irrevocable de la ofrenda cuando, p. ej., el incienso se disolvía en la brasa, la ofrenda de vino se derramaba, se daba muerte a la víctima, para luego quemar su carne y, sobre todo, derramar su sangre. Confróntese W. KOCH, *Opfer:* LThK 7, 725-727; y el capítulo «Sacrificios cruentos», de BAUMANN, 216-222.

[36] La inclusión en el proceso del sacrificio de los dones materiales de pan y vino ha sido defendida por teólogos de renombre: SUÁREZ, *De missae sacrificio,* disp. 75, I, 11 (Opp. ed. BERTON, XXI, 653); SAN ROBERTO BELARMINO, *Disp. de controv.,* III, 3, 5 (*De sacrif. missae,* I) c. 27 (ed. Rom. 1838: III, 734); M. J. SCHEEBEN. *Los misterios del cristianismo* (Barcelona 1950) pp. 533-537, esp. 534-535. Les sigue últimamente BAUMANN 170 228s. La expresión correspondiente a tal concepción se encuentra por cierto en muchos lugares de los escritos de los Santos Padres: el seglar que ofrece pan y vino para la Eucaristía se considera como oferente. Cf más arriba 28. Tal concepción del sacrificio eucarístico se manifiesta también claramente en la anáfora de San Hipólito (véase más arriba, 30), donde inmediatamente después de la consagración se reza: *Memores igitur... offerimus tibi panem et calicem...—(N. del T.)*

[37] El caso de que la ofrenda, tal como el hombre la entrega, no coincide perfectamente con el don definitivo, tal como Dios lo recibe, se da también en los sacrificios precristianos; p. ej., en el «olor de los sacrificios», concepción muy familiar al paganismo de la antigüedad y al Antiguo Testamento (Gen 8,21 y más veces).

tros altares y como sacrificio que El mismo hace de nuevo ante nuestros ojos, no para darnos una representación teatral, sino para, a su paso por este mundo camino del Padre, incorporarnos a su pascua, a nosotros y a su Iglesia, extendida por todos los rincones de la tierra y en todos los siglos. Este su sacrificio ha de ser siempre al mismo tiempo sacrificio de la Iglesia.

SACRIFICIO DE LA ALIANZA

248. El Señor no ha ofrecido en provecho propio el sacrificio de la cruz, sino para entregar su vida como «rescate de muchos» (Mt 20,28). Por este sacrificio ha firmado a favor nuestro con Dios la alianza eterna prometida por los profetas (Is 61,8; Ier 33,20 s; Bar 2,35), la alianza por la que Dios acoge otra vez graciosamente a la humanidad, no acordándose más de sus delitos (Ier 31,31-34; cf. 33,8), sino al contrario, haciéndoles perpetuamente bien para que reciban los elegidos la prometida heredad eterna (Hebr 9,15); la alianza que, por cierto, exige obediencia y fidelidad de nosotros. Precisamente al instituirla en la última noche nos habló Cristo del cuerpo que «es entregado por vosotros» (1 Cor 11,24; Lc 22,19). Designó su sangre como «sangre de la alianza, que es derramada por todos» (Mc 14,24; Mt 26,28); y al cáliz lo llamó incluso «la alianza nueva por mi sangre» (1 Cor 11,25; Lc 22,20). Esto quiere decir que su institución tiene en esta alianza una importancia especial y que por el mandato de hacer lo mismo en recuerdo suyo pide algo más que un re-

---

También Jesucristo ha instituído el sacrificio eucarístico en tal forma que, partiendo de los dones de pan y vino, solamente por la consagración llega a tener sus verdaderas y definitivas ofrendas. El argumento consabido de que la atribución exclusiva a Cristo de la acción sacrifical corresponde mejor a la expresión del Tridentino *(eadem hostia)*, no puede probar nada, pues la suposición indicada no le contradice en absoluto, como tampoco repugna a la expresión *idem sacerdos* la inclusión de la Iglesia en el sacrificio. En el concilio no se trataba de estas cuestiones, y por eso faltó el motivo para puntualizar mejor en este sentido las respuestas. Por lo demás, hay que tener en cuenta que nuestra exposición no pone la esencia de la acción sacrifical en la consagración del pan y vino como tal (así es la teoría de J. KRAMP, *Die Opferanschauung der römischen Messliturgie*, 2.ª ed. [Ratisbona 1934] 109ss), sino en el hecho de que se presenta por la consagración nuevamente a Dios la ofrenda que Cristo había ofrecido ya una vez, a saber, su cuerpo y sangre. Pero esto no impide el que veamos en este sacrificio instituído por Cristo también el simbolismo que encierra en sí la consagración de dones materiales, pues Cristo no ha instituído un sacrificio cualquiera, sino un sacrificio determinado, un sacrificio que tiene muchas relaciones con los demás elementos de nuestra religión; un sacrificio que, como el sacrificio de su pasión, es al mismo tiempo sacrificio de la Iglesia. Cf. G. SÖHNGEN, *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (Essen 1946).

cuerdo teórico que acompañase a la repetición de la transubstanciación o resultase de ella; al contrario, se da con ello ocasión para que los fieles de todos los siglos ratifiquen en cierto modo esta alianza [38], que El había firmado en su nombre. Por el bautismo hemos sido admitidos en su alianza, haciéndonos participantes de sus bienes sin que nosotros hubiéramos podido hacer otra cosa que recibirlos. En la Eucaristía, Cristo pone ante nuestra mente su pasión, por la cual ha fundado aquella alianza, y ahora nos pertenece a nosotros el decidirnos para afirmar con plena conciencia la ley del cristianismo. Su sacrificio ha de ser nuestro sacrificio, sacrificio de la Iglesia, a fin de que sea ofrecido por sus manos «desde el orto del sol hasta su ocaso, y el nombre del Señor de los ejércitos será grande entre las gentes» (Mal 1,10s).

SACRIFICIO, SIGNO...

La Iglesia ha recibido de Cristo un sacrificio porque corresponde a la naturaleza humana honrar a Dios por sacrificios, sobre todo cuando la religión no se limita a la interioridad del individuo, sino que se manifiesta dentro de una organización social, cual es la Iglesia. Por esto en el culto divino de una comunidad se siente instintivamente la necesidad de honrar a Dios por una ofrenda exterior, como símbolo visible de la sujeción interior, de la tendencia secreta hacia Dios. Claro que el punto de partida y la fuerza eficaz de todo ministerio sacrifical ha de ser siempre la intención interior, para que éste no degenere en fariseísmo; el sacrificio no es ni puede ser sino el signo de otra cosa que se quiere expresar [39].

...DE UNA INTENCIÓN SACRIFICAL NUEVA

249. Cabe preguntar, no obstante, por qué no ha de bastar para la expresión de esta intención una ofrenda mucho más sencilla [40]. Lisamente porque la intención interior hacia

[38] Desde luego, tal «ratificación» no se puede tomar en el sentido estricto de la palabra, ya que aquella «alianza», por su misma esencia, es un acto unilateral de la gracia divina. Cf. J. BEHM, *Theol. Wörterbuch z. N. T.*, II (1935) 106-137, especialmente διαθήκη: 132 ff. Con todo, para que surta su efecto es imprescindible que cada uno de los adultos dé su consentimiento a la gracia y se prepare debidamente.

[39] SAN AGUSTÍN (*De civitate Dei*, 10, 5: CSEL 40, I, p. 452, lín. 18): *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.* También los teólogos modernos afirman unánimes que el sacrificio está *in genere signi;* luego, sin embargo, se ocupan poco del contenido expresado por el signo.

[40] Esta prerrogativa de la Iglesia de no ofrecer un sacrificio cualquiera, sino el de Cristo, da aun hoy a los teólogos protestantes el principal motivo para rechazar la doctrina católica sobre el sacrificio de la misa; véase el relato de E. STACKEMEIER en «Theologie und Seelsorge» (1944) 91-99.

Dios en el cristianismo es algo completamente nuevo y peculiar, por lo menos como ideal, cuya realización debe ser nuestra tarea continua. El sermón de la montaña, el Evangelio entero, todos los libros del Nuevo Testamento, habían de él. En fin, la frase *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo* (Flp 2,5), ha de actuarse en todo nuestro quehacer cristiano; se trata de incorporarnos el pensamiento de Cristo, abandonarnos a sus intenciones. En la vida de Nuestro Señor Jesucristo se llegó a la culminación triunfante de esta intención en la cruz, la cruz que se había levantado como árbol de ignominia y a la que quiso subir él Señor voluntariamente para entregarse sin reserva en manos del Padre, extendiendo al mismo tiempo ampliamente sus brazos sobre el mundo entero para atraerlo a sí y llevarlo al corazón de Dios, lleno de gracia y misericordia. El gran mandamiento del que dependen la ley y los profetas, de amar a Dios de todo corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, y al prójimo como a sí mismo, este mandamiento, que El siempre había enseñado a los suyos prácticamente en su vida, ahora se lo demuestra con su muerte. A esta cumbre quiere atraer a los suyos. Esta es la plenitud de la edad de Cristo, para la cual ellos han de madurar.

Así comprendemos—lo que por otra parte será siempre un misterio incomprensible—que el Señor, como símbolo mediante el cual los suyos habrán de presentar ante Dios su homenaje, eligió lo mejor y más sublime que el mismo supo dar a su Padre: su cuerpo sacrificado, su sangre derramada.

La Iglesia se ofrece a sí misma

250. Y les dió esta ofrenda en tales condiciones, que no solamente ha de salir cada consagración de algo que ellos dan, del pedacito de pan y de la bebida de vino de que se sustentan, fruto de la tierra cultivada con el sudor de sus frentes, sino que también la acción transformadora exige la intervención de los hombres mismos mediante las palabras de la consagración, pronunciadas por uno de ellos especialmente autorizado para la ofrenda sacrifical [41].

De esta manera la Iglesia no sólo se adhiere exteriormente al sacrificio de Cristo, presente en ella, sino que ofrece también ella misma este sacrificio como suyo, sirviéndose de una ofrenda que, en sus componentes naturales de pan y vino, sostén de la vida natural de sus miembros, representa su misma vida natural, para así dirigir otra vez a Dios, su origen, esta vida con todo lo que de sus manos creadoras había recibido para su sustento. Pero este mismo don es, a la vez, en su esencia verdadera, una imagen del ser sobrenatural de la Iglesia, que le recuerda siempre las alturas, a las que por

[41] Cf. Baumann, 154-159.

la gracia de Dios ha sido elevada, manteniendo de este modo siempre viva la conciencia de su misión.

La Iglesia logra verdaderamente ofrecerse a sí misma[42], conforme dice San Agustín: «Ella aprende en su sacrificio (de Cristo) a ofrecerse a sí misma»[43]. Es más: este sacrificio que hace de sí misma la Iglesia, es su verdadera vocación, y a su realización ha de contribuir el misterio eucarístico. Nunca se verá la Iglesia tan íntimamente unida a su Señor, nunca será más Esposa de Cristo que cuando juntamente con Jesucristo ofrece tal sacrificio a Dios.

En este modo de concebir el sacrificio, la Iglesia, según queda probado por lo expuesto, no se reduce sólo a la jerarquía y a los sacerdotes que actúan en el altar, sino que comprende precisamente la comunidad de los fieles congregados alrededor del sacerdote para celebrar el sacrificio.

Que los fieles ofrezcan también el sacrificio por su parte, pareció muy natural a la antigua tradición teológica; pues en el canon de la misa se menciona expresamente *plebs tua sancta* al lado de *servi tui*. Al fijarse más expresamente en el verdadero sentido del sacerdocio de los fieles[44], este pensamiento ha vuelto otra vez con más claridad a la conciencia de la Iglesia, como lo prueba la gran encíclica del papa Pío XII[45], que lo explica con toda nitidez.

El celebrante actúa en nombre de la Iglesia

251. Ahora bien: ¿cómo se lleva a cabo esta oblación en que la Iglesia se ofrece a sí misma? De nuevo encontramos que es por la consagración. El mismo acto en que se ofrece el sacrificio de Cristo, da realidad también al sacrificio de la Iglesia, con la única diferencia de que el sacrificio de la Iglesia comienza ya desde el principio de la misa, recibien-

---

[42] Cf. SCHEBEN, l. c., 538.

[43] SAN AGUSTÍN (*De civitate Dei*, 10, 20: CSEL 40, I, p. 481): ... *ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre*. Cf. l. c., 10, 16: CSEL 40, I, p. 475, lín. 23.

[44] E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen* (Paderborn 1936). Véase la doctrina sobre el sacerdocio de los fieles en la primera época del escolasticismo en F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zu einander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma 1941) 225-229. NICOLÁS DE CUSA prueba todavía el año 1453 la conveniencia de su postulado de estar en ayunas cuando se va a misa con la siguiente razón: *quia... simul cum ipso sacerdote hostiam offerunt* (FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 63).

[45] *Mystici corporis*: «Acta Ap. Sedis», 35 (1943) 232s. Con más insistencia en *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, l. c., 39 (1947) 554-556. Ya antes, Pío XI había insistido en las mismas ideas en la encíclica *Miserentissimus Redemptor*: «Acta Ap. Sedis», 20 (1928), 171.

do finalmente en la consagración el sello divino de su aceptación por parte de Dios, cuando en ella Cristo lo toma en sus manos y, dándole valor infinito, lo ofrece a su Padre Eterno. El sacerdote que en nombre de Cristo y por autorización suya hace la consagración, obra al mismo tiempo siempre por encargo de la Iglesia, habiendo recibido tal encargo por su ordenación sacerdotal, al constituirle la Iglesia y consagrarle sacerdote de Cristo. Para el caso concreto tiene su misión en virtud de su cargo, por ejemplo de párroco, o porque, celebrando la Eucaristía, se subordina a la jerarquía, poniéndose al frente de los fieles, quienes, como parte de la Iglesia entera, se han reunido en torno suyo [46]. Actúa en el altar como su representante consagrando el pan y el cáliz, por los que presenta a Dios el sacrificio del Calvario como sacrificio suyo. Y así como durante toda la celebración de la misa nunca obra en nombre propio, sino en el de la Iglesia, este modo de obrar por encargo no cesa en el momento de la consagración por el nuevo mandato de Cristo que le sobreviene; precisamente la Iglesia le manda aceptar este mandato para que, como esposa de Cristo, pueda de nuevo identificarse con su sacrificio [47].

El simbolismo de las ofrendas

252. Este sacrificio se hace presente sobre el altar bajo la figura de los dones, que representan nuestro sustento a la vez que expresan la unificación de las muchas partículas integrantes. La antigua Iglesia tenía plena conciencia de este simbolismo de las figuras eucarísticas, y San Pablo alude a él [48]. «Así como este pan, disperso por las colinas, se ha reunido en uno», y así como el vino de muchos granos se ha mezclado en un mismo cáliz, así los fieles han de llegar a ser por el Sacramento una misma cosa en Cristo [49].

---

[46] O le han pedido la celebración, p. ej., ofreciéndole un estipendio. En la misa privada en sentido estricto, el celebrante, con ayudante o sin él, representa esta parte de la Iglesia universal: G. de Broglie *(Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique:* «Nouvelle Revue Théologique», 70 [1948] 449-460) presenta un estudio sobre las relaciones entre el sacerdote y la Iglesia universal.

[47] Las dos representaciones que ostenta el sacerdote al ofrecer el sacrificio eucarístico no han de concebirse independientes una de otra, sino que la representación de Cristo supone la de la Iglesia y la representación de la Iglesia trae consigo necesariamente la de Cristo. De este modo se resuelve la dificultad que expone J. B. Umberg (ZkTh 47 [1923] 287) opinando que las palabras de la consagración: *Hoc es corpus meum,* impiden que se considere a la Iglesia como *offerens.*

[48] 1 Cor 10,17.

[49] *Did.*, 9, 4 (Daniel Ruiz Bueno, 86; *Const. Apost.*, VII, 25, 3 (Funk, I, 410s); San Cipriano, *Ep.* 69, 5: CSEL 3, 754; cf. *Ep.* 63, 13 (l. c., 712); San Agustín, *Sermo* 227: PL 38, 1.100; 229: PL 38,

A esto hay que añadir el que el sacrificio se instituyó con la condición expresa de que fuera gustado como alimento por los comensales: «Tomad y comed». El concepto de la cena sacrifical no está sin más incluido en el del sacrificio. Había en el Antiguo Testamento sacrificios que se consumían enteramente por el fuego, sin que quedara nada para alimento de los que lo habían ofrecido; por ejemplo, en los sacrificios expiatorios *pro delito:* quien lo ofrecía, no era digno de entrar en unión tan estrecha con Dios. El sacrificio de la Nueva Alianza, al contrario, exige esencialmente que aquellos que lo ofrecen, se reúnan en convite alrededor de la mesa del sacrificio, la mesa del Señor. Entran en comunicación con Cristo, que, después de haber sufrido su pasión, ahora está glorificado. De este modo los fieles llegan a formar un mismo cuerpo con El.

LA IGLESIA, VÍCTIMA CON CRISTO, EN LA CONSAGRACIÓN

253. Hay que tomar muy en serio este simbolismo de las figuras que las palabras de la consagración subrayan tan fuertemente. Si es verdad que cada sacramento sirve para perfeccionar en nosotros la imagen de Cristo en un sentido determinado, expresado por el signo sacramental [50], en la Eucaristía este sentido viene determinado por su doble aspecto: hemos de sumergirnos en el sacrificio de Cristo, hemos de tomar parte en su muerte, y solamente pasando por ella lograremos participar de su vida. Así, pues, encontramos enraizado en lo más íntimo del sacrificio aquel ideal de vida y conducta moral, cumbre de la doctrina del Señor, contenida en los santos Evangelios: la exigencia de un seguimiento de Cristo tal, que no se arredre ante la cruz y que esté dispuesto a dar su vida para ganarla [51]; exigencia total de seguimiento, si hiciera falta, hasta el martirio y la muerte, representada en este misterio.

Cuando la ofrenda latréutica de la Iglesia se convierte por

1103. Acerca de la supervivencia de tales pensamientos al principio de la Edad Media, véase F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi,* 192s. Véase también la exposición de estas ideas en BAUMANN, 150-159, especialmente 151.

[50] Este simbolismo de los sacramentos, más en concreto, la eficacia de las gracias sacramentales de asemejarnos a Cristo, ha sido puesto de relieve últimamente por G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* ed. 2.ª (Bonn 1940) pp. 43-109. Véase también G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938). Para comprobar algo mejor lo que quieren decir los autores modernos (ante todo alemanes) cuando hablan del «misterio», léase el c. 5: *Más sobre el misterio,* de BAUMANN, 194-215, y ya antes el c. 3: *Aprecio del misterio,* pp. 162-171.

[51] Mt 10,38s; 16,24s.

las palabras del sacerdote en el cuerpo sacrificado y en la sangre derramada del Señor; cuando la Iglesia resueltamente y sin titubear presenta sus dones ante el acatamiento de Dios, hace con ello un acto de rotunda afirmación del cáliz, que bebió su Maestro, y del bautismo, con que fué bautizada, quedando consagrada de este modo por el mismo sacrificio que lleva en sus manos y marcada con su sello para seguir el camino que le abrió su Señor, entrando así en su gloria (Lc 24,26). El sacrificio de Cristo no se renueva solamente en los miembros de la Iglesia, sino también en la Iglesia como tal [52], y se renueva diariamente, porque día tras día Cristo se lo exige (Lc 9,23). El sacrificio de la misa no es solamente la representación de su pasión redentora, y con esto el resumen de toda la doctrina cristiana de salvación, sino también el compendio del concepto cristiano de la vida y del modo de llevarla. La altura de cumbre en que Cristo vivió y murió se nos presenta como el ideal ante nuestros ojos en cada misa, exhortándonos y atrayéndonos como una cima a la que sólo logramos acercarnos poco a poco y tras una penosa ascensión, la ascensión de la ascética cristiana [53]. Ideas que tienen la virtud de derramar nueva luz y claridad también sobre la comunión, marcada como está por la cruz y la muerte del Señor.

El particular, en la comunión

254. Y si en la consagración la Iglesia como comunidad es la que afirma el sacrificio de Cristo, apropiándoselo, mientras el particular se contenta tal vez con seguirlo muy de

[52] Con esto no aprobamos la tesis de Söhngen *(Symbol und Wirklichkeit,* 152-157), según la cual el carácter sacrifical de la misa está en que en ella Cristo renueva su sacrificio como sacrificio de la Iglesia. Cf. la crítica de F. Lakner en ZkTh 66 (1942) 60. Esta tesis de Söhngen es el resultado de su controversia con O. Casel y su concepto del misterio, al que modifica en el sentido de que el acontecimiento de la historia de nuestra salvación no se hace presente por la acción sacramental independientemente del que recibe el sacramento, sino sólo en él. En el caso concreto del sacrificio de la misa, a la opinión de Casel, según la cual hay que suponer el sacrificio de Cristo preexistente al sacrificio de la Iglesia, realizado por el misterio, Söhngen opone su teoría de que el sacrificio de Cristo en la cruz «se hace presente sacramentalmente ofreciendo Cristo su sacrificio como sacrificio de su Iglesia» (139). De todos modos, con su teoría Söhngen encauzó la «teología del misterio» hacia fines positivos y fecundos.

[53] Este pensamiento se encuentra expresado en San Gregorio Magno *(Dial.,* IV, 59: PL 77, 428); *Sed necesse est, cum haec* (el sacrificio que representa la pasión de Cristo) *agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod colimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus.* Confróntese también *Miserentissimus Redemptor:* «Acta Ap. Sedis», 20 (1928) 171.

lejos, a modo de testigo del espectáculo más bien que de sujeto activo; en la comunión, en cambio, cada uno ha de actuar, si de veras quiere participar en el sacrificio eucarístico. Porque el sacrificio eucarístico, por su dinamismo interior, tiende a adueñarse de cada uno para sumergirlo en el misterio de la pasión del Señor. Es la única manera de que el individuo pueda unirse con Cristo, que ya entró en su gloria, para dejarse santificar por el fuego de su divinidad.

NUESTRO SACRIFICIO, ACCIÓN LIBRE

255. La incorporación perfecta del individuo a Cristo se logra por la comunión, lo mismo que la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo por la consagración, mediante un proceso sacramental; los que reciben la Eucaristía se hacen partícipes del sacrificio *ex opere operato*[54]. Por otro lado, dada la particularidad del sacrificio como acción moral libre y de sujeción humilde a Dios, es natural que su realización efectiva, tal cual corresponde a su esencia, no se deba reducir a una recepción pasiva del influjo divino, como acontece en los demás sacramentos, en los cuales Dios santifica a los hombres[55]. Por esto, el sacrificio, como sacrificio de la Iglesia, no se agota con sólo el *opus operatum*, sino que a él debe juntarse el *opus operantis*, y esto no como algo que se añada o tenga que añadirse a la obra ya conclusa, sino como un elemento imprescindible que pertenece a su estructura, al menos como parte integrante[56]. Es verdad que la misa no es simplemente una obra buena del hombre, como Lutero interpretó la doctrina católica; pero tampoco es exclusivamente una acción unilateral de Dios sobre el hombre, como por ejemplo el sacramento del bautismo. El sacrificio eucarístico no es un dejarse avasallar simplemente la Iglesia por la pasión del Señor, sino que es una participación libre, consciente y decidida de la Iglesia en la pasión de Cristo.

SENTIDO DEL OFERTORIO

256. En mayor grado y de manera distinta que en los sacramentos se requiere en el sacrificio eucarístico una participación activa. Si la misa no fuera más que el misterio de la pasión del Señor, es decir, solamente una cena

[54] Cf. J. BÜTLER, *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie:* ZkTh (1935) 555.
[55] Cf. BAUMANN, 210.
[56] No se trata aquí de fijar el grado ínfimo que es necesario para que haya sacrificio. Para esta cuestión cf. J. B. UMBERG, *Die wesentlichen Messopferworte:* ZkTh 50 (1926) 73-88. Como es sabido, ni los órganos sensitivos ni los miembros corporales *(partes integrantes)* son necesarios para que uno sea «hombre».

conmemorativa, bastaría tal vez—además del acto conmemorativo que, para ambientar la función religiosa, recordara en términos generales la pasión—el hacer un relato de la última cena con las palabras de la consagración del pan y vino, terminándose todo ello con la ceremonia de la comunión. Pero la misa es además y ante todo acto de oblación, expresión de la entrega de la Iglesia. La Iglesia no aguarda pasivamente su salvación, como si hubiera de llegarle por vez primera, sino que, dominada ya por la gracia, toma la iniciativa. Se pone en movimiento y lleva su ofrenda al altar, ofrenda que en la misma cumbre, en el momento de la oblación, se le convierte en sacrificio de Cristo [57].

Por eso, como fenómeno general en la historia de las liturgias, encontramos siempre antes de la consagración una actuación de la Iglesia, un ir hacia Dios, que encuentra su expresión principal en la magna acción de gracias, pero que también se manifiesta en múltiples ceremonias, que ya durante la preparación de los elementos ponen de relieve que se trata de una aportación, un ofrecimiento, una oblación, un regalo, expresión que se continúa aun después de la consagración.

Esencial a la liturgia es que se desarrolle en tres grados (por cierto, no siempre han de aparecer exactamente separados): primero, presentación ante Dios alabándole y bendiciéndole; segundo ejecución sacramental del sacrificio de Cristo, y tercero, la devolución del don consagrado.

Lo que se exige para tal participación

257. Así entendemos cómo la institución de Jesucristo pide que la Iglesia intervenga activamente en el proceso sacrifical no solamente por medio de su representante oficial que está en el altar, sino también por la comunidad que en él participa. Lo sugiere el uso del plural en las oraciones sacerdotales y la colocación de los participantes en torno al sacerdote oficiante. Además se exige que cada uno en particular haga una entrega interna que llegue por lo menos a un grado ínfimo, la prontitud para cumplir la ley de Dios en los mandatos de obligación bajo pecado mortal, si es que su participación quiere ser algo más que una mera apariencia [58]. Para una participación más íntima, sin embargo, es necesario, además, el deseo de acompañar al Maestro en

---

[57] Cf. Baumann, 228s.

[58] El precepto dominical se refiere directamente sólo al acto exterior de una asistencia consciente, cuyas condiciones se definen más detalladamente por los moralistas. Con todo, el fin de este precepto siempre es la participación interior, arriba indicada.

su camino de perfección. Tal actitud interior se ha de reflejar luego en una manifestación exterior, que mucho más que por la simple asistencia se ha de manifestar por medio de algún acto o palabra en el mismo sacrificio. Las liturgias todas han creado con este fin un sinnúmero de expresiones, de las cuales solamente algunas superviven en la actualidad. El ideal sería que la acción sagrada, dirigida por el sacerdote, fuera fruto no solamente de la unión de intenciones, sino también de la participación actuante de la comunidad y de cada uno de sus miembros.

DIVERSAS CLASES DE REUNIONES

Como sacrificio de la Iglesia, la celebración de la misa supone, por regla general, una asamblea más o menos nutrida del pueblo cristiano. La diversa índole de estas reuniones ha llegado a ser en el decurso de la historia de la misa un verdadero principio que ha influído en la formación de la liturgia, cuyos efectos hemos de estudiar en los capítulos siguientes. En su estado perfecto aparece aquella reunión como la asamblea completa de la comunidad cristiana residente en un lugar; en los primeros tiempos la presidía generalmente el obispo, mientras en tiempos posteriores llegó a ser oficio del sacerdote, ante todo del párroco. Con ello tenemos los dos tipos fundamentales de misa: la del obispo y la del simple sacerdote. La asamblea puede también reducirse a pocas personas y, en caso extremo, a sola la persona del celebrante, quien ofrecería el sacrificio en nombre propio. Sin embargo, siempre nos encontraremos con la Iglesia, solícita por evitar este caso extremo, a tal punto que en ninguno de los ritos de Occidente y Oriente hallaremos formularios de misas que por lo menos en sus líneas generales no mantengan su carácter de función religiosa comunitaria. Las diversas formas de las misas privadas no dejan de ser formas recortadas de una celebración pública de la misa.

3. De la asamblea litúrgica primitiva a la misa solemne

258. La forma originaria de la misa es aquella en que el obispo, rodeado de su clero y delante de la comunidad cristiana, ofrece el sacrificio. Casi todas las noticias que poseemos de la misa desde fines del primer siglo hasta bien entrado el cuarto suponen este orden, que se vió favorecido por el hecho de que el cristianismo de entonces fué preferentemente religión de las ciudades. San Ignacio de Antioquía de-

fiende esta forma con especial ahinco: «Esforzaos en celebrar la Eucaristía única; pues no hay más que una carne de Nuestro Señor Jesucristo y solamente un cáliz en que se une su sangre, un solo lugar sacrifical y un solo obispo con su colegio de presbíteros y diáconos, mis consiervos» [1]. Los *Ordines Romani* para la liturgia papal reflejan el mismo estado de cosas [2]. Es más: ante la imposibilidad de que todos los fieles se reúnan con su obispo en un mismo lugar, este principio de la celebración eucarística única creó la costumbre de las «estaciones», lo mismo en Roma que en otras ciudades [3]. Consistía en que el papa, para tener su misa solemne, iba cada día a una iglesia distinta entre las principales, con lo cual, por lo menos teóricamente, se mantuvo durante muchos siglos el principio de una sola celebración eucarística. Ahora bien, como los *Ordines Romani* dieron durante siglos la norma para las misas pontificales de todo el Occidente, pudo conservarse el principio de la misa episcopal única también fuera de Roma [4]. De esta suerte la forma ideal del sacrificio, en que se reunía con el obispo toda la comunidad cristiana residente en el mismo lugar, se mantuvo viva en la tradición de la Iglesia occidental durante muchos siglos. En Oriente sigue en vigor hasta el día de hoy.

DIVERSAS CLASES DE CONCELEBRACIÓN

259. El papel que desempeñaban en esta asamblea litúrgica episcopal los clérigos, y en especial los sacerdotes, quedó caracterizado por el principio de la concelebración [5]. Este principio significaba para los asistentes una participación,

---

[1] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Philadelph.*, 4: cf. *Ad Smyrn.*, 8, 1s; *Ad Ephes.*, 20, 2. También suponen la asamblea de toda la comunidad, junto con el clero y el obispo, SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 65 67; *Didascalia*, II, 57; SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 6 40 ff); *Canones Hippolyti*, can. 3; *Const. Ap.*, II, 57; l. c., VIII, 5ss (confróntese especialmente VIII, 11, 7ss; 15, 11; PSEUDO-DIONISIO, *De eccl. hierarch.*, III, 2; NARSAI, *Homil.*, 17 (CONNOLLY, 4). Otras noticias en MARTÈNE 1, 3, 8, 2 (I, 329s).

[2] Cf. arriba, 82-95.

[3] Cf. arriba, 73.

[4] Cf. p. ej., TEODULFO DE ORLEÁNS († 821) *Capitulare*, I, c. 45: PL 105, 208. En lo esencial se mantiene todavía el principio del culto episcopal en el *Decretum Gratiani*, III, 1, 59 (FRIEDBERG, I, 1310s). En el segundo sínodo de Sevilla (619) se confirmó la posición privilegiada del culto episcopal por una prohibición para los presbíteros *eo (episcopo) presente sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere* (can. 7; MANSI, X, 559). Cf. ZACARÍAS GARCÍA VILLADA, S. I., *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1932) II, 1, 195. Cf. P. DE PUNIET, *Le pontifical Romain*, I, 243s. Una disposición semejante se halla también en MARTÍN DE BRAGA *(Capitula*, c. 56: PL 84, 582): *Forasticis presbyteris praesente episcopo vel presbytero civitatis offerre non liceat.*

[5] P. DE PUNIET, *Concélébration liturgique*: DACL 3 (1914) 2470-2488.

la que correspondía a su categoría, pero que no llevaba necesariamente consigo el tener que consagrar en común [6]. En principio la participación de los sacerdotes no consistía en otra cosa que la de los demás fieles, a la que, por cierto, algunos autores de la Edad Media ingenuamente aplican la expresión *celebrare missam* [7], o sea, que contestaban al cele-

[6] La demostración de esta tesis véase en J. M. HANSSENS, *De concelebratione eucharistica*: «Periodica de re morali canonica liturgica», 16 (1927) 143-154 181-210; 17 (1928) 93-127; 21 (1932) 193-219. Fundándose en la distinción de Hanssens entre *concelebratio caeremonialis* y *concelebratio sacramentalis* (con la pronunciación común de las palabras consagratorias), H. v. MEURERS (*Die Eucharistische Konzelebration*: «Pastor Bonus», 53 [1942] 65-77, 97-105) ofrece un resumen claro de la evolución histórica y la situación jurídica. Según él, se trata de la concelebración sacramental en Roma en un apéndice del *Ordo Rom. I*, n. 48 (PL 78, 958s), del siglo VIII; en cinco solemnidades del año, cada uno de los presbíteros cardenales que rodean el altar del papa lleva sobre el corporal tres panes y pronuncia, juntamente con el papa, sobre ellos todo el canon con las palabras consagratorias. Cf. el mismo uso en el *Ordo de* S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 480), en que, sin embargo, sólo el papa pronuncia en voz alta el canon; y para el siglo VI, una observación no muy clara del *Liber pontificalis* (DUCHESNE, I, 139; confróntese también DUCHESNE, *Origines*, 185, nota 2). Esta costumbre no se continuaba después del siglo XIII ni en la propia Roma. Antes la menciona también INOCENCIO III, *De. s. alt. mysterio*, IV, 25: PL 217, 875s. Además de esta costumbre, en la liturgia de la ciudad de Roma la concelebración sacramental se empezó a practicar entre los siglos VIII y XII únicamente con ocasión de la consagración episcopal o sacerdotal, costumbre que ha permanecido hasta la actualidad. Pasajeramente se usaba también en la consagración de un abad. En Oriente, además de la concelebración tradicional, sólo en las comunidades unidas con Roma se introdujo la costumbre de pronunciar todos juntos las palabras de la consagración, pero al parecer no antes del siglo XVIII, bajo el influjo de Roma, donde, según se desprende de BENEDICTO XIV (*De s. sacrificio missae*, III, 16 [SCHNEIDER, 437-444]), se consideraba la c e l e b r a c i ó n necesaria para la ordenación sacerdotal o episcopal; a estos concelebrantes se les reconoció su derecho de percibir un estipendio (BENEDICTO XIV, l. c.). Solamente en el rito bizantino se ha introducido, fuera de la unión con Roma, en algunas ocasiones, la concelebración en voz alta, además de rezar los sacerdotes juntamente con el obispo en voz baja las oraciones (DE PUNIET, *Concélébration*: DACL 3 [1914] 2479s.

[7] SAN GREGORIO DE TOURS (*De gloria confessorum*, c. 65: PL 71, 875 C): *(mulier) celebrans quotidie missarum sollemnia et offerens oblationem pro memoria viri sui.* Una mujer, cuyo hijo había sido resucitado de los muertos por Santa Gertrudis de Nivelles († 659), *in crastinum missam celebravit in honore virginis Christi Gertrudis* (*Acta SS. mart.*, II, 596). También de Alcuino, que no fué más que diácono, se dice en su vida (n. 26; PL 100, 104 C): *Celebrabat omni die missarum sollemnia.* Un documento de París del 1112: «Los feligreses de un nuevo anejo están en seis días de fiesta en la parroquia *missarum sollemnia ibi celebraturi et offerendas ex more oblaturi*»; véase la cita en SCHREIBER, *Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationswesens*, 30s. Más ejemplos en F. DE BERLENDIS, *De oblationibus* (Venecia 1743) 256. Cf. también HANSSENS, l. c., 16 (1917) 143*.

brante, le acompañaban en algunas oraciones recitadas en voz alta y recibían con él el Sacramento. Sin embargo, correspondía a la dignidad del culto el que se guardase el debido respeto al rango jerárquico de cada uno [8]. Los presbíteros ocupaban su sitio en el presbiterio, junto con los demás clérigos, y llevaban sus ornamentos litúrgicos, que fué en Roma la planeta para ambos [9]. En las misas de estación papales ayudaban también a recoger las ofrendas, a partir el pan y a distribuir la comunión. En los ritos orientales, los concelebrantes se repartían entre sí el servicio de las incensaciones [10]. Esta colaboración, desde luego, podía ser aún más activa. Encontramos desde muy pronto la costumbre de repartir las oraciones, con excepción del canon, entre el obispo y los sacerdotes asistentes [11]. También existía la costumbre de

[8] Existen en la actualidad normas parecidas que han de tenerse en cuenta al celebrar la misa en presencia de un obispo; véase *Caeremoniale episc.*, I, 30; II, 9. Entre las primeras ordenaciones de este género se cuenta la del *Ordinarium O. P.*, del 1256 (GUERRINI, 245s), que da al obispo aún más prerrogativas de las que hoy tiene; se le invita al *Confiteor* y para dar la bendición final; bendice el agua que se mezcla al vino y el incienso; a él se le ofrece primero el libro de los santos Evangelios para que lo bese, y él es el primero a quien se inciensa y se le da la paz.

[9] *Ordo Rom. I*, n. 4s: PL 78, 939s. Cf. más arriba 83 85 89. En la misa pontifical de Lyón intervienen en la celebración, que aun en la actualidad es bastante frecuente (las palabras de la consagración se pronuncian solamente el Jueves Santo en común), además de siete acólitos y otros tantos subdiáconos y diáconos, seis sacerdotes, vestidos con la casulla. Están o se sientan al lado del trono episcopal; antiguamente recibían también la comunión de mano del obispo (BUENNER, 261 269s 283s; cf. DE MOLÉON, 47 73). L. c., 11 28, se relata lo mismo de Viena (de Francia). Véase un relato sobre las costumbres actuales del Jueves Santo en Lyón en *La Maison-Dieu*, n. 8 (1946) 171s. Según fuentes medievales, pertenecían a la misa pontifical también en otros sitios algunos sacerdotes vestidos de casulla; siete en Chalons, doce en Soissons y Sens (MARTÈNE, 1, 3, 8, 2 [I, 331]). Cf. l. c., XIX XXI XXX (I, 604s 609 467s). Doce sacerdotes pide también BONIZO DE SUTRI († hacia 1095), *De vita christiana*, II, 51 (ed. PERELS [Berlín 1930] 58).

[10] HANSSENS, *De concelebratione*, 17 (1922) 104*.

[11] Respecto de la bendición del aceite, que podía seguir a la oración eucarística, los cánones de San Hipólito, c. 3 (RIEDEL, 202), dan las siguientes normas: «Si hay aceite, rece sobre él de la misma manera; y si hay varios (sacerdotes), reparta entre ellos los diversos incisos; pero en todos ellos hay solamente una virtud activa». En la coronación del papa, según el *Ordo Rom. XIV*, n. 27 30: PL 78, 1135s, rezan después de las oraciones ante las gradas tres cardenales sendas oraciones, después de lo cual el Papa, luego de haberse terminado el canto del *Gloria*, dice la oración del día. Confróntese l. c., n. 45 (1145 C). Parecido es el rito de la coronación del emperador (l. c., n. 105 [1239s]).—En la liturgia bizantina, en que hoy día el mismo celebrante principal (respectivamente el único) empieza a rezar en voz baja las diversas oraciones sacerdotales, mientras el diácono y el pueblo están todavía recitando las letanías correspondientes que preceden a cada una de estas oraciones sacerdotales, sus palabras finales (ἐκφωνήσεις), que siempre se han de

pronunciar en común algunos textos, incluso el prefacio [12], de suerte que, de aquí al rito actual de la consagración de nuevos sacerdotes, en que todos pronuncian juntos las palabras de la consagración eucarística, no había más que un paso [13].

AUTÉNTICOS RESTOS DE LA ANTIGUA CONCELEBRACIÓN

260. Sin embargo, los genuinos restos de la antigua concelebración en la Iglesia occidental no los tenemos en esta misa, sino más bien en la del Jueves Santo con la comunión de los sacerdotes [14] y en general en la prescripción del Triduo Santo, que prohibe las misas privadas, tomando todo el clero parte en las ceremonias no de otro modo que los fieles. También el *ordo ad synodum* del pontifical romano supone aun hoy que sólo el obispo se acerca al altar para ce-

rezar en voz alta, se las reparten entre sí los concelebrantes (HANSSENS, *Institutiones*, III, 536).

[12] En Orleáns cantaban la misa hacia fines de la Edad Media el Jueves Santo seis canónigos junto con el obispo, pero no pronunciaban las palabras de la consagración (DE MOLÉON, 196s). Algo semejante hay que decir de Viena (en Francia) (l. c., 17). En Chartres cantaban todavía en el siglo XVIII en este mismo día seis archidiáconos juntamente con el obispo el prefacio y el *Pater noster* y decían con él, dirigiéndose hacia el pueblo, el *Dominus vobiscum* (J. GRANCOLAS, *Commentarius historicus in Romanum Breviarium* [Venecia 1734] 304). Un acompañamiento a media voz en las preguntas que dirige el obispo consagrante al candidato se estila en la actualidad al principio de la consagración episcopal por parte de los obispos que intervienen en ella *(Pontificale Rom., De cons. electi in episcopum)*. Una costumbre parecida se encuentra ya en el siglo XII (ANDRIEU, *Le pontifical Romain*, I, 142).

[13] En nuestro rito actual de la concelebración en la ordenación sacerdotal llama la atención el que los neopresbíteros digan juntamente con el obispo, a partir del ofertorio, absolutamente todas las oraciones, aun aquellas que por lo demás se rezan en voz baja por su carácter de oraciones privadas. Esta circunstancia nos prueba que el rito en cuestión ha nacido de otra concepción distinta de la antigua concelebración conocida por la historia. Es evidente que, en el caso de la ordenación sacerdotal, el motivo por que los neosacerdotes acompañan al obispo en las oraciones es ejercitar por vez primera la potestad de orden que acaban de recibir, lo mismo que habían de ejercer en las demás órdenes su nuevo poder cuanto antes fuera posible. Esta rúbrica, que al principio no prescribió el estar de rodillas, data ya del siglo XIII (ANDRIEU, II, 349; cf. III, 370s). El deseo de algunas reformas en este rito se ha manifestado ya varias veces; véase V. MEURERS, 67; L. BEAUDIN, *La concélébration*: «La Maison Dieu», n. 7 (1946) 7-26, especialmente 20s.

[14] Por lo demás, conserva el culto pontifical del Jueves Santo otro ejemplo de la antigua concelebración: en la consagración de los santos óleos intervienen doce presbíteros como representantes del clero de la ciudad, y, según expresión de un antiguo *Ordo* de Ruán (PL 78, 329 A), *simul cum pontifice verbis et manibus conficiunt*. Es la misma expresión que AMALARIO usa de la participación en la consagración *(De eccl. off.*, I, 12: PL 105, 1016 C).

lebrar, mientras el clero reunido recibe la comunión de sus manos; semejante prescripción se hace para los cardenales reunidos para la elección del papa [15]. Esta solución fué la normal en todo el primer milenio siempre que se reunían en un mismo lugar varios sacerdotes. y el particular no tenía que cumplir obligaciones especiales del culto divino. Aun hoy día persiste esta concepción en la Iglesia oriental [16].

Ejemplos de la historia

Cuando San Paulino de Nola († 431) recibió en su lecho de muerte la visita de dos obispos, pidió que se preparase un altar delante de su lecho de muerte, *ut una cum sanctis episcopis oblato sacrificio animam suam Domino comendaret* [17].

En los monasterios se ha mantenido durante largo tiempo la costumbre de asistir todo el convento, incluídos los sacerdotes, a la misa conventual, especialmente en los días de fiesta, aun para comulgar en ella todos [18]. Entre los cartujos está aún ahora en vigor tal regla para las solemnidades de Navidad, Pascua de Resurrección y Pentecostés [19]. De un modo más general expresó esto mismo San Francisco de Asís cuando en el siglo XIII declaró que «los hermanos celebrasen en sus casas una sola misa, como es costumbre en la santa Iglesia. Cuando hay varios sacerdotes en casa, uno se contente por amor de Dios con asistir a la misa del otro» [20].

---

[15] Cf. V. Meurers, 100.

[16] Véanse ejemplos de las colonias orientales que en la actualidad residen en Roma en V. Meurers, 66, nota 5. Ejemplos de tiempos más antiguos en Martene, 1, 3, 8, 2 (I, 330).

[17] *Acta SS., Iun.*, V, 171.

[18] El *Breviarium eccl. ordinis*, monástico del siglo VIII (Silva-Tarouca, 196, lín. 11), en la descripción de la procesión de entrada de la misa solemne, en que todos comulgaban, enumera en primer lugar: *presbyteri, qui missas publicas ipso die non celebrant*[*ur*]. Para los conventos benedictinos de la alta Edad Media cf. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, 156s. Entre los cistercienses estaba previsto para cuatro grandes solemnidades un culto solemne, en que no solamente participaba todo el convento, sino que también debían comulgar los sacerdotes (*Liber usuum*, c. 66 : PL 166, 1437). Confróntese V. Meurers, 104, nota 78. Parece que también en los dominicos supone el ordinario de 1256 que en los días de comunión comulguen también por regla común los sacerdotes, pues hace la observación de que nadie puede faltar en la comunión *nisi celebret missam ipsa die* (Guerrini, 248).

[19] V. Meurers, 102s.

[20] San Francisco de Asís, *Escritos completos*, BAC (Madrid 1945) p. 57. En esta orden, citada con frecuencia, además del aprecio de la comunidad, parece haber influído la preocupación de que la celebración frecuente pudiera aminorar la reverencia ante el misterio. Cf. V. Meurers, 104s.

LA COMUNIÓN DE LOS MINISTROS

261. Por lo demás, donde esta ordenación se ha mantenido por más tiempo, fué en las rúbricas para los diáconos de la misa solemne [21]. Lo que antes se consideraba como lo natural, a partir del siglo X se mantuvo durante bastante tiempo mediante prescripciones especiales para ocasiones determinadas. Todavía en el siglo XI se menciona repetidas veces la regla según la cual de las tres partes en que se fracciona la hostia, se reserven una o también dos para la comunión del diácono y subdiácono [22]. Por regla general se exige en siglos posteriores únicamente la comunión del diácono y subdiácono en la misa de un obispo [23] o abad [24], o en la misa mayor de los domingos o días festivos [25], o para el primer día del servicio semanal de los levitas [26] o, finalmente, en los monasterios, para los días en que la comunión estaba prescrita a todos [27]. Al final de la Edad Media se exigía la comunión del diácono y subdiácono sólo en casos aislados, con excepción de la misa de difuntos [28]. El concilio de Trento se contentó con una cálida recomendación en este sentido [29].

---

[21] BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, 45-51.

[22] Véase más adelante II, 436 [43].

[23] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 85s).

[24] Esto refiere Bernardo Ayglerio († 1282), de Montecasino. E. MARTENE, *Commentarius in Regulam s. Benedicti*: PL 66, 580 A.

[25] Así en Cluny: UDALRICI *Consuet. Clun.*, I, 9: PL 149, 653. Más ejemplos de los siglos XII-XIV en BROWE, 47s.

[26] Según las reglas del convento de agustinos en Dontinghem (BROWE, 49).

[27] BROWE, 48s. Entre los agustinos de Seckau estaba todavía en 1240 prescrita la comunión de los ministros en los domingos y días festivos; en los estatutos reformados de 1267 quedó reducido a una sola vez por mes (L. LEONHARD, *Stand der Disziplin... im Stifte Seckau*: «Studien u. aus dem Ben.- und Cist.- Orden», 13 [1892] 6 9).

[28] Como, p. ej., en los estatutos reformados de ODÓN RIGALDO para San Esteban, en Caen (1256) (ed. BONNIN, 262). Entre los cistercienses castellanos siguió esta costumbre hasta el año 1437, cuando la quitó el papa Eugenio IV como *plerumque damnosum* (BROWE, 48s).

[29] Sess. XXIII, *De reform.*, can. 13: *sciantque (diaconi et subdiaconi) maxime decere, si saltem diebus dominicis et sollemnibus, quum altari ministraverint, sacram communionem perceperint.* Confróntese *Concilium Tridentinum*, ed. GOERRES., IX, 482, lín. 17; 527, lín. 34; 533, lín. 2; 559, lín. 4; 627, lín. 8. Esta recomenda[illegible] ha pasado también al *Caeremoniale episc.*, II, 31, 5. En casos [illegible] dos, una norma semejante ha sido incluída en algunos est[illegible] reformados; así, p. ej., por San Carlos Borromeo (BROW[illegible] Como práctica viva atestigua para la basílica vaticana [illegible] nión del diácono y subdiácono (J. CATALANI *Caeremonia*[illegible] *porum*, I [París 1860; aparecido por vez primera en 1747

LA MISA SOLEMNE, OFICIADA POR UN SIMPLE PRESBÍTERO

262. La continuación directa de la antigua asamblea litúrgica episcopal la vemos hoy en la misa pontifical, y su forma más acabada, en la misa papal[30], en la que, por cierto, la participación del pueblo tiene carácter más bien accidental. Lo curioso es que la misa mayor con diácono y subdiácono, celebrada por un simple sacerdote, de la que podíamos suponer que era una misa presbiteral con rito más solemne[31], resulta ser también una derivación tardía de la misa pontifical. De ahí que la diferencia entre la misa pontifical y la misa mayor corriente sea relativamente pequeña en la actual liturgia romana[32], lo que se explica por el hecho de que, cuando la Iglesia carolingia adoptó el rito romano, no hubo para la organización del culto más libros que los *Ordines Romani*, o sea las colecciones de rúbricas del rito pontifical. Este, por consiguiente, no se aplicó solamente en las catedrales, sino también en otras iglesias. El mismo primer *Ordo Romanus* lo había sugerido en una nota romana[33], que decía que los obispos, *qui civitatibus praesint*, se atuvieran en todo al mismo modo del papa y del obispo que substituía al papa en las misas de estación; solamente prescribía que tuvieran en cuenta algunas pocas modificaciones[34], pero además aseguraba que valdría lo mismo para el presbítero cuanto *in statione facit missas*, con la única excepción de no poder entonar el *Gloria* sino en el día de Pascua[35]. Así, pues, estas insinuaciones, sin que queramos hacer una interpretación abusiva de ella, podían aplicarse a todos los casos en que un simple presbítero, no solamente en los monasterios, sino también en las colegiatas, tuviera que celebrar una misa solemne ante público un poco más numeroso. Desde luego, no vacilaron en seguir estas normas. De ello tenemos, por ejemplo, una buena prueba en el *Breviarium ecclesiastici ordinis* del siglo VIII, que representa un arreglo

---

[30] Cf. J. BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse und die Zeremonien bei Selig- und Heiligsprechungen* (Friburgo 1925); A. HUDAL, *Missa papalis* (Roma 1925).

[31] Así opina, p. ej., BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 43s, nota.

[32] La diferencia es mayor en la liturgia bizantina, donde en el rito episcopal, sobre todo de la antemisa, las funciones en gran parte están repartidas entre los concelebrantes y donde tiene lugar repetidas veces una bendición solemne con *trikirion y dikirion*. Algo semejante hay que decir del rito sirio-occidental (HANSSENS, *Institutiones*, III, 535-543).

[33] *Ordo Rom. I*, n. 22: PL 78, 948s.

[34] No puede ocupar la cátedra; las oraciones las dice en el lado derecho del altar; en la fracción interviene él mismo en el altar y coloca luego el *fermentum* del papa en su cáliz.

[35] Cf. también el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 484).

para las necesidades de un monasterio de irlandeses en Franconia del *Capitulare ecclesiastici ordinis*, en el cual, siguiendo al archicantor romano Juan, se describe la misa estacional papal [36].

POCAS DIFERENCIAS RESPECTO A LA EPISCOPAL

Prescindiendo de la corte papal, a la cual el *Capitulare* da poca importancia, y del rito de la *sustentatio*, que eran prerrogativas del papa [37], casi todo el esplendor litúrgico se ha aplicado al simple sacerdote religioso, que entra asistido por sacerdotes, diáconos, subdiáconos y clérigos, en una procesión en que se llevan siete candelabros [38], con incensario, y cuando llega al altar, es recibido con las mismas salutaciones que el papa, contestando, como éste, con el *Pax vobis* y quedando luego sentado durante toda la antemisa *retro altare* en su cátedra, para lavar, finalmente, sus manos antes del ofertorio [39].

La misma forma de misa solemne la encontramos en las fuentes carolingias más tarde en los siglos IX y X. Generalmente se la llama «misa episcopal», aunque figure a veces, sin embargo, un simple sacerdote como celebrante [40]. También la reorganización del rito de la misa que aparece alrededor del final del primer milenio en los documentos del grupo Séez [41], se refería en primer término a la misa pontifical, extendiéndose, sin embargo, pronto también a la misa solemne de simples sacerdotes [42].

---

[36] En columnas paralelas de la edición de SILVA-TAROUCA (véase arriba 81 [35]) 196-200.

[37] Véase más arriba 85 con la nota 10.

[38] Sin embargo, se añade: *(aut septem) aut duo* (SILVA-TAROUCA, 196, lín. 14).

[39] Verdad es que tal lavatorio de manos no fué entonces prerrogativa del obispo o papa. El sacerdote entona también el *Gloria*, aunque no se supone la fiesta de Pascua de Resurrección, sino Navidad (cf. más adelante 455 [42]). Por la adopción de tradiciones galicanas, como, p. ej., el *Dominus vobiscum* antes del evangelio, el traslado de las ofrendas de la sacristía, la petición de intercesión *(Orate)*, difiere el *Breviarium* del rito papal también en estos puntos.

[40] Este es el caso de la exposición de REMIGIO DE AUXERRE *(Expositio:* PL 101, 1248ss), en la que faltan datos más exactos sobre su desarrollo ritual. Las explicaciones de la misa de AMALARIO nombran con regularidad al obispo, pero la exposición *Missa pro multis* (ed. HANSSENS, «Eph. Liturg.» [1930] 31, lín. 27), con ocasión de la primera mención del celebrante, dice: *episcopus aut presbyter*. También se refiere al simple presbítero RABANO MAURO *(De inst. cleric.*, I, 33: PL 107, 322-326), aunque no exclusivamente, ya que comprende con la expresión *sacerdos* a ambos, obispo y presbítero. Confróntese l. c., I, 3-5 (especialmente PL 107, 301 C).

[41] Cf. arriba 123 124.

[42] Esto se ve claramente en el ordinario de la misa de San Vicente (FIALA, 187 196ss), en el cód. Chigi y en *Gregorienmünster*

TRANSICIÓN A LA ACTUAL MISA SOLEMNE

263. Los elementos concretos de la actual misa solemne se perfilan por vez primera a lo largo del siglo XI. Mientras en los tiempos anteriores se hablaba casi siempre de varios diáconos y subdiáconos [43], desde ahora en adelante aparecen claramente sólo un diácono y un subdiácono como asistentes del celebrante cuando éste se dirige al altar, y que luego como tales cumplen su servicio. Entre los primeros testimonios de este orden figura el escrito de Juan de Avranches, compuesto hacia el año 1065, que, concediendo todavía al simple sacerdote una serie de prerrogativas episcopales que hoy día ya no le competen [44], reserva claramente la cátedra al obispo [45]. La misa conventual de Cluny presenta también por aquel tiempo el mismo tipo, con un solo diácono y subdiácono [46].

(MARTENE, 1, 4, XII XVI [I, 568ss 595ss 599]): *sacerdos, presbyter*. En el misal de Lieja aparece como celebrante *episcopus aut presbyter* (l. c., XV [I, 582]). Las rúbricas que determinan su desarrollo son muy escasas dentro del texto común.

[43] El sínodo de Limoges (1031) ordena que los abades y otros presbíteros no deben ir acompañados de más de tres diáconos, mientras que los obispos pueden también tener cinco y siete (MANSI, XIX, 545 b). También los documentos del grupo de Séez hablan en varias ocasiones de pluralidad de diáconos. Poco claros son los datos en el sacramentario de RATOLDO († 986) (PL 78, 239-245); REMIGIO DE AUXERRE († 908), que en su *Expositio* (PL 105, 1247s 1250 1271) no menciona más que un diácono y subdiacono, está aislado con estos datos.

[44] JUAN DE AVRANCHES (*De off. eccl.*: PL 147, 32ss): «Llegado al altar, el sacerdote da el ósculo al diácono y subdiácono después del *Confiteor;* luego besa el diácono el altar en sus dos extremos y ofrece al sacerdote el libro de los Evangelios para que lo bese, después de lo cual éste besa además el altar. Hay también varios ceroferarios entre los ministros, siete en las solemnidades. Cuando empieza el subdiácono con la epístola, el sacerdote se sienta, pero *iuxta altare*. Después del evangelio, el pan y el vino son ofrecidos al diácono por el subdiácono; el *cantor* trae el agua. Sigue la incensación. Luego toma el subdiácono la patena, que pasa a uno de los acólitos. El diácono y el subdiácono reciben en la comunión partes de la hostia grande».

[45] L. c. (PL 147, 33 A): *Sessio episcopi... ceteris celsior debet fieri*. Cf. la observación de H. MÉNARD (PL 78, 331s).

[46] UDALRICI *Consuetud. Clun.*, II, 30: PL 149, 716ss. Cf. también el ordinario de la misa del cód. Chigi (MARTÈNE, 1, 4, XII [I, 569s]), que llama la atención por su semejanza con la descripción de la entrada en Juan de Avranches y claramente hace de puente al modo que nos es familiar en la actualidad: *Deinde cum clerici inceperint Gloria post Introitum, procedat, antecedente eum diacono et ante eum subdiacono cum libro evangelii et ante subdiacono acolyto cum thymiamate, ante quem duo alii acolyti praecedant cum candelabris et luminaribus, et sic ordinate exeant e secretario*. Una diferencia notable, respecto a Juan de Avranches, está en los dos ceroferarios que preceden, mientras que éste menciona solamente un ceroferario después del turiferario.

ULTIMAS INNOVACIONES Y ESTABILIZACIÓN

El rito de la misa solemne, prescindiendo de algunas costumbres particulares, regionales o monásticas, puede decirse en general que no ha cambiado apenas a partir del siglo XI. En el siglo XII aparecen, junto a otras reverencias, los numerosos ósculos al entregar o recibir los diversos objetos, que aun hoy siguen en uso [47]. Por este mismo tiempo se introdujo la costumbre de leer en voz baja el celebrante, y con él sus asistentes, los textos que otros cantaban [48]. La descripción minuciosa que de la misa solemne sacerdotal ofrece el ordinario de los dominicos del año 1526 [49], es la que da prácticamente el orden actual, distinguiéndola claramente de la misa pontifical, cuyas ceremonias se fijaron definitivamente en el *Caeremoniale episcoporum* alrededor del año 1600. El ordinario prescinde de las ceremonias de ponerse los vestidos, contentándose con dos o cuatro cirios, que ya no se llevaban en la procesión al altar, sino que estaban allí [50]. Tampoco usa ya el sacerdote el *Pax vobis*, sino solamente el *Dominus vobiscum*, y dice la oración, lo mismo que el *Gloria* y *Credo*, en el altar, lavándose las manos solamente después de la incensación. La bendición solemne después del canon, que constituyó en los países del norte de Europa la nota más sobresaliente de la misa pontifical durante toda la Edad Media, nunca fué impartida por los sacerdotes [51], como tampoco se usó la *sustentatio*, que en lo esencial había quedado siempre reservada al rito episcopal [52]. De igual manera el *presbyter assistens*, representante del antiguo colegio de los presbíteros que apareció en el siglo XII [53], quedó reservado por derecho común al rito pontifical [54].

Algunas particularidades, de carácter más bien técnico,

---

[47] Cf. arriba 147 con la nota 21.

[48] Cf. arriba 145.

[49] GUERRINI, 233-246. Cf. también el influjo que ha tenido en otros ordinarios, arriba 135.

[50] El número de velas correspondía ya en tiempos muy remotos al rango de la festividad; cf. EISENHOFER, I, 286s.

[51] Más pormenores sobre este particular véanse II, 415. La bendición pontifical no se menciona en el *Ordinarium O. P.* y sí es puesta de relieve en el *Liber ordinarius*, de Lieja, como diferencia principal (VOLK, 97).

[52] Cf. arriba, 262; cf. también 86 con la nota 9.

[53] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 80-87). Un estadio intermedio aparece en el *Ordo Rom. IV*, n. 1ss: PL 78, 989ss, del siglo X, donde dos sacerdotes, como por lo demás los diáconos, se encargan en parte de la *sustentatio*; de ellos sirve luego uno al lado del misal (n. 4). En catedrales francesas se encuentra aún en tiempos posteriores, al lado de los siete diáconos y siete subdiáconos, no solamente uno, sino seis y más presbíteros. Cf. arriba la nota 9.

[54] *Cod. Iur. Can.*, can. 812.

de la misa solemne en la Edad Media, desaparecieron posteriormente [55] o se han conservado sólo en el rito monástico [56].

FRECUENCIA DE LA MISA SOLEMNE

264. La diferencia más notable que distingue la misa solemne actual de aquella de la Edad Media está en su frecuencia. Durante toda la época medieval fué, sin duda ninguna, la forma más corriente del culto divino, sobre todo en aquellas iglesias que dominaban la vida litúrgica de su tiempo, o sea fuera de las catedrales, las iglesias de los conventos y las colegiatas con su cabildo, organizadas según el ejemplo de los monasterios [57]. En todas estas iglesias, la misa mayor con diácono y subdiácono, que se celebraba después de rezada la tercia, formaba parte de la vida diaria [58]. Cons-

[55] E. o., conforme lo dice repetidas veces el *Ordo*, pertenecía también al oficio del diácono el arreglar la casulla del celebrante, que entonces era muy amplia y con muchos pliegues, sobre todo cada vez que se dirigía al pueblo, *deorsum eam in anteriori parte trahendo (Ordo eccl. Lateran.* [FISCHER, 83; cf. 81s]). Cf. *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 236 239s 244); *Liber ordinarius*, de *Lieja* (VOLK, 93, lín. 17); *Ordo Rom. XIV*, n. 47: PL 78, 1151, y más veces. También entre los premonstratenses esta costumbre está atestiguada desde el siglo XII (WAEFELGHEM, 47 67 96). Como prescripción de besar la casulla se ha conservado hasta la actualidad (l. c., véanse las notas que dan más ejemplos). Cf. también el *Ordinarium Cartusiense* (1932) c. 29, 13; 32, 13. Durante el canon, *tempore muscarum* el diácono tuvo que manejar un abanico *(flabellum)* para defender al celebrante y a las ofrendas *(Ordinarium O. P.* [GUERRINI, 240]; *Liber ordinarius*, de Lieja [VOLK, 93s)]. En UDALRICI *Consuetudines Cluniacenses*, II, 30 (PL 149, 719) es la ocupación de uno de los dos acólitos. En Oriente, donde aun en la actualidad se usa el abanico litúrgico con sentido simbólico, las constituciones apostólicas demuestran que al principio tuvo la misma finalidad *(Const. Ap.*, VII, 12, 2 [QUASTÉN, *Mon.*, 212 con nota]). Más detalles en BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 642-660. En el *Liber ordinarius*, de Lieja, se encarece al sacristán el cuidado por el *flabellum* durante la temporada de las moscas para las misas privadas de los hermanos, así como en invierno el cuidado del brasero *(carbones in patellis)* (VOLK, 49, lín. 23). Esta última solicitud también en el *Ordinarium Cartusiense* (1932) c. 29, 7.

[56] Entre ellas está también la costumbre de que los dos acólitos cuando el diácono y subdiácono están detrás del celebrante, se coloquen a la derecha e izquierda del diácono *in modum crucis (Ordinarium O. P.* [GUERRINI, 235]). Esta costumbre se usa aun hoy día en el rito dominicano. Durante la Edad Media está atestiguada repetidas veces; p. ej., en el siglo XIV para la iglesia del Instituto de las Señoras en Essen (ARENS, 19). La costumbre de volverse el diácono con el celebrante al pueblo cada vez que se le saluda se encuentra documentada en el cód. Chigi (MARTENE, 1, 4, XII [I, 570 D]) y en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 83, lín. 30); en los monasterios de benedictinos se usa aún en la actualidad.

[57] Cf. arriba 141 142.

[58] P. SAWICKI, *De Missa conventuali in Capitulis et apud Religiosos* (Cracovia 1938). La expresión *missa in conventu, Missa con-*

tituía entonces [59] el punto culminante de todo el Oficio divino [60]. En Cluny y en los ambientes influenciados por Cluny se celebraba diariamente ya en el siglo XI otra misa conventual; además de la misa mayor, la *missa matutinalis*. En ella actuaban también el diácono y subdiácono. Sin embargo, la primera se distinguía por una mayor sencillez [61]. La incensación del altar tenía lugar solamente en el ofertorio, pero no al principio, abreviándose los cantos y suprimiéndose generalmente el *Credo*. En los días no festivos empleábase el formulario de la misa de réquiem [62]; porque esta segunda misa se decía por el eterno descanso de los bienhechores difuntos, ya que los monjes de Cluny se distinguieron por su celo de ayudar a las ánimas del purgatorio por medio de los sufragios de la santa misa.

LA SEGUNDA MISA CONVENTUAL

Una norma semejante adoptaron los premonstratenses [63] y poco después también otros conventos [64]. En tiempos del

---

ventualis aparece en el siglo XII. Además se usaban otras expresiones, como *missa canonica, missa capitularis* (SAWICKI, 7, nota 6). Autores carolingios la llaman también *missa legitima, misa generalis* (BONA, *Rerum liturgic.*, I, 13, 1 [175s]).

[59] Como es sabido, los monasterios antiguos, en cuyo ambiente se fué desarrollando el rezo de horas canónicas, desconocían la misa diaria. Cuando SAN BENITO *(Regula,* c. 35 38) menciona la misa, se refiere solamente a la misa de los domingos y días festivos. Lo mismo se puede ver, por lo que se refiere a Occidente, en la *Regula Magistri,* c. 45 (PL 88, 1007s), y en FRUCTUOSO DE BRAGA († hacia 665) *(Regula,* II, c. 13: PL 87, 1120s). También en la vida de San Columbán († 615) se conoce que decía misa solamente los domingos (I, 26; III, 16: PL 88, 740 765).

[60] Solamente los cartujos formaban una excepción. En su primera época (habían sido fundados en 1084) se tenía la misa conventual solamente los domingos y días festivos (BONA, I, 18, 3 [256]); P. GOUSSANVILLE, en las notas a Pedro de Blois [*Ep.* 86: PL 207, 266]). Además desconocían los cartujos, y en parte también los cistercienses, el oficio del subdiácono; cf. más adelante 269.

[61] Por lo demás, se ve cómo va en aumento la solemnidad en la misa dominical festiva; en el introito se repetía ya antes del *Gloria Patri* la mitad del versículo; se añadía el *Gloria in excelsis;* se rezaba solamente una colecta; el gradual y el aleluya se cantaban por dos (solistas); todos recibían el ósculo de paz (UDALRICI *Consuet. Clun.*, I, 8: PL 149, 653).

[62] L. c., I, 6 9; II, 30 (PL 149, 651 653 718).

[63] WAEFELGHEM, 29-32. Solamente en la época en que recogían la cosecha se contentaban con una sola misa conventual (29). A la menor solemnidad de la misa temprana por los difuntos pertenecía el que hubiera sólo un acólito (l. c., 98-101).

[64] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 32 B. Los cistercienses tenían también diariamente, incluso en los domingos y días festivos, con excepción de las solemnidades mayores, una misa de difuntos, que coincidía con el oficio de difuntos; se celebraba en un altar especial, probablemente sin participación del convento entero *(Liber usuum,* c. 51: PL 166, 1420); cf. R. TRILHE, *Cîteaux:* DACL 3, 1795.

papa Honorio III apuntaba en Francia la tendencia de contentarse con la misa diaria de réquiem, que por cierto traía también ventajas materiales, suprimiéndose la misa de la fiesta. Este abuso dió lugar a una orden de este papa, publicada el año 1217, en que insistió en el cumplimiento de ambas obligaciones [65]. De ahí que muchos canonistas sacaron la conclusión de que todos los cabildos de colegiatas y también los conventos tenían la obligación de celebrar dos misas conventuales, lo que contribuyó a aumentar la frecuencia de la misa solemne [66]. Sobre esta base, el misal de Pío V, en su tendencia a atenuar el predominio de las misas de difuntos y a procurar la mayor posible concordancia entre oficio y misa, dió normas a las catedrales y colegiatas acerca de la doble misa, prescribiendo que una había de celebrarse *de feria* y la otra *de festo* [67], y fijó las leyes según las cuales se podían substituir por misas votivas o de réquiem [68].

En tiempo más reciente se limitó la doble misa conventual en general a los días de doble carácter litúrgico (en el sentido ya explicado), reduciéndose su categoría en los días no festivos a la de misa cantada [69], con lo cual quedó restablecido lo que debió de haber sido la forma originaria de la misa dominical en los conventos.

---

[65] *Decretales Gregor.*, III, 41 11 (FRIEDBERG, II 642s).

[66] SAWICKI, 34ss. Sawicki demuestra que la obligación por parte del Derecho canónico a la misa conventual existe para los religiosos con coro sólo desde Pío X, como consecuencia última del principio de que a la obligación del coro pertenece también la asistencia a misa (64s; cf. 68ss). Parece que el Derecho canónico nunca ha pretendido imponer una nueva obligación a la misa conventual de difuntos (45s). Durante la Edad Media variaba la práctica. En Klosterneuburg se decía siempre en un altar lateral durante la misa conventual una misa de *Requiem;* por otra parte, se tenía diariamente después de la prima la misa cantada matutina (generalmente *de Beata)* (SCHABES, 59s 64). En cambio, los benedictinos de Santiago, de Lieja, tenían por regla general una sola misa conventual. Sólo en ciertas temporadas se añadía la *missa matutinalis,* que a veces se decía para los difuntos (VOLK, 53, y en los índices s. v. *missa matutinalis).*

[67] Esta norma se encuentra ya en BERNOLDO *(Micrologus* c. 58: PL 151, 1019 B) y en HONORIO AUGUSTOD. *(Gemma an.,* IV, 117: PL 172, 736).

[68] *Missa Rom., Rubr. gen.,* IIIss. Posteriormente, los canonistas exigieron sólo la aplicación de la segunda misa para los difuntos, pero no un formulario determinado, solución que por Benedicto XIV consiguió fuerza la ley (SAWICKI, 52-55 58).

[69] SAWICKI, 86. En los capuchinos, la misa conventual no es más que *missa lecta* (l. c., 71; cf. abajo, nota 72); tampoco la ley eclesiástica exige más de las otras órdenes obligadas al coro (SAWICKI, 86).

ANTAGONISMO ENTRE EL CULTO SOLEMNE Y LA CURA DE ALMAS

265. La misa solemne se celebra hoy día con muchísima menos frecuencia que antes. Varias razones han contribuído a ello. Los cabildos de las colegiatas, cuyo fin principal era el sostenimiento del culto divino solemne, han ido desapareciendo. A los cabildos de los catedrales y a los conventos se presentaron otras tareas de mayor urgencia. Las secularizaciones de los últimos siglos han hecho imposible la vida retirada de casi todas las comunidades de clérigos dedicadas exclusivamente al culto divino, que tanto florecieron durante la Edad Media. El centro de la vida era para ellos la misa solemne.

Por lo demás, estas misas solemnes ya desaparecidas nunca habían tenido carácter de cultos verdaderamente populares, como las misas de estación romanas, porque generalmente se celebraban en el altar del presbiterio, o sea en la parte de la iglesia que no sólo estaba destinada al cabildo, sino que se la separaba de la nave de tal modo que se había convertido en iglesia de los clérigos. Además, ya desde el principio de la Edad Media estaba excluído el pueblo de las iglesias conventuales, porque el convento tenía que evitar el contacto con el mundo lo más perfectamente posible y, por otra parte, no se debía apartar a los fieles de las parroquias [70]. Aquí está la razón de por qué el edificio de las antiguas iglesias conventuales solía tener un presbiterio muy largo y una nave pequeña [71].

¿POR QUÉ EL CULTO SOLEMNE PERDIÓ INTERÉS?

266. En la Edad Moderna volvió la cura de almas al primer plano del interés, y con esto la solicitud por la comunidad cristiana. En las nuevas normas litúrgicas del siglo XVI se advierte incluso cierta prevención contra el culto divino solemne de fines de la Edad Media, porque las obligaciones litúrgicas impedían una labor más intensa en la cura de al-

[70] Varias prohibiciones de *missae publicae* para conventos véanse en SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* II, 41; VI, 46, etc.; sínodo romano de 601 (PL 77, 1312). El primer concilio lateranense (1123), can. 17 (MANSI, XXI, 285), prohibe también a los monjes e. o. *missas publicas cantare.* Cf. BONA, I, 13, 3 (178ss). Por otra parte, el *Breviarium eccl. ord.* distingue ya en el siglo VIII en su ordenación del culto conventual, entre conventos *ubi populus* (léase: *populo) vel feminis licitum est introire* y otros *ubi non ingrediuntur feminae* (SILVA-TAROUCA, 198, lín. 1 10). En el *Sanctus* dice que se inclina y lo canta el clero *cum omni populo* (l. c., 198s).

[71] Hasta cuatro quintas partes del recinto se reservaban a la comunidad del convento (G. DEHIO, *Geschichte der deutschen Kunst,* I, 3.ª ed. [Berlín 1923] 72s).

mas, que ahora se hacía cada vez más necesaria [72]. El espíritu realista y sobrio que a partir del siglo XVIII se fué extendiendo más cada vez, junto con la emancipación progresiva de las masas, ha hecho bajar sensiblemente el gusto por el esplendor principesco con que las ceremonias de la misa solemne rodeaban al celebrante, como a descendiente del papa, soberano temporal [73]. La misa solemne pervive hoy solamente en las grandes fiestas, cuando, enriquecida por los valores de la música sagrada, que, como hija de una cultura más cercana a la nuestra, nos es más familiar, contribuye a dar expresión a nuestros júbilos festivos, viendo nosotros en ella una espléndida demostración de la Iglesia, pletórica de gracia y verdad.

4. *De la misa presbiteral a la misa cantada*

NECESIDAD DE CULTOS MÁS SENCILLOS

267. Cuando en la demarcación de cada obispo comenzaron a existir varias iglesias con clero propio [1], se dió necesariamente, junto a la misa pontifical, en la misma antigüe-

[72] Los grupos de agustinos descalzos que se formaron en el siglo XVI tenían todos en sus estatutos la disposición de que no debían nunca cantar una misa solemne (M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen*, II, 2.ª ed. [Paderborn 1907] 188). En la Compañía de Jesús, en conformidad con la renuncia al coro, se prescindió también de la misa cantada, porque, según la concepción de entonces, esto hubiera implicado no solamente la asistencia a ella de toda la comunidad, sino también la ejecución del canto; *Constitutiones S. I.* [terminadas esencialmente en 1550] VI, 3, 4 (*Institutum S. I.*, II [Florencia 1893] 99s): *non utentur nostri choro ad horas canonicas vel missas et alia officia decantanda.* Posteriormente se admitieron varias excepciones respecto a la misa (l. c., II, 527 533 539). Los capuchinos conservaron el coro, pero renunciaron a la misa conventual cantada substituyéndola por la *missa lecta*, además de la cual no se permitían en los primeros tiempos misas privadas de los sacerdotes, con excepción de algunas fiestas (*Caeremoniale Romano-Seraphicum ad usum O. F. M. Cap.* [Roma 1944] p. 327ss; CUTHBERT WIDLÖCHER, *Die Kapuziner* [Munich 1931] 58). Tal renuncia a las formas del culto divino de la Edad Media en beneficio del trabajo apostólico parece que tuvo sus primeros principios en una época bastante anterior. Cf. S. A. VAN DIJK, O. F. M., *Historical Liturgy and liturgical History*: «Dominican Studies», 2 (1949) 161-182, especialmente 168ss 180ss. Van Dijk interpreta la predilección de los mendicantes por la misa privada y la simplificación del canto de los salmos por aquel *abbreviare* que les parecía necesario para poder predicar y estudiar.

[73] Parece que éste fué el caso también en otros países. Cf. un testimonio de Inglaterra en JL 14 (1938) 523.

[1] Según EUSEBIO (*Hist. eccl.*, VI, 43), hubo en Roma bajo el papa San Cornelio († 253) 46 presbíteros (además de siete diáconos, siete subdiáconos, 42 acólitos y 52 otros clérigos menores); según OP-

dad cristiana la misa presbiteral[2]. Hemos de considerarla como un segundo tipo de celebración eucarística que ha sobrevivido hasta el día de hoy en la forma de la misa cantada. Carecemos casi en absoluto de noticias más concretas sobre este tipo, aunque ya entonces debió de haber sido mucho más frecuente que la solemne asamblea litúrgica del culto divino estacional. Precisamente por su frecuencia y su mayor sencillez, no hubo ninguna necesidad de fijar por escrito su desarrollo. Daríamos con sus características esenciales si supusiéramos que, además de la comunidad de fieles, intervenían en ella únicamente el sacerdote y un clérigo.

Este segundo clérigo solía ser un diácono. San Crisóstomo habló una vez de cristianos ricos que, siendo dueños de pueblos enteros, no levantaban en ellos templos; les pide que construyan iglesias y procuren dotarlas de un sacerdote y diácono, para mantener el culto divino y para que los domingos pueda haber misa[3].

El papel del diácono y del lector

268. En Oriente encontramos aun hoy día al lado del sacerdote un diácono. Lo mismo ocurrió en Occidente hasta muy entrada la Edad Media. San Cipriano supone en sus escritos que los presbíteros que visitan a los cristianos encarcelados para celebrar con ellos la Eucaristía van acompañados siempre de diáconos[4]. También en la correspondencia de San Gregorio Magno se trata a menudo de la conveniencia de que se ordenen presbíteros y diáconos para las

---

TATO (*Contra Parmen.*, II, 4: CSEL 26, 39), existían en la época de las persecuciones diocleçianas más de 40 basílicas. Entre ellas hubo en los siglos V y VI 25 iglesias titulares, que como tales tenían su culto ordinario; véase DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 164s. A partir del siglo V aparecen en los sínodos las firmas de los presbíteros romanos con la indicación de su iglesia titular. Cf. MABILLON, *In ordinem Rom.*, c. 3: PL 78, 858s; BATIFFOL, *Leçons*, 34. Además, el número de los pobres socorridos por la comunidad cristiana, que, según Eusebio (l. c.), ascendía a 1.500, demuestra que la división del culto era ya entonces una necesidad. Cf., sin embargo, V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV* (Roma 1947) 279-406.

[2] De que los presbíteros efectivamente celebrasen cultos eucarísticos hay pocos testimonios (SAN CIPRIANO, *Ep.* 5, 2; cf. 15, 1: CSEL 3, 479 514; SAN ATANASIO, *Apol. c. Arianos*, c. 85: PG 25, 400 C). Cf., sin embargo, también SAN IGNACIO, *Ad Smyrn.*, 8, 1.

[3] SAN CRISÓSTOMO, *In Acta ap.*, hom. 18, 4s; PG 60, 147s. Entre los sirios sostuvo la absoluta necesidad del diácono para la celebración eucarística ISCHOJABH I († 596), *Canones ad Iacobum*, c. 3 (HANSSENS, II, 465).

[4] SAN CIPRIANO, *Ep.* 5, 2: CSEL 3, 479; cf. *Ep.* 34, 1 (l. c., 568). Cf. también las palabras que, según SAN AMBROSIO (*De off.*, I, 41: PL 16, 84), dijo San Laurencio a San Sixto: *Quo, sacerdos sancte, sine diacono properas?*

iglesias que no tengan obispo[5]. Pronto, sin embargo, clérigos de grados inferiores reemplazaron al diácono[6]. Esto se veía en Roma como lo más natural, puesto que su ministerio resaltaba apenas aun en las misas episcopales, ya que su oficio característico de rezar alternando con el pueblo no se estilaba gran cosa y, por otra parte, el celebrante mismo pronunciaba las pocas invitaciones principales al pueblo para la oración y el ósculo de paz. A esto se añadió en la misma ciudad de Roma, como también en otras, la limitación del número de los diáconos a siete, siguiendo fielmente el ejemplo de la Sagrada Escritura (Act 6,3). Así parece que aun en las iglesias titulares servía, por regla general, un lector al altar[7], y más tarde un acólito[8], que recitaba o cantaba una de las lecciones, mientras el sacerdote se reservaba el evangelio por su mayor dignidad[9]. El acólito ayudaba también al sacerdote a recibir las ofrendas durante su entrega procesional, disponiéndolas para el sacrificio; más tarde partía el pan consagrado junto con el sacerdote y distribuía con él la comunión.

Los cortes en la misa presbiteral

Las líneas generales del acto litúrgico son las mismas que en la misa del obispo; el sacerdote reza íntegramente los textos del sacramentario, pero se suprimen los cantos de la escolanía, cuya actuación quedó reservada a la misa ponti-

[5] San Gregorio Magno, *Ep.*, I, 15 78; II, 43; IV, 41, etc. Remigio de Auxerre (*Expositio:* PL 101, 1247 D) se apropia todavía la palabra de San Isidoro (*De eccl. off.*, II, 8, 3: PL 83, 789): *presbyter sine diacono nomen habet, officium non habet.*

[6] Además del diácono podía haber también otro clérigo. Así, por ejemplo, prueban las inscripciones encontradas en Grottaferrata que en la comunidad rural de allí había un presbítero, un diácono, un lector (que al mismo tiempo hacía de exorcista) y un exorcista; véase J. P. Kirsch, «Röm. Quartalschrift» 30 (1922) 99; Brinktrine, *Die hl. Messe*, 43, nota 1.

[7] Epitafios de lectores de los siglos IV y V, con indicaciones sobre su colocación (donde aparecen las iglesias titulares de San Eusebio, Santas Fasciola, Pudentiana y Velabrum), véanse en E. Diel, *Lateinische altchristliche Inschriften*, 2.ª ed. (*Kleine Texte*, 26-28) (Bonn 1913) p. 8s. En el campo se mantuvo el oficio del lector por más tiempo; véase el sínodo de Vaison (529), can. 1 (Mansi, VIII. 726). Cf. W. Croce, *Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung* (ZkTh 1948, 257-314) 269s 282.

[8] Al contrario de los diáconos, subdiáconos, notarios y defensores, los acólitos, lo mismo que los lectores, estaban al servicio de una iglesia titular determinada, convirtiéndose en tiempo de San Gregorio Magno en verdaderos «auxiliares» (B. Fischer, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen* [ZkTh 1938, 37-75] 64). Cf. Diehl, p. 10s: acólitos de Vestina, Clemente, Capua.

[9] En el *Ordo* de S. Amand (Duchesne, *Origines*, 497), vemos que en la primera misa que celebra el misacantano en su iglesia titular (con el privilegio de tener su asiento al lado del altar y cantar el *Gloria*), él mismo (*paranimfus presbyter*) canta el evangelio.

fical, es decir, se suprimieron además del introito, que por no haber entrada solemne no tenía objeto, el ofertorio y la comunión [10], lo cual significa que en la misa presbiteral sobrevivió durante algún tiempo el rito primitivo, como ocurre hoy día en la misa del Sábado Santo. En caso de necesidad, cuando no se disponía de otro ayudante, el acólito tenía que cantar también los salmos y cantos entre las lecciones, a las que respondía el pueblo, haciendo de este modo de salmista [11]. Contestar al sacerdote cuando invitaba a la oración fué siempre oficio de la comunidad entera, así como cantar los cánticos del ordinario, de los cuales hasta el siglo VI no existía más que el *Sanctus*.

LA MISA PROPIA DE LOS CONVENTOS

269. Este modo de celebrar la misa se ajustaba perfectamente a las condiciones de los conventos monacales de principios de la Edad Media, en los que la mayor parte de los monjes eran legos. Efectivamente, las ramas más conservadoras de la orden de San Benito del siglo XI permiten reconocer aun hoy día en su misa conventual la antigua misa presbiteral. La liturgia de los cartujos ignora, por ejemplo, el oficio del subdiácono; únicamente el diácono asiste al celebrante. Para leer la epístola se levanta en el coro un monje designado para este ministerio y se acerca al altar [12]. Una costumbre semejante existía, y existe en parte aún hoy día, en los cistercienses, por lo menos en el rito ferial de sus misas conventuales [13] y tal vez también en otras ocasiones [14].

---

[10] Así también MABILLON, *In ordinem Rom.*, c. 4: PL 78, 866; EISENHOFER, II, 9. En el siglo IX, en los antifonarios no estaban aún previstos cantos para las misas de difuntos; cf. más adelante 278 [48]. El que éstos podían faltar también en otras ocasiones, lo demuestra todavía en el siglo XI el *Ordo* para enfermos del pontifical de Narbona (MARTENE, 1, 7, XIII [I, 892]); contiene la antemisa y la parte de la comunión, pero sin cantos.

[11] Pero a lo menos se encuentra un vestigio en JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 32 C; de los dos acólitos necesarios para la misa solemne se dice: *unus qui cantet graduale et deferat candelabrum, alter qui «Alleluia» et ferat thuribulum.* Costumbres semejantes existían en Ruán todavía en el año 1651 (PL 147, 73 D).

[12] A. DEGAND, *Chartreux (Liturgie des):* DACL 3, 1047.

[13] Cf. el capítulo «Die Konventmesse cum unico ministro» en SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» (1927) 298-303; cf. *Liber usuum,* c. 53: PL 166, 1423 C: (el subdiácono después de la epístola) *eat in chorum cantare cum aliis, si necesse fuerit.* Cf. SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» (1926) 361. Algo semejante se permite también en el *Ordinarium O. P.* de 1256 a ambos ministros, *maxime in parvis conventibus* (GUERRINI, 237). En los días festivos había además del diácono y subdiácono, según el rito cisterciense, un *subminister* para determinados servicios, que se acercaba al altar cuando hacía falta (R. TRILHE, *Cîteaux:* DACL 3, 1792).

[14] Cf. JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 33, donde se dice igualmente: *Subdiaconus vero, excepto tempore ministrationis suae, in choro maneat.* Con todo, interviene ya más veces.

La misa en el campo

270. En las iglesias rurales y capillas que los grandes señores tenían en sus fincas, tal modo de celebrar la misa era el único posible. Pero no hay más que vestigios muy borrosos en las fuentes antiguas de que efectivamente se celebraba en el campo la misa de esta manera y que en ella ayudaba un clérigo; vestigios borrosos, pero al fin vestigios. La *Admonitio synodalis* [15], que data del siglo IX, exige que *omnis presbyter clericum habeat vel scholarem, qui epistolam vel lectionem legat et ei ad missam respondeat, et cum quo psalmos cantet* [16]. Es evidente que este canon se refiere en primer lugar al oficio divino parroquial y, por lo tanto, a la misa cantada. La palabra *respondeat* parece indicar que el pueblo ya no contestaba al celebrante en la misa [17].

Un sínodo de Maguncia del año 1310 trata expresamente del culto divino en las parroquias rurales, censurando el abuso de que el sacerdote por falta de clérigos celebrase la misa *sine ministri suffragio*, y ordena que no se celebre misa, ni siquiera en el campo, sin la ayuda por lo menos de una persona digna de confianza que sepa leer y cantar [18]. Aunque para estos casos de necesidad se declaraba suficiente la intervención de un seglar instruído, el misal actual pone como norma que en la misa cantada sin diácono y subdiácono algún lector con el sobrepelliz puesto lea la epístola [19].

De esta manera la misa cantada, tal cual la encontramos como forma predominante del culto divino parroquial, es la continuación vigorosa de la misa presbiteral antigua.

---

[15] Llamada también *Homilia Leonis (IV)* († 855). Acerca de su influencia y lugar donde se halló, cf. P. Browe: ZkTh 56 (1932) 389, nota 60; cf. H. Leclercq: DACL 6, 576-579.

[16] PL 132, 456 B; cf. PL 96, 1376 C. Una prescripción semejante se atribuye al concilio de Nantes (s. IX) (Mansi, XVIII, 173s).

[17] Esta prescripción de la *Admonitio* señala también la manera como se formaba la mayor parte del clero durante la Edad Media. Expresamente se refiere a esto el concilio de Vaison (529), can. 1 (Mansi, VIII, 726s), mandando que el párroco mantenga *iuniores lectores* y los instruya. Para la época posterior cf. R. Stachnik, *Die Bildung des Klerus im Frankenreiche* (Paderborn 1926) especialmente p. 56s.

[18] Mansi, XXV, 312. Una disposición semejante del sínodo de Colonia del mismo año dice en su canon 17 (Mansi XXV, 23): Solamente pueden emplearse *litterati qui in defectu respondentis ad altare cum camisiis lineis assistant.*

[19] *Ritus serv.*, VI, 8. R. Saponaro, *Estne munus in missa privata ministrandi clericorum proprium?*: «Periodica de re morali canonica, liturgica», 28 (1939) 369-384. En la p. 380s enumera varios sínodos del final del siglo XVI, que piden aun para la misa privada, con más o menos insistencia, un clérigo como ayudante.

NATURAL TENDENCIA A IMITAR LA MISA SOLEMNE

271. Tampoco en ella dejó de sentirse el afán de imitar lo más posible la misa del obispo. Puesto que los sacramentarios, destinados en primer lugar a las misas pontificales, determinaban también el culto divino de las iglesias titulares, en la misa presbiteral debió de encontrarse ya en la antigüedad cristiana el rito inicial de los kiries y la oración antes de las lecciones. Además, pronto abogaron también por la inclusión de los cantos antifonales [20], que eran tan sólo rezados en voz baja por el sacerdote, ya que el cantarlos, si no lo hacía el celebrante mismo [21], resultaba imposible en la mayor parte de los casos [22], y sigue aún hay imposible [23].

Esta misa presbiteral debió de seguir durante toda la Edad Media la evolución de la liturgia de la misa solemne por lo que se refiere a la sucesiva inclusión en el texto del *Gloria, Credo, Agnus Dei,* las oraciones que durante el ofertorio y la comunión se rezan en voz baja, incensaciones y, finalmente, las ceremonias del ósculo de paz. No podía ser de otra manera, ordenando como ordenaba la ley general que en lo que se refería a la celebración de la misa siguieran todas las iglesias a la catedral o iglesia metropolitana [24].

---

[20] Cf. arriba 144.

[21] Debió de existir la costumbre de cantar el sacerdote estas piezas en el altar. WAGNER (*Einführung,* I, 194, nota 1) habla de «numerosos manuscritos» que, al lado de las oraciones sacerdotales, contienen también los cantos con sus melodías. Efectivamente, ejemplos de esta clase de los siglos XI-XIII se hallan registrados en EBNER, 134 268 270 278; KÖCK, 3. Notas sobre sitios fuera de Italia donde se han encontrado estos sacramentarios, en EBNER, 361s. Un ejemplo en que solamente la misa de desposorios contiene neumas, l. c., 48.

[22] Hacia fines de la Edad Media hubo caso en que todos los domingos se cantaba la misma misa votiva, que los cantores sabían ya de memoria. El sínodo de Maguncia del año 1549 (c. 61; HARTZHEIM, VI, 579) no quiso inquietar a aquellos *qui peculiaria singularum dominicarum officia propter cantorum paucitatem observare non valentes, officia de Trinitate et de Spiritu Sancto aut, quod decentissimum erat, de resurrectione Domini diebus dominicis servaverint.* Cf. FRANZ, 151. Aun hoy, por semejantes motivos se puede encontrar en parroquias rurales que no quieren renunciar en los días laborables a la misa cantada la misa de *Requiem* diaria, que, además, tiene la ventaja de que no hace falta cantar ni *Gloria* ni *Credo.*

[23] Ya que decretos modernos de la Sagrada Congregación de Ritos exigen expresamente que en la misa cantada siempre se canten todos los textos prescritos por el coro, se insinúa últimamente como solución el que las melodías gregorianas puedan substituirse por la recitación salmódica o sencilla; así, p. ej., *St.-Pöltener Diözesanblatt* (1944) 37.

[24] Cf. arriba 131 [33].

LAS IGLESIAS PARROQUIALES IMITAN EL CULTO SOLEMNE CATEDRALICIO

Existen también testimonios de que las iglesias parroquiales imitaban el culto de las metropolitanas en lo que se relacionaba con el oficio divino. Sobre todo, a fines de la Edad Media, el culto divino de las grandes parroquias se parecía mucho al culto de las colegiatas. El canto común por los clérigos iba unido a la celebración repetida de las misas públicas [25]. En ellas se distinguía un *summum officium* diario, punto culminante, lo mismo que la misa mayor en las colegiatas, del culto divino matutino, que admitía diversos grados de solemnidad. Al empezarlo se formaba una procesión, en que los clérigos llevaban las reliquias de los santos [26]. La introducción de la música polifónica en el culto divino de las parroquias es el último anillo en la cadena de esta evolución.

---

[25] La recitación pública de las horas canónicas fué inculcada como deber del clero parroquial, p. ej., en el sínodo de Tréveris (1238), can. 30 (HARTZHEIM, III, 560): *in parochialibus ecclesiis pulsentur (et cantentur) horae canonicae* (las palabras entre paréntesis son dudosas). Una disposición dada en 1245 en Ruán pide *quod quilibet sacerdos in parochia sua seu capellanus in capella sua dicat matutinas de nocte et omnes horas horis competentibus, vid. Primam mane, post Tertiam missam, et post Sextam et Nonam, et pulset horis debitis ad quamlibet horam* (A. ROSKOVÁNY, *Coelibatus et Breviarium,* V [Budapest 1861] 62). Cuando el párroco que vivía solo no podía cantar las horas a su tiempo, debía procurar que lo hiciese un escolar *(Decretales Gregor.,* III, 41, 1 [FRIEDBERG, II, 635]). Algo semejante insinúa ya el *Capitulare* de 801 (MGH, c. 1, 238): «Los párrocos deben instruir a sus escolares lo suficiente para que sepan cantar en su lugar, cuando haga falta, la tercia, sexta, nona y vísperas». Algo semejante escribe ALCUINO en una carta a Arno en el año 799 (MGH, *Ep. Karol. Aevi.* II, 278) y REGINO, *De synod. causis,* I, 208: PL 132, 229. Más vestigios, en parte aún más antiguos, véanse en H. LECLERCQ, *Gallicane (Liturgie),* XIV; *Paroisses rurales:* DACL 6, 561s; cf. e. o. el sínodo de Tarragona (516), can. 7 (MANSI, VIII, 542 D). Los domingos pertenecían los maitines, laudes y vísperas en muchos sitios, hasta el siglo XVIII, al culto parroquial, véase E. HEGEL, *Liturgie und Seelsorge in der Zeit der Aufklärung:* «Theologie und Glaube» (1934) 105.

[26] GREVING, *Johann Ecks Pfarrbuch,* 78ss; GÖTZ, *Das Pfarrbuch des Stephan May,* 27, donde se remite a otros datos. Con la palabra *summum officium* (GREVING, 79; GÖTZ, 27) se designa solamente el culto principal del día. Cf. también *summa missa* en el *Liber ordinarius* de Essen (ARENS, 1ss 136). En Lituania se llama la misa mayor «summa».

5. *De la celebración eucarística en las casas particulares a la misa cantada*

272. Por mucho que se estimase en los primeros siglos de la Iglesia el principio de la Eucaristía única, o sea que no se debía celebrar más que para la comunidad, con todo, en los tiempos en que «partían el pan en sus casas» (Act 2,46), no es inadmisible el caso en que sólo algunas personas, familiares de la casa, se reunieran alrededor de la mesa sagrada. Tal celebración de la Eucaristía en casas particulares de los primeros tiempos hemos de considerarla como los gérmenes de la celebración posterior en un ambiente más íntimo, y, por lo tanto, de la misa privada.

MISAS EN CASAS PARTICULARES; PROHIBICIONES

Prescindiendo de algunos textos de la *Didajé*, que han sido interpretados a veces en el sentido indicado [1], los escritos apócrifos de los Hechos de los Apóstoles del siglo II, que, con todas sus adiciones heréticas y vulgares, en el fondo testimonian las costumbres religiosas vigentes en aquel siglo, nos ofrecen una serie de ejemplos en que se presenta al Apóstol «partiendo el pan» y dando gracias sobre el «pan y el vino» en presencia de unos pocos fieles [2]. Tertuliano alude a un acto celebrado en el tiempo de persecución y al que asisten únicamente tres personas [3]. San Cipriano no sólo habla de la celebración matinal de la Eucaristía con la comunidad, sino también de otra por la tarde en una pequeña reunión [4]. San Basilio refiere algunos casos de sacerdotes

---

[1] Cf. arriba 9 [29].

[2] Véanse las citas en QUASTEN, *Mon.*, 339-345.

[3] TERTULIANO, *De fuga*, c. 14: PL 2, 142 A. Más noticias sobre la misa en tiempos de persecución, cuando los cristianos celebraban los misterios *qualiter poterant et ubi poterant* (VÍCTOR DE VITA, *Historia persec. Afric.*, I, 18: CSEL 7, 9), las ha recogido MARTENE (1, 3, 5 [I, 299ss]).

[4] SAN CIPRIANO (*Ep.* 63, 16: CSEL 3, 714): *cum coenamus ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus.* Para la explicación de esta cita cf. ZIMMERMANN, *Die Abendmesse*, 58-62; E. DEKKERS, *L'Eglise ancienne a-t-elle connu la Messe du soir?* («Miscellanea Mohlberg», I, 231-257) 246-49. A estas celebraciones en un pequeño círculo se referiría la observación de SAN CIPRIANO (*Ep.* 57, 3: CSEL 3, 652) sobre la misa diaria: *sacerdotes, qui sacrificia Dei cotidie celebramus.* De la celebración de la misa en las cárceles, atestiguada por él, ya se habló más arriba (268 con la nota 4). Cf. también SAN AGUSTÍN, *Breviculum coll.*, III, 17, 33: PL 43, 644.

que, por haber cometido faltas notorias, sólo podían ejercer sus funciones sacerdotales en casas particulares [5]. San Gregorio Nacianceno menciona una vez la celebración eucarística en casa de su hermana [6]. Sin embargo, en el siglo IV, el sínodo oriental de Laodicea prohibió como norma general la celebración eucarística en casas particulares [7]. Otros sínodos se contentaron con exigir un permiso especial del obispo, principalmente en los territorios dependientes de Bizancio, para tiempos posteriores [8], en los que durante los siglos IX y X cada familia adinerada tenía su capilla doméstica con el fin principal de celebrar misas en sufragio de sus difuntos [9]. Ya antes, el segundo sínodo de Cartago (390) se había contentado con exigir un simple permiso del obispo [10]. Con esta práctica concuerda lo que refiere San Agustín de que uno de sus sacerdotes fué llamado a la finca de un antiguo oficial romano, Hesperio, donde los esclavos y el ganado sufrían vejaciones del demonio. Ofreció allí el sacrificio del cuerpo de Cristo y cesaron las vejaciones [11].

ORATORIOS; ANTIGUA COSTUMBRE ROMANA

273. Ni se desconoció en Roma este tipo de misa en casas particulares. Desde el siglo III encontramos allí oratorios privados en diversos sitios, dedicados al culto de ciertos már-

---

Aquí pertenece también la misa de Luciano de Antioquía († 312), que en la cárcel, echado en el suelo con los σύμβολα τῆς ἱερουργίας sobre el pecho, dijo las oraciones acostumbradas; véase FILOSTORGIO, *Vita*, ed. BIDEZ, c. 14 (GCS, *Philostorgius*, 196; cf. l. c., 25).

[5] SAN BASILIO, *Ep.* 199: PG 32, 716.

[6] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 8 (*al.* 11), 18: PG 35, 809. En cambio, difícilmente se trata de una celebración eucarística en lo que narra San Gregorio de su padre enfermo (*Or.* 18, 29: PG 35, 1020s; cf. l. c., 983-986).

[7] Can. 58 (MANSI, II, 574): Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς οἴκοις προσφορὰς γίνεσθαι παρὰ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων. Una prohibición semejante dió el sínodo de Seleucia-Ctesifonte (410), can. 13 (O. BRAUN, *Das Buch der Synhados* [Stuttgart 1900] 21): «No se debe ofrecer la Eucaristía en las casas». BAUMSTARK (*Vom geschichtlichen Werden*, 8) relaciona estas prohibiciones con la terminación de la época de las persecuciones. También Nestorio, como patriarca de Constantinopla (428-431), censuró a un sacerdote, Felipe, por haber celebrado la misa en casa; luego tuvo que oír de su clero que esto no era costumbre general en aquella región (HARDOUIN, I, 1322).

[8] Sínodo de Trullo (692), can. 31 (MANSI, XI, 956).

[9] Según una disposición del emperador León *el Filósofo* (886-911), que declara lícita la misa en las casas (PG 107, 432). Cf. HANSSENS, II, 16-19.

[10] Can. 9 (MANSI, III, 695).

[11] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 8: CSEL 40, II, p. 602. Conforme se desprende de este sitio, no hubo aún entonces iglesia en aquel lugar.

tires[12]. No extraña fuera un oratorio de esta clase en el que San Ambrosio, invitado por una dama romana, celebrara una vez misa[13]. Refieren de Melania la Menor que, a imitación de las costumbres romanas, hacía celebrar a su capellán Geroncio diariamente la Eucaristía en su residencia conventual en la falda del monte Olivete[14]. También San Paulino de Nola celebró la misa en el cuarto donde murió, juntamente con los obispos que le habían venido a visitar[15]. San Gregorio Magno rogó al obispo de Siracusa permitiese que en casa de un tal Venancio se celebrara la misa[16].

MISA EN LOS CASTILLOS; OBLIGACIÓN DE ASISTIR A LA PARROQUIA

274. En territorio carolingio y generalmente en los países nórdicos, donde los castillos de los señores estaban muy aislados en el campo, la capilla doméstica y la misa celebrada por el capellán del castillo era norma corriente. Frente a los múltiples abusos, que apenas podían evitarse[17], se hacía difícil encontrar una legislación satisfactoria. Mientras al principio se insistía en el deber de acudir, al menos en las solemnidades mayores, a las iglesias catedrales o parroquiales[18], pronto se llegó a urgir esta obligación únicamente en el día de Pascua de Resurrección[19]. La reforma carolingia intentó prohibir toda clase de funciones religiosas en el recinto de casas particulares, poniendo otra vez en vigor el canon de Laodicea; pronto tuvo que volver a una práctica más tolerante[20]. Una capitular de Haito de Basi-

---

[12] J. P. KIRSCH, *I santuari domestici di martiri*: «Rendiconti della Accademia Romana di Archeologia», 2 (1924) 27-43; cf. JL 5 (1925) 246. H. GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste* (Friburgo 1901) 168-170.

[13] PAULINO, *Vita Ambrosii*, c. 10: PL 14, 30: *cum trans Tiberim apud clarissimam quamdam invitatus sacrificium offerret.*

[14] En R. RAABE, *Petrus, der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jh.* (Leipzig 1895) 36. Otra cosa diferente es la celebración eucarística que Melania procuró se tuviera para toda la comunidad los viernes, domingos y días festivos (*Vida de Santa Melania*, c. 48; M. CARD. RAMPOLLA, *Santa Melania giuniore* [Rom 1905] 27 68).

[15] Cf. arriba 260.

[16] SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* 6, 43s: PL 77, 831s.

[17] El arzobispo AGOBARDO DE LYÓN († 840) (*De privil. et iure sacerd.*, c 11: PL 104, 138) se queja de que no hay rico que no tenga su capellán, que le ha de servir unas veces de camarero y otras de mozo de espuela.

[18] Sínodo de Agde (506), can. 21 (MANSI, VIII, 328).

[19] Sínodo IV de Orleáns (541), can. 3 (MANSI, IX, 113s). Más testimonios para el abandono paulatino de esta prescripción en BROWE, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, 48. El misal de Bobbio (MURATORI, II, 916) contiene un formulario: *missa in domo cuiuslibet.*

[20] Ejemplos en BROWE, *Die Pflichtkommunion*, 47s. El sínodo de Pavía (850), can. 18 (MANSI, XIV 936s), pide solamente que los sacer-

lea (807-823) permite a los enfermos hacer celebrar la Eucaristía en sus casas [21]. Al cabo de múltiples titubeos de la legislación medieval, el concilio de Trento prohibió al fin la celebración en casas particulares [22].

Legitimidad del sacrificio particular

275. Hemos de distinguir claramente entre la celebración en casas particulares, fincas y mausoleos, a la que siempre asistía cierto número de personas, siquiera escaso, y la misa privada en sentido estricto. Aplicamos este término a la misa que se celebraba sin preocuparse de la asistencia de los fieles, sea que tuviera el sacerdote acompañamiento de un acólito, sea que faltara aun éste, como acontecía en la llamada *missa solitaria*. A esta misa privada, en contraposición a la misa conventual o parroquial, se refieren generalmente los escritores de la Edad Media cuando hablan de *missae privatae* o *speciales* o *peculiares* [23].

No es que tal modo de celebrar el sacrificio eucarístico entrañe repugnancia alguna esencial en sí. Prescindiendo de casos semejantes en los cultos paganos, el primer sacrificio de que hace mención la Sagrada Escritura es un sacrificio particular, el de Caín y Abel, que ofrecieron cada uno por su lado. Más tarde, en el culto levítico se concedía que, en ausencia del que lo había encargado se ofreciese el sacrificio

---

dotes sean examinados por el obispo y alaba el culto ordinario en las casas.

[21] MGH, c. 1, 364, n. 14. En Inglaterra este permiso fué incluído, hacia fines del primer milenio, en las colecciones de cánones; p. ej., aquella del rey Edgardo (967), can. 30 (HARDOUIN, VI, 662 B); en otros sitios se restringió a los obispos y abades. Sin embargo, algunos autores del siglo XVI defendieron su licitud general en caso de enfermedad (P. BROWE, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter:* ZkTh [1936] 26-30). Cf. l. c., 27, la observación de que libros litúrgicos, como el Gelasiano antiguo (III, 69), tienen una misa especial *super infirmum in domo*. Este formulario se encuentra en el sacramentario de Moissac (s. XI) (MARTENE, 1, 7 XI [I, 879, s]), que también contiene textos para los cantos del propio y las lecciones, así como un *Hanc igitur* especial: *Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui ill. in hac domo consistentis.*

[22] Sess. XXII., *Decretum de observ. et evit. in celebr. missae.* El resultado final de la evolución posterior lo tenemos hoy en los cánones 1188-1196 del *Cod. Iur. Can.*, que restringen mucho el culto en capillas privadas, pero lo favorecen en capillas semipúblicas de institutos y en capillas públicas.

[23] SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, 246. Acerca de la definición de la *missa privata* que resultó de la controversia con los reformadores, cf. BENEDICTO XIV, *De s. sacrificio missae*, III, 22, 7 (SCHNEIDER, 257 f). Lo que EISENHOFER (II, 10) considera como esencia de la misa privada, o sea la ausencia de ministros y cantores y que además las oraciones no se canten, son más bien consecuencias secundarias que resultan de su carácter privado.

por el solo sacerdote [24]. ¿Por qué no habían de ser posibles también en la Nueva Alianza ambos tipos de sacrificio, tanto más que desde el primer momento tuvo conciencia la comunidad cristiana de que en la Eucaristía encontraban su plenitud todos los sacrificios del pasado [25], incluso aquellos que el particular solía ofrecer o pedir que se ofreciesen por el sacerdote? La celebración eucarística no se limitaba en la Nueva Alianza únicamente al culto divino de la comunidad redimida, sino que abarcaba también el sacrificio impetratorio o expiatorio, ofrecido por intenciones particulares [26]. El concilio de Trento declaró expresamente el carácter propiciatorio del sacrificio de la misa [27].

La misa entre semana

Al tenerse al principio las funciones religiosas públicas, para las cuales había de reunirse la comunidad, solamente los domingos y días de fiesta, muy poco frecuentes entonces, era natural que algún día entre semana el obispo o sacerdote celebrase privadamente y en nombre propio, por intenciones personales. Era igual que celebrase en casa o lo hiciese a ruegos de particulares en otro sitio.

276. Testimonios de tales cultos existen por lo menos a partir del siglo VI. San Gregorio Magno cuenta de Casio, obispo de Narni, que tenía la costumbre de ofrecer diariamente el sacrificio eucarístico [28]. Juan el Limosnero (+ 620) dijo una vez al pueblo, poco asiduo a la misa, que podía haber dicho la misa mucho más cómodamente en casa [29].

Aumenta el número de monjes-sacerdotes

En los conventos llevó muy pronto la devoción particular a los monjes sacerdotes a la celebración privada. Mientras San Benito se sentía muy poco inclinado a ver muchos sacerdotes en sus conventos [30], San Gregorio Magno se mos-

---

[24] Tal fué el sacrificio que Judas Macabeo hizo ofrecer en Jerusalén por los caídos (2 Mac 12,43).

[25] Cf. la cita del Mal 1,11, en la *Didajé*, 14, 3.

[26] Cf. la aparición paulatina de denominaciones como *oblatio*, *sacrificium*, etc., más arriba 227. Las relaciones entre las misas votivas y los sacrificios del Antiguo Testamento ofrecidos por intenciones de particulares las expone AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1127. Cf. FRANZ, *Die Messe*, 117s.

[27] Sess. XXII, c. 2, can. 3.

[28] SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.*, IV, 56: PL 77, 421. En *In Ev.*, II hom. 37, 9 (PL 76, 1281 A) San Gregorio observa que Casio, poco antes de su muerte, dijo la misa en su capilla doméstica *(in episcopii oratorio)*. Hay que suponer que ya antes se trataba de esta capilla particular.

[29] LEONCIO, *Vita*, c. 41: PL 73, 375s.

[30] S. BENITO, *Regula*, c. 60.

tró más indulgente en conceder la ordenación sacerdotal a los monjes. Parece que fué el sínodo romano del año 610, bajo la presidencia de Bonifacio IV, que defendió la concesión de las sagradas órdenes a los monjes [31], el que ocasionó un cambio definitivo en la opinión general. Desde entonces creció el número de sacerdotes en los conventos [32].

Aunque no haya sido la causa de este proceso el deseo de poder celebrar personalmente, ha sido, ciertamente, su natural consecuencia [33]. Indicios de tal evolución son, entre otros, la multiplicación de los altares en los conventos. Al principio se repartían por todo el convento [34], cada uno en su propio oratorio. Algo más tarde se reunieron todos, como altares laterales, en la iglesia principal [35]. En el siglo VIII se refiere repetidas veces en las vidas de santos monjes-sacerdotes el caso de la celebración diaria o casi diaria [36]; en el siglo IX ésta es lo ordinario [37].

El deseo de misas votivas

277. La devoción personal del celebrante, lo mismo en los conventos como fuera de ellos, fué una de las causas, pero no la más importante, de la frecuencia cada vez mayor de la misa privada. Una razón mucho más decisiva en este proceso fué el deseo de misas votivas por parte de los fieles, o sea de misas que se decían por sus intenciones particulares *(vota)*, y entre éstas imperó la solicitud por los difuntos [38]. Recordemos que la celebración de la Eucaristía en capillas domésticas se debió, siglos anteriores, en gran parte a la misma causa.

---

[31] MANSI, X, 504s. También en el *Decretum Gratiani,* II, 16, q. 1, c. 25 (FRIEDBERG, I, 767).

[32] Un número mayor de monjes sacerdotes fué la condición previa para la misión en Inglaterra y Germania. Datos estadísticos de los siglos IX y X en BERLIERE, *L'ascèse bénédictine,* 40.

[33] En la vida legendaria del irlandés Brendan († hacia 576) se cuenta de él y sus compañeros que dijeron también la misa entre semana (C. PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae,* I [Oxford 1910] 133).

[34] SAN BEDA *(Hist. gent. Angl.,* IV, 14: PL 95, 195) cuenta que después de desaparecer una epidemia se dijeron misas en acción de gracias en todos los oratorios del convento. Más ejemplos en BONA, I, 14, 1 (191).

[35] San Benito de Aniane erigió en las iglesias construídas por él cuatro altares; la iglesia conventual de Centula, terminada en 798, tenía once. En el plano de la nueva iglesia de San Galo (820) se preveían diecisiete altares (BRAUN, *Der christliche Altar,* I, 372, 389).

[36] BERLIERE *(L'ascèse bénédictine,* 40), nombrando como ejemplos a San Bonifacio, San Ceolfrido y San Wunibaldo.

[37] El abad Angilberto de Centula († 814) dió una disposición según la cual, además de las dos misas conventuales, habían de decirse diariamente treinta misas más en distintos altares (HARIULFI, *Chron. Cent.,* II, 7: PL 174, 1250).

Si es verdad que las misas ofrecidas con estos fines particulares no tenían lugar ya en las casas, sino en las capillas laterales de las iglesias o en oratorios pertenecientes a las iglesias, menudeó con más frecuencia el caso del sacerdote celebrante solo en el altar, o sea que tenemos en esta evolución otro motivo más para la multiplicación cada vez mayor de misas privadas.

LAS PRIMERAS NOTICIAS DE MISAS POR LOS DIFUNTOS

278. La misa de difuntos alcanzó pronto una gran importancia. Referente a misas de difuntos el tercer día después del entierro, tenemos ya un testimonio del año 170 en un libro de los Hechos apócrifos del Asia Menor, llamado *Acta Iohannis* [39]. Se celebró en el mismo mausoleo; y la costumbre de celebrar el aniversario no es de fecha más reciente [40]. La misa del día séptimo y trigésimo aparece en el siglo IV, y en otros sitios se observaba en su lugar el día noveno y cuadragésimo, fechas todas estas que, junto con la costumbre de celebrar en el día del entierro una ceremonia religiosa conmemorativa [41], tienen su origen antiguo en tradiciones precristianas [42], que ahora se reemplazan por la celebración de la Eucaristía. Entre estas costumbres precristianas sobresalía el *refrigerium*, o sea una cena conmemorativa [43] que se tomaba junto al sepulcro, sin que se guardasen fechas especiales. De ella sabemos por ciertos documentos que llegó a celebrarse en los siglos III y IV junto al sitio en que entonces descansaban los restos de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Con todo esta costumbre, contra la que tuvo que proceder la autoridad eclesiástica a causa de los abusos que en ella se cometían, pudo ser substituída por la celebración de la Eucaristía en forma de

---

[38] La expresión *missa votiva* se encuentra ya en el misal de Bobbio (MURATORI, II, 911-914), tomando, a lo que parece, el concepto *vota* en su sentido estricto.

[39] *Acta Iohannis*, c. 85s: «Acta Ap. Apocr.», ed LIPSIUS-BONNET, II, 1, p. 193. Cf. DÖLGER, *Ichthys*, II, 555-569.

[40] La comunidad de Esmirna expresa hacia 155-156 su intención de celebrar un aniversario por San Policarpo (*Martyrium Polycarpi*, 18, 3). TERTULIANO (*De corona mil.*, c. 3: CSEL 70, 158): *oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus.* Cf. *de monogamia*, c. 10. Sin fijar una fecha, también *Didascalia*, VI, 22, 2 (FUNK, I, 376).

[41] SAN CIPRIANO, *Ep.* 1, 2: CSEL 3, 466s.

[42] E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike:* LQF 24 (Münster 1928).

[43] En JL 8 (1928) 347-353, se registran y enjuician una serie de estudios sobre *refrigerium*, cena cultual en conmemoración de los difuntos. Cf. también BOTTE, *Le canon*, 68s: J. QUASTEN, *Vetus superstitio:* «Harvard Theol. Review», 33 (1940) 253-266.

misa votiva [44] sobre el sepulcro de los santos apóstoles y mártires y por una misa de difuntos en el lugar del enterramiento de los parientes.

SERIES DE MISAS; CONVENIOS

De todos modos, hacia fines del siglo VI no era ya nada insólito el que los sacerdotes dijeran misas de difuntos durante una serie de días, sin que nadie asistiese a ellas. Esto se deduce de la narración de San Gregorio Magno en que refiere cómo le había contado el obispo Félix que un sacerdote piadoso de la iglesia de San Juan de *Centumcellae* (Civitavecchia) quería regalar dos panes de los que se solían ofrendar en la misa a un hombre desconocido que en el establecimiento público de baños calientes le había servido ya varias veces; éste le dijo que no le regalase tales panes, sino que dijera misas en su lugar, ya que era un alma en pena; y que este sacerdote con lágrimas cumplía durante una semana diariamente lo que se le había pedido [45]. En el siglo VII empieza la costumbre de comprometerse los miembros de diversas iglesias y conventos a cumplir ciertos sufragios, y entre ellos a decir un número determinado de misas de difuntos cada vez que moría uno de los que se habían comprometido. En el sínodo de Attigny (762) se comprometían los obispos y abades que habían asistido a decir, entre otros sufragios, cien misas por cada uno que de ellos muriera [46]. Un convenio entre los monasterios de San Galo y Reichenau del año 800 determinaba, entre otras cosas, que por cada monje difunto todos los sacerdotes debían decir tres misas en el día en que habían recibido la noticia, a los treinta días otra y, además, al principio de cada mes una misa después de la de réquiem conventual, y que, finalmente, debería celebrarse el 14 de noviembre por toda la comunidad una solemne conmemoración general de todos los difuntos, celebrando cada sacerdote tres misas [47]. De entonces data la costumbre común en la Iglesia de las misas de réquiem [48].

---

[44] En este sentido, J. P. KIRSCH, *Die memoria apostolorum an der Appischen Strasse zu Rom und die liturgische Feier des 29. Juni*: JL 3 (1923) 33-50, especialmente 49s.

[45] SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.*, IV, 55; PL 77, 417; véase ibíd.: PL 77, 421, el caso de la misa por el monje difunto Justo treinta días seguidos. En este caso, pudo haber alguna participación de parte de sus hermanos en religión, mientras que en el primero no hubo ocasión para ello.

[46] A. EBNER, *Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen* (Ratisbona 1890) 52.

[47] MGH, *Libri confraternitatum*, ed. PIPER, 140; también en GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 368s. Para las confraternidades de Reichenau cf. los estudios de K. BEYERLE en *Die Kultur der Abtei Reichenau* (Munich 1925) 291-304 1107-1217.

[48] AMALARIO *(De eccl. off.*, IV, 42; PL 105, 1239 D) habla de sitios en que se dice diariamente una misa por los difuntos. Sólo más tar-

LA MISA VOTIVA

279. Asimismo, en la antigüedad cristiana se tenía ya la costumbre de celebrar misas votivas con otras intenciones particulares y en favor de personas determinadas. Hacia el año 370 habla un escritor romano de diversas misas para peregrinos y naturales [49].

San Agustín lamentaba la triste suerte de las mujeres y doncellas caídas en poder de los bárbaros, porque les faltaría el consuelo del sacrificio eucarístico, al que les sería imposible asistir ni encargar al sacerdote que lo ofreciese por ellas [50]. El Leoniano contiene un número crecido de formularios para misas votivas, entre los que hay uno con el título *post infirmitatem* [51] y varios contra amenazas de malas lenguas [52]. En el Gelasiano primitivo, las misas votivas forman la parte principal del tercer libro de los tres que componen este sa-

---

de se dijo también públicamente tal misa diaria por los difuntos; cf. arriba 264. Por lo que se refiere al rito, éste en aquel tiempo, aun prescindiendo del color, no se diferenciaba tanto de la misa ordinaria como en la actualidad; véase AMALARIO (*De eccl. off.*, III, 44: PL 105, 1161): *Missa pro mortuis in hoc differt a consueta missa, quod sine «Gloria» et «Alleluia» et pacis osculo celebratur*. En la época prefranca seguramente se distinguió por el *Memento* de los difuntos, que en las demás misas faltaba, y tal vez por un *Hanc igitur* especial. Sin embargo, el Leoniano contiene ya oraciones especiales para la misa de difuntos (MURATORI, I, 451-454), y lo mismo el Gelasiano primitivo (III, 92-105) (l. c., I, 752-763). Sin embargo, es propio del carácter de estas misas, destinadas para un pequeño círculo, el que falten cantos en los seis más antiguos antifonarios de los siglos VIII y IX, editados por HESBERT. Tales cantos aparecen por vez primera, empezando con el *Requiem aeternam*, en el antifonario editado por los Maurinos (PL 78, 722-724). El *Comes* de Alcuino contiene lecciones propias para la epístola (ed. WILMART en «Eph. Liturg.» [1937] 163s); para el evangelio e. o. la lista de los perícopas de la capilla palatina de Carlomagno (BEISSEL, *Entstehung der Perikopen*, 141), pero también el *Capitulare* de los evangelios de Roma del año 645 (KLAUSER, p. 45s). Correspondiendo al gran número de misas de difuntos, se crearon en la baja Edad Media también mayor número de formularios; véase una serie de ellos en B. OPFERMANN, *Notizen zur Missa defunctorum in der zweiten Hälfte des Mittelalters*: «Liturg. Zeitschrift», 4 (1931-32) 167-172.

[49] AMBROSIASTER *Comment. in 1 Tim.* 3,12s: PL 17, 471: *Omni enim hebdomada offerendum est, etiam si non cotidie peregrinis, incolis tamen vel bis in hebdomada*. Según BATIFFOL (*Leçons* [1927] p. XXI), que se refiere a este texto obscuro, se trata de misas privadas.

[50] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 111, 8: CSEL 34 655: *nec istae possunt vel ferre oblationes ad altare Dei vel invenire ibi sacerdotem per quem offerant Deo.*

[51] MURATORI, I, 335s 339.

[52] MURATORI, I, 350s 442; cf. arriba, 76. También el Gelasiano primitivo (III, 67) (l. c., I, 734; WILSON, 279s) tiene una misa *contra obloquentes*. Sobre las misas votivas del Leoniano, cf. FRANZ, 119ss.

cramentario [53]. Unas veces se refieren a intenciones particulares: viaje, amenaza, enfermedad, diversas clases de aflicciones, nupcias, esterilidad de la mujer, onomástico, aniversario de la ordenación, aumento de caridad y misas de difuntos; otras, a intenciones generales: mortandad, peste bubónica, sequía, tiempo sereno, paz y guerra, salud del rey, etc.

Entre los misales galicanos sobresale el de Bobbio por el rico contenido de misas votivas, que contienen también lecciones [54].

Los formularios del «Liber sacramentorum»

280. En la época carolingia se observa un verdadero florecimiento de esta clase de misas. Alcuino, no contento con coleccionar un buen número de formularios de misas votivas, sacadas de fuentes antiguas [55], agregándolas como apéndice al sacramentario Gregoriano, compuso otra colección, conocida con el nombre de *Liber sacramentorum* [56]. Contiene por vez primera misas votivas especiales para cada uno de los días de la semana: tres por día. La primera de estas misas desarrolla un tema de la historia de nuestra salvación [57], acomodado a cada día de la semana, asemejándose así al *Proprium de tempore*. La segunda está dedicada generalmente a las grandes intenciones de la ascética cristiana; por ejemplo, el del martes lleva por título *pro tentatione cogitationum*. La tercera, llamada *missa Sancti Augustini*, expresa ideas de arrepentimiento y pide perdón por los pecados [58]. Buen nú-

---

[53] III, 24-106 (Wilson, 245-314). También el Gelasiano más reciente contiene en una parte de sus manuscritos una colección de misas votivas, que coinciden en gran parte con la mencionada; véase la síntesis en De Puniet (*Le sacramentaire Romain de Gellone*, 272-307 314-333) y su comentario (l. c., 95ss = «Eph. Liturg.», 51 [1937] 128-135 278-305; 52 [1938] 8-27, resp. 51 [1937] 270ss). Cf. además G. Manz, *Ein St. Galler Sakramentarfragment*: LQF 31 (Münster 1939) p. 10-39.

[54] Véase el análisis en Franz, 126s.

[55] Muratori, II, 187ss; cf. Franz, 132s.

[56] PL 101, 445-466. Cf. Franz, 136-139, donde se expresan todavía dudas acerca de la autoridad literaria de Alcuino. Al contrario, G. Ellard, *Alcuin and some favored votive masses*: «Theol. Studies», 1 (New York 1940) 37-61.

[57] Domingo, *De Trinitate*; martes, *Ad postulandum angelica suffragia*; miércoles, *De s. Sapientia*; jueves, *De Caritate*; viernes *De s. Cruce*; sábado, *De s. Maria*. Acerca de cambios posteriores y añadiduras cf. Franz, 139-145; Eisenhofer, II, 15-17. Un grupo de seis misas, que manifiestamente están destinadas para los días de entre semana, se halla ya en el sacramentario original de San Gregorio Magno; véase Mohlberg-Baumstark, pp. 69-71; cf. C. Mohlberg, *Il mesale glagolitico de Kiew*: «Atti della Pont. Academia Romana de Archeologia», Memorie II (Roma 1928), 222s 311-315.

[58] Cf. las siete *missae generales* en el sacramentario de S. Thierry (s x) (Martene, 1, 4, X (I, 552-562).

mero de ellas se deben al mismo Alcuino [59]; sin embargo, la mayor parte los toma de misales mozárabes. A partir de esta época, los misales contienen generalmente misas votivas en buen número. En el sacramentario de Fulda se cuentan hasta más de cien [60].

MISAS PARA SÓLO EL CELEBRANTE

En muchos casos, por el tema de la misa se desprende con claridad que el celebrante dice él solo la misa. Ejemplo típico nos lo presenta el formulario de una *missa quam sacerdos pro semetipso debet canere* [61]. Cosa parecida encontramos el año 700 en el misal de Bobbio [62], y esto aparece con regularidad cada vez más constante en todos los misales de influencia galicano-carolingia [63], con algunas variantes a veces [64].

Estos formularios se ocupan exclusivamente de la salvación del alma del celebrante, y de ahí que las oraciones vayan todas en singular: oraciones, prefacio, *Hanc igitur* [65]. Pero aun las misas dichas por otras intenciones presentan ya tales características, que no requieren la asistencia de los fieles. Así, por ejemplo, cuando en los conventos se dice diariamente una misa por el rey [66] o cuando sínodos de los siglos x y xi

---

[59] ELLARD (l. c., 53) da como resultado de su análisis de las fuentes la irreductibilidad de las siguientes: *De gratia S. Spiritus, Pro tentatione cogitationum, De Sapientia, Missa cotidiana sanctorum, Pro inimicis, Pro salute.* La mayor parte de las demás está tomada de misales mozárabes.

[60] RICHTER-SCHÖNFELDER, pp. 202-329.

[61] Que se encuentra en un apéndice del cód. 348 de San Galo (MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum,* pp. 249-252; cf. l. c., LIV XCIX. También en el Gelasiano primitivo se ha intercalado después del III, 37 (WILSON, 254), hacia el año 830, un formulario de esta clase; véase A. WILMART, en «Revue Bénédictine», 50 (1938) 324-328.

[62] MURATORI, II, 905-907.

[63] El texto de la mencionada misa de San Galo, con indicación del lugar de hallazgo y variantes, en MANZ (arriba, nota 53), pp. 32-37; cf. p. 58. Para las demás relaciones histórico-litúrgicas confróntese BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden,* 116.

[64] El sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, pp. 248-257) contiene hasta once formularios de una misa que dice el sacerdote por sí mismo *(missa sacerdotis propria).*

[65] De un formulario de esta clase provienen las fórmulas n. 20 de las oraciones diversas del misal romano: *Pro seipso sacerdote.* Por lo demás, el empleo del singular tampoco es cosa inaudita en misas de origen más antiguo y de carácter público. Así contienen los formularios *In natali episcoporum,* del Leoniano (MURATORI, I, 425ss), repetidas veces frases en singular, que, no obstante, se adaptan perfectamente al carácter del culto público; p. ej.: *Hanc igitur oblationem quam tibi offero ego famulus et sacerdos pro eo quod me... tribuisti sacerdotalem subire famulatum... Qua(m) oblatione(m) totius mecum gratulantis Ecclesiae tu Deus...*

[66] Apéndice de Alcuino (MURATORI, II, 188). Cf. BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich,* 78 150.

obligan a cada sacerdote a decir en poco tiempo diez y hasta treinta misas por el rey o el imperio [67].

Celebración repetida

281. Por esta época, o sea en el siglo IX, empieza a celebrarse la misa con más frecuencia. Hay muchos que no solamente celebran dos o tres veces al día [68], sino que se tiene como ejemplo, que se podía imitar, la noticia de que el papa León III había celebrado al día de siete a nueve veces [69]. La celebración diaria, aunque no era general, la practicaban muchos sacerdotes. En los domingos y días de precepto se ofrecía el sacrificio por el pueblo, lo mismo que aun hoy es obligación de los párrocos; en los días entre semana se aplicaba por las intenciones propias o ajenas, aunque se eligiese el formulario del día [70], obligatorio más tarde [71].

Aumento de altares

Esto significó un aumento considerable de la frecuencia de la misa. La posibilidad de encargar misas a la intención propia iba despertando en los fieles cada vez más el deseo de

---

[67] BIEHL, 78.

[68] Cf. arriba 278.

[69] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 21: PL 114, 943; HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 114: PL 172, 582.

[70] Por lo menos para la misma ciudad de Roma se puede afirmar que en el primer milenio hubo culto público sólo en los días para los que hay asignado un formulario propio en el *Proprium de tempore*, y en los santuarios de mártires, en sus fiestas. En ambos casos era obligatorio tomar para el día el formulario prescrito; todos los demás días quedaban libres para las misas votivas. El que en las misas privadas se usaran casi siempre tales formularios de misas votivas o también de santos a libre elección se ve en que estos formularios fueron los primeros en que se añadieron lecciones y los textos de las partes cantadas; cf. arriba 143 con la nota 5. Así fué durante toda la Edad Media; cf. FRANZ, 149-154. Todavía San Ignacio de Loyola en el año 1544, en los sesenta y cuatro días en que anota en su diario espiritual el formulario de la misa, cuarenta y una veces usa un formulario de misa votiva y veintitrés el del día (*Constituciones S. I.*, I [Roma 1934] 86-130). Hasta para los domingos se asignaban misas votivas, generalmente la de la Santísima Trinidad; cf. la nota 22 del n. 271, que prueba que también se usaba (FRANZ, 149-151). Solamente en el misal de Pío V el domingo quedó libre. Durante bastante tiempo no solamente se discutió si era lícito decir los domingos misas de difuntos, sino también se dijeron. Contra tal costumbre se dirige el Archicantor Juan (SILVA-TAROUCA, 205) y otros (TEODOLFO DE ORLEÁNS, *Capitulaire*, I, c. 45: PL 105, 208; las *Consuetudines* de Farfa, en ALBERS, I, 202).

[71] Sínodo de Würzburgo (1298), can. 3 (HARTZHEIM, IV, 25s). El sínodo de Seligenstadt (1022), can. 10 (l. c., III, 56), sólo ante la preferencia supersticiosa que se daba a algunas misas votivas (Santísima Trinidad, San Miguel) exhorta a usar la misa *de eodem die*, añadiendo además *vel pro salute vivorum vel pro defunctis*. Confróntese FRANZ, 150s.

servirse del sacrificio eucarístico para conseguir de Dios lo que se pedía, y condujo así a una frecuentación más normal de las misas. Esto trajo consigo el multiplicar los altares laterales en los sitios en los que existía un número algo mayor de sacerdotes, como en los conventos y las catedrales. En la antigüedad cristiana las iglesias no tenían sino un solo altar; en el norte de Africa siguió esta costumbre hasta la extinción del cristianismo en el siglo VII [72], y perdura aún hoy día en Oriente, por lo menos en las iglesias de rito bizantino [73]. En Roma en el siglo VI se empezaron a instalar dentro de las iglesias los oratorios, dedicados a los apóstoles y mártires, que antes existían aislados y repartidos por la ciudad. Vemos un número excesivo de altares en las Galias, donde, por ejemplo, el obispo Paladio de Saintes hizo construir en el año 590 trece altares en una sola iglesia [74]. Casos semejantes no son raros en tiempos posteriores. Desde el siglo IX, los altares laterales son la cosa más natural en todas las iglesias un poco grandes [75]. No fué solamente el ansia de misas votivas la que favoreció esta evolución, sino que además se unió la creciente veneración de los santos y sus reliquias, porque se creía que solamente se los podía venerar debidamente si se hacía en un altar dedicado expresamente a ellos. Al mismo resultado de la multiplicación de altares condujo, por otro lado, la prohibición, mantenida a lo menos durante algún tiempo, de decir varias misas sucesivas en el mismo altar, y especialmente la de utilizar los simples sacerdotes el altar en que el mismo día había celebrado el obispo [76].

PROHIBICIONES

282. En la época de los Otones empezaron a notarse las inconveniencias de la celebración demasiado frecuente de la misa. Decretos episcopales y sinodales permiten la celebración triple sólo en un día del año. Otros prohiben, fuera de los casos de necesidad, la binación [77], como, por ejemplo, Alejandro II [78] en el año 1065, y más tarde, y con más empeño,

---

[72] BRAUN, *Der christliche Altar*, I, 373.

[73] BRAUN, I, 382-385. Este altar único está destinado para el culto público. Para la celebración privada de la liturgia en días laborables había algunos oratorios, que estaban más o menos unidos a la iglesia (BONA, I, 14, 3 [196]).

[74] SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* 6, 49: PL 77, 834.

[75] BRAUN, I, 368-373. Cf. arriba la nota 35.

[76] BRAUN, I, 373-377. En esta norma sobrevive un resto del antiguo principio de la celebración eucarística dominical única, aplicado al altar.

[77] K. HOLBÖCK, *Die Bination, Rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Roma 1941). EISENHOFER, II, 23.

[78] *Decretum Gratiani*, III, 1 53 (FRIEDBERG, I, 1308).

Inocencio III en el año 1206 [79]. Con esto se redujo otra vez el número de altares en las iglesias recién construídas [80].

NUEVO AUMENTO DE ALTARES

283. Nuevamente aumentó la frecuencia de las misas privadas en el siglo XIII, que ahora ya no se debe a la repetida celebración diaria, sino más bien a un crecimiento anormal del clero en las ciudades [81], crecimiento que contribuyó no poco a la crisis eclesiástica del siglo XVI. Esto llevó de nuevo consigo la multiplicación del número de altares. No era raro el caso de iglesias que contaban con 35 y hasta con 45 altares laterales. En la iglesia de Nuestra Señora de Danzig y en la catedral de Magdeburgo vemos hasta 48 altares por el año 1500 [82].

PROBLEMAS ARQUITECTÓNICOS

La arquitectura sagrada se esforzó por encontrar una solución satisfactoria al problema de incorporar numerosos altares laterales al edificio de la iglesia. Ya el período románico había creado en Francia la corona de capillas alrededor del presbiterio, sistema adoptado luego también por el gótico en otros países. En otros casos, el gótico solucionó el problema con meter los contrafuertes dentro del recinto de las iglesias, permitiendo con ello en el interior de las iglesias un número mayor de espacios en las naves laterales. En las iglesias del barroco se resuelve mediante la doble teoría de capillas que se abren a ambos lados de la nave central [83]. No llegaron, con todo, a cubrir las necesidades, por ejemplo, en el final de la Edad Media, cuando todos los gremios y las familias ricas de patricios pedían nichos para capillas particulares. La reforma eclesiástica siguiente limitó otra vez el número y frecuencia de las misas votivas privadas y redujo muchos formularios a las actuales *Orationes diversae*. San Carlos Bo-

---

[79] *Decretales Greg.*, III, 41, 3 (FRIEDBERG, II, 636). Cf. HOLBÖCK, 30.

[80] BRAUN, I, 377s.

[81] Cf. arriba 175. Aparecen también exhortaciones a la celebración diaria, que al mismo tiempo se esfuerzan por garantizar una celebración digna. El escrito *De praeparatione ad missam*, atribuído a San Buenaventura, pero que no aparece en los manuscritos hasta el año 1375 (FRANZ, 462), dice del sacerdote que deja la celebración sin razón suficiente: *quantum in ipso est, privat Trinitatem laude et gloria, angelos laetitia, peccatores venia...* (c. 4; Opp. ed. PELTIER, XII [París 1868] 281). Cf. también MATEO DE CRACOVIA († 1410), *Dialogus inter Rationem et Conscientiam*, y ENRIQUE DE HESSE († 1427), *Exhortatio de celebratione missae*. Cf. FRANZ 515-517.

[82] BRAUN, I, 378-382.

[83] BRAUN, I, 378 380.

rromeo quitó todos los altares situados debajo del órgano o delante del púlpito y de las columnatas; ejemplo que siguieron muchas iglesias [84].

BALANCE

284. La curva de la estimación de las misas privadas nos refleja claramente los altos y bajos de su desarrollo histórico y de su problemática. A su favor está el hecho dogmático de que la misa es sacrificio impetratorio y expiatorio y que, por lo tanto, en este sentido puede ser ofrecido también a intención de un particular, según una fórmula muy usada desde principios de la Edad Media: por los vivos y los difuntos [85]. Por otra parte, la idea de la comunidad eucarística contiene tan altos valores, que no se puede consentir se olvide el ideal de la Eucaristía única, que une a todos, tan enaltecido por el santo mártir Ignacio. Vimos cómo en los conventos al principio de la Edad Media y, en parte, aun mucho más tarde no sólo se mantuvo la costumbre del culto divino en común, sino también, dentro del mismo, la comunión en los días señalados, aun de los sacerdotes. La celebración privada, más que fomentada, fué permitida dentro de ciertos límites, y esto durante mucho tiempo [86].

---

[84] BRAUN, I, 383.

[85] Por ejemplo, en SAN ISIDORO, *De eccl. off.*, I, 15: PL 83, 752; la tercera oración de la misa (*Post nomina*, en los misales mozárabes) se reza *pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus*. Esta expresión *pro offerentibus et defunctis* aplicada a la misma misa vuelve en la introducción a la *Missa pro multis* (ed. HANSSENS: «Eph. Liturg.», [1930] 31). En los *Ioca* (preguntas) *episcopi ad sacerdotes*, del siglo IX (en FRANZ, 343), a la primera pregunta: *Pro quid es presbyter ordinatus?*, se pone como respuesta: ... *hostiam offerre Deo omnipotenti pro salute vivorum ac requie defunctorum*. Confróntese l. c. la respuesta a la segunda pregunta. En un pontifical romano-alemán compuesto hacia el año 950, el obispo entrega a los recién ordenados sacerdotes cáliz y patena con las palabras que aun hoy forman parte del rito de la ordenación: *Accipite potestatem offerre sacrificium Deo missamque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini* (HITTORP, 95).

[86] En esto regían normas muy distintas según las órdenes y regiones. En Cluny, los sacerdotes no necesitaban en el siglo XI permiso especial para celebrar diariamente antes de la prima, así como antes y después de la tercia, ni tampoco después de la nona. Como excepción, se permitía la celebración también después del evangelio de la misa conventual (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 724s). Así también, más o menos, BERNARDI, *Ordo Clun.*, I, 71 (HERRGOTT, 263). Entre los cistercienses se permitían las misas privadas en el tiempo dedicado a la lectura y después del ofertorio de la misa conventual (TRILHE, *Citeaux*: DACL 3, 1795; SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» [1927] 338-342). En los silvestrinos, los sacerdotes *incepta Epistola* podían retirarse para la celebración privada, si no se les necesitaba para el canto (P. WEISSENBERGER, *Die ältesten Statuta monastica der Silvestriner*: «Röm. Quartalschrift» [1939] 73). En otras órdenes no se permitía tanto. En los cartujos se consideraba

Por la misma razón, sólo poco a poco y con mucha reserva se llegó a una determinada forma de la misa privada. En el primer período de los siglos VIII y IX se advierte cierta tendencia a exagerar el carácter privado de la misa. Fué entonces cuando se introdujo la *missa solitaria*, desprovista incluso del ayudante. A ella corresponde el uso exclusivo del singular que leemos en ciertos formularios [87]. De no haberse mantenido la venerable tradición de no alterar el esquema fundamental de la misa romana, y sobre todo el canon, nos hubiéramos encontrado indudablemente en el siglo IX, aun en la liturgia romana, con el mismo caso que se dió efectivamente en la galicana [88], que desconocía un formulario fijo aun para el canon; aparte de que casi todas sus oraciones estaban redactadas en un estilo muy personal, usándose en ellas el singular continuamente.

REACCIÓN CONTRA LA «MISSA SOLITARIA»

285. Hay que confesar que nunca se pasaron los estrictos límites. Al contrario, ya en el siglo IX apuntaba en la legislación una tendencia que condenaba severamente el abuso de la *missa solitaria* [89]. ¿Cómo decir *Dominus vobiscum* y *Sursum corda*, si no había nadie presente? [90] Otros, llamando la atención sobre el *Oremus* y el *Orate pro me* o recordando la palabra *circumadstantes*, hacían la observación de que estas fórmulas quedarían sin sentido si nadie, fuera del sacerdote, estuviera presente [91]. Repetidas veces se exigió la presencia de dos personas por lo menos para que fuera verdad el *Dominus*

---

como gran privilegio poder celebrar diariamente; PEDRO DE BLOIS († hacia 1204), *Ep.* 86: PL 207, 264. De Klosterneuburg relatan las fuentes de la baja Edad Media que quien quería celebrar una misa privada durante el verano podía hacerlo antes de la tercia; en invierno, después de la sexta o después del evangelio de la misa conventual. Pero antes tenía que pedir permiso al deán (SCHABES, 65). El sínodo de Ravena (1317), rúb. 12 (MANSI, XXV, 611s), reprueba el decir misas privadas durante la misa cantada *(cum missa celebratur in nota)* y pide que asistan todos los clérigos al coro. Así también el sínodo de Tréveris, del año 1549, can. 9 (HARTZHEIM, VI, 600) y en 1583 el sínodo de Reims, c. 11, 14 (HARDOUIN, X, 1284).

[87] Cf. arriba 280.

[88] Véase, p. ej., el misal de Bobbio (MURATORI, II, 905s, *Missale mixtum:* PL 85, 987ss). En este último caso, sin embargo, está previsto un ayudante para contestar, que también se supone en el primero.

[89] TEODULFO DE ORLEÁNS († 821) *(Capitulare,* I, c. 7: PL 105, 194): *Sacerdos missam solus nequaquam celebret... Esse enim debent qui ei circumstent, quos ille salutet a quibus ei respondeatur.* Así también en la colección de cánones del arzobispo Ruotgero de Tréveris (927), ed. por M. BLASEN, c. 10: «Pastor Bonus» (1941) 67s.

[90] Sínodo de Maguncia (813), can. 43 (MANSI, XIV, 74).

[91] Todas estas citas las ha reunido HANSSENS, *Fungiturne minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus?:* «Eph. Liturg.», 48 (1934) 406-412, especialmente 410ss.

vobiscum[92]. Más en concreto se pidió que hubiera *ministri*[93] y *cooperatores*[94], sin insistir precisamente en su función de ayudantes. Valafrido Estrabón llamaba *missa legitima* a aquella en la cual, además del celebrante, había uno *respondens, offerens atque communicans*[95]; de lo que se desprende que no se atendía tanto a un mínimo de ayudantes, diácono o simple acólito, como a que no faltaran quienes tomasen parte en el sacrificio[96], cumpliendo de este modo con el carácter social que tan marcadamente se expresaba en todas partes de la liturgia de la misa, y que manaba de la misma esencia del sacrificio eucarístico. Las tentativas de defensa de la misa privada aludían también, por cierto, a esta misma idea comunitaria, alegando que el *Dominus vobiscum* no debe necesariamente referirse a personas presentes, sino que podía ser un saludo a la cristiandad entera, una expresión de la unión espiritual entre el sacerdote y todos los cristianos[97].

---

[92] Así un decreto atribuído al papa Sotero (*Decretum Gratiani*, III, 1, 61 [FRIEDBERG, I, 1311]): *nullus presbyterorum missarum sollemnia celebrare praesumat, nisi duobus praesentibus sibique respondentibus ipse tertius habeatur.* Este decreto se encuentra por vez primera en BURCARDO DE WORMS (*Decretum*, III, 74: PL 140, 689), y vuelve desde entonces en todos los canonistas; véanse las citas en HANSSENS, 411, nota 2. Con otras palabras repite su contenido e. o. BERNOLDO DE CONSTANZA (*Micrologus*, c. 2: PL 151, 979), el sínodo de Ratisbona de 1512 (HARTZHEIM, VI, 94) y todavía la comisión tridentina de los *abusus missae* (cf. arriba 180). Un libro penitenciario compuesto bajo el obispo Thorlak de Islandia († 1193) pide como condición, para que pueda un sacerdote celebrar, la presencia de dos *viri ieiuni* (H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* [Düsseldorf 1898] 712s).

[93] El sínodo de París (829) c. 48 (MANSI, XIV, 567), se queja de que *partim incuria, partim avaritia* se ha introducido el abuso de celebrar algunos sacerdotes *sine ministris*.

[94] Así un concilio de Nantes, citado por REGINO (*De synod. causis*, I, 191: PL 132, 225), pero que por lo demás es desconocido. Después de condenar la costumbre, corriente sobre todo en los conventos, pide: *Praevideant autem praelati ut presbyteri in coenobiis cooperatores habeant in celebratione missarum.*

[95] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.* c. 22: PL 114, 951. Este ideal es mantenido claramente por GUILLERMO DE HIRSAU († 1091) (*Const.*, I, 86: PL 150, 1017): «Si el hermano que ayuda a misa no quiere comulgar, otro puede *ibi offerre* (y luego comulgar)». De la comunión de los que participan en la misa privada se habla más tarde bastantes veces entre los cistercienses, donde el capítulo general de 1134 la permite en los días de comunión a los ayudantes y también a otros (J. M. CANIVEZ, *Statuta cap. gen. O. Cist.* [Lovaina 1933-34] I, 23 33; citado en BROWE, *Die häufige Kommunion* 47). Cf. SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» (1918) 8-10. Fuera de los días de comunión se comulgaba sólo en las misas privadas.

[96] Cf. HANSSENS, l. c. (cf. arriba nota 91) 407ss.

[97] ODÓN DE CAMBRAI († 1113), *Expositio*, c. 2: PL 160, 1057; ESTEBAN DE BAUGÉ († 1136), *De sacramento alt.*, c. 13: PL 172, 1289. SANTO TOMÁS en su *Summa theol.* (III, 83, 5 ad 12) interpreta en este sentido el decreto de Pseudo-Sotero. Cf. HANSSENS, 412.

EL AYUDANTE, CLÉRIGO

Desde el siglo XIII se dan otras disposiciones en las que se exige precisamente un clérigo [98] para la asistencia de la misa privada: *Nullus sacerdos celebrare missam praesumat sine clerico respondente* [99]. Es verdad que tal disposición no la encontramos en el misal de Pío V [100], pero se repite en los cánones de varios sínodos diocesanos del siglo XVI [101]. Los estatutos de Lieja del año 1287 descienden a reglamentar sus vestiduras: *Qui clericus habeat tunicam lineam vel superpelliceum vel cappam rotundam et calceatus incedat* [102].

Al exigir la intervención de un clérigo no se hacía en realidad más que indicar un ideal, que en la inmensa mayoría de los casos, incluyendo las misas públicas, no era posible cumplir, sobre todo porque las disposiciones del concilio de Trento sobre la formación del clero mandaban concentrarse a los aspirantes al sacerdocio en los seminarios conciliares. Por lo demás, ni en siglos anteriores fué fácil de cumplir tal norma [103]. Los únicos que tenían relativamente mayor facilidad de observar estas disposiciones eran los conventos. En Cluny encontramos en el siglo XI la costumbre de que el sacerdote monje que pensaba celebrar hacía una señal a un lego *(conversus)* para que le ayudase [104]. También se menciona el *puer*, que sería un niño donado [105]. Cuando asistía un clérigo, podía ejercitar las funciones correspondientes a su grado, como,

---

[98] Es casi lo mismo lo que pide el sínodo de York (1195), can. 1 (HARDOUIN, VI, 1930), al pedir un *minister litteratus*.

[99] Sínodo de Tréveris (1227), can. 8 (MANSI, XXIV, 200). Más ejemplos en R. SAPONARO, *Estne munus in missa privata ministrandi clericorum proprium?*: «Periodica de re morali canonica liturgica», 28 (1939) 369-384.

[100] *Ritus serv.*, II, 1; *De defectibus*, X, 1.

[101] SAPONARO, 370-381. El sínodo de Aix (1585) exige para una eventual excepción un permiso escrito del obispo (l. c., 381).

[102] V, 13 (MANSI, XXIV, 896). El misal de Pío V en este sitio *(Rit. serv.*, II, 1) originariamente no contenía ninguna prescripción referente a este particular. Por Clemente VIII (1604) a las palabras *ministro cum missali... praecedente* se añadió *superpelliceum induto*.

[103] Cf. arriba 270.

[104] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 724. El *conversus* como ayudante aparece también en las *Consuetudines* de Farfa, que representan las costumbres de Cluny hacia 1040 (ALBERS, I, 161s). En un misal del convento de Nursia se encuentran dos relaciones de ayudantes del siglo XIV: *Isti serviunt ad missam quilibet in septimana sua;* a cada nombre precede una *C* (EBNER, 201, nota 2).

[105] *Consuetudines* de Farfa (ALBERS, I, 163; cf. la siguiente nota). Según el ordinario de la misa del convento de Bec (fines de la Edad Media) (MARTÈNE, 1, 4, XXXVI [I,675 A]), el celebrante después de la comunión se dirige con el v. 12 del c. 7 del Apocalipsis *ad ministrum puerum*.

por ejemplo, leer la epístola [106] y, si tenía órdenes mayores, preparar el cáliz, y después de la comunión, purificarlo [107]. En los cistercienses, el sacerdote debía tener dos ayudantes: un clérigo que le servía y contestaba, y un lego, que le ofrecía el agua y encendía las velas [108].

LAS NUEVAS DISPOSICIONES DEL ORDINARIO DOMINICANO

286. Al paso que las reglas de los conventos contienen sólo noticias dispersas sobre este particular, el ordinario de los dominicos del año 1256 [109] dedica al *servitor* de las misas privadas una serie de rúbricas que, reunidas en un capítulo y perfeccionadas, forman aún hoy parte del misal dominico [110].

[106] Existe alguna incertidumbre respecto a esta costumbre. Con todo, sigue como norma el modelo de la misa presbiteral pública (cf. arriba 268). La colección de cánones del obispo RUOTGER DE TRÉVERIS (927) (ed. por BLASEN, c. 10: «Pastor Bonus» [1941] 67s) después de prohibir la *missa solitaria*, insiste en que ningún seglar puede leer la epístola, sino solamente el subdiácono (la limitación al subdiácono podría ser una intercalación más reciente). En las *Consuetudines* de Farfa (ALBERS, I, 163) se supone como cosa natural el que el *puer*, que ciertamente no es diácono, lee la epístola: *Puer legit epistolam, ipse portet et calicem si valet et bene scit facere* (cf. *Liber usuum O. Cist.*, c. 54: PL 166, 1429 A). El *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 249) dice también del *servitor* de la misa privada que aun no está ordenado de subdiácono nada más que *meliusque est ut epistolam relinquat sacerdoti dicendam.* Por lo tanto, se conocía esta costumbre todavía en el siglo XIII.

[107] Esto lo permite todavía el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 100), a tono con el *Ordinarium O. P.* (GUERRINI, 249). Cf. también *Liber usuum O. Cist.*, c. 54: PL 166, 1428.

[108] *Liber usuum*, c. 59: PL 166, 1433 C. Así también en el *Rituale Cisterciense* (París 1689) 91. Cf. SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» (1927) 374s.

[109] GUERRINI, 249s. El ayudante debe e. o. extender los manteles y al final otra vez recogerlos; trasladar el libro y la vela; ayudar a la preparación del cáliz. Por lo demás, debe estar atento y siempre presto a servir y contestar; por esto, *parum aut nihil stet prostratus in tota missa.* Esta última indicación se refiere a la postura corporal corriente de profunda inclinación durante las oraciones y el canon. A este respecto, las *Consuetudines* de Farfa habían ordenado: *Conversus ad primam collectas* (querrá decir: *ad primam collectam) et secreta(s) sit adclinis, ad canonem genua flectat vel stans oret* (ALBERS, I, 162). El *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 100ss) ha evolucionado los avisos del *Ordinarium O. P.* en algunos puntos: prescribe para el ayudante al principio un lavatorio de manos, le permite recibir la *pax* y darla a los otros (aunque el título reza: *De privatis missis).* En la misa conventual se menciona también la señal con la campanilla: *Alter acolythus ante tempus elevationis paucis ictibus campanulam pulset* (l. c., 94, lín. 29). La ceremonia de la *pax* se prevé también en el *Ordo missae* de JUAN BURCARDO (1502) (LEGG, *Tracts*, 162). En cambio, ni en Burcardo ni, según parece, en ningún otro ordinario medieval se menciona la señal con la campanilla en las misas privadas. FRANZ (710s) llama la atención sobre dos instrucciones para ayudar a misa del siglo XV.

[110] *Missale iuxta ritum O. P.* (1889) 24: *De servitoribus missarum privatarum.*

En el ordinario del año 1256, las reglas para los ayudantes se agrupan en capítulo especial, dando al sacerdote instrucciones precisas sobre las particularidades de la celebración de la misa privada [111]. Entre ellas llama la atención la rúbrica de suprimir las secuencias, tan frecuentes por entonces. Era también costumbre general que el celebrante se pusiera los ornamentos en el mismo altar lateral [112], y encontramos el aviso, no del todo nuevo, de que se pronuncien las oraciones a media voz. A lo cual corresponde en las costumbres de Cluny la prescripción, muy oportuna, de que las partes de canto se lean solamente *in directum*, pero que no se canten [113]. De esta suerte la misa privada llegó a ser misa rezada.

Esta particularidad de leer todas las oraciones sin cantar, ni siquiera las más principales, no solamente representa en la actualidad la característica más sobresaliente en la liturgia romana, sino que constituye la única diferencia notable entre la misa privada y la misa solemne. Mucho mayores son las diferencias entre ambas en aquellos ritos orientales en los que, a consecuencia de su unión con Roma, se ha introducido la misa privada [114].

La «missa lecta», nueva base del culto divino

287. Esta misa leída o rezada casi ha perdido actualmente su carácter privado. Todos los rubricistas la toman como

---

[111] Guerrini, 249-251: *De missis privatis*. Para hablar con precisión, el capítulo no es del *Ordinarium* propiamente tal, sino de un *Missale minorum altarium* unido a él, así como las instrucciones para la misa solemne son del *Missale conventuale;* véase Guerrini, p. vii. El citado capítulo es de un manuscrito de los siglos xiv-xv y se encuentra también en Köck, 93s.

[112] Udalrici *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 724 B: En la ida al altar, el sacerdote toma en su mano derecha el cáliz, sobre el que está la patena con la hostia, que se colocaba sobre la misma mediante una palilla, y el corporal; en su izquierda lleva las vinajeras llenas, mientras que el monaguillo tiene el misal y la casulla en sus manos. Así, más o menos, en *Bernardi Ordo Clun.*, I, 72 (Herrgott, 263). En los cistercienses la costumbre de ponerse los ornamentos también para la misa privada en la sacristía no se introdujo antes del año 1609, «para mayor reverencia» (Trilhe, *Cîteaux:* DACL 3, 1793s).

[113] Udalrici *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 724 C, así como Guillermo de Hirsau, *Const.*, I, 86: PL 150, 1016 D. Un caso semejante lo tenemos en los sacerdotes rusos vueltos en la actualidad a la unión con Roma, que cuando celebraban en privado se creían obligados a cantar las partes correspondientes de su rito por lo menos en voz baja.

[114] Consisten principalmente en cortes de importancia, diferentes en los distintos ritos. En los ucranios se suprimen las incensaciones; las entradas mayor y menor solamente se insinúan; la entrada mayor, dándose el sacerdote con el cáliz una vuelta entera, etcétera. En los ítalogriegos se suprime mucho de la parte introductoria y en las letanías. Otros son los cortes en los melquitas (Pl. de Meestre, *Grecques (Liturgies):* DACL 6, 1641-1643).

norma, y el mismo misal romano, en contra de la costumbre que se guardaba hasta fines de la Edad Media [115], presenta en primera línea esta *missa lecta,* describiendo sólo en un apéndice los ritos adicionales de la misa solemne y en una breve observación las particularidades de la misa cantada [116]. Un fenómeno parecido lo observamos al principio de la Edad Moderna, cuando repentinamente los ritos litúrgicos solemnes pierden todo interés para los fieles, substituyéndolos en parte por formas más sencillas [117]. Las razones de esta evolución parecen encontrarse en cierto cansancio de las formas litúrgicas solemnes y, sobre todo, en el hecho de que los fieles sienten cada vez más la lengua latina como algo extraño, y no acaban de comprender por qué, si no es para mayor solemnidad en las misas mayores, se han de recitar en voz alta o cantar oraciones y lecciones que ellos no entienden. Ni siquiera les duele prescindir por completo de los cantos. De esta suerte, la *missa lecta* se ha erigido en el nuevo tipo de misa. Menos en los casos en que se prefiere seguir la misa haciendo meditación, o sea cada vez que se quiera hacer resaltar el carácter social del culto divino, se ha introducido la costumbre de rezar o cantar en común en lengua vulgar, que es la nueva manera de participar los fieles en la misa. Es decir, que hemos llegado en nuestros días, sobre la base de la *missa lecta,* a una nueva forma de misa en comunidad, que recobra en gran parte la sencilla hermosura de la misa cantada, uniéndola con las ventajas del uso de la lengua vulgar [118].

La misa mayor pierde muchas prerrogativas

Esta evolución se ha visto favorecida, ciertamente, por haber ido cediendo la Iglesia poco a poco de su antigua insistencia en exigir a los fieles la asistencia los domingos a la misa mayor. A fines de la Edad Media, como todavía veremos, ya no se urgía siempre este precepto, que por fin se suprimió definitivamente. En consecuencia, la *missa lecta,* con cantos en lengua vulgar o sin ellos, pudo entrar en el orden de los cultos dominicales de las parroquias como misa que tanto los domingos como los días de labor podía celebrarse en el altar mayor, prerrogativa denegada muchos siglos.

Se reducen las diferencias en el rito

288. La equiparación jurídica de ambas misas tuvo pronto como consecuencia la reducción de sus diferencias exterio-

[115] Cf. arriba 142 y 143.
[116] *Ritus serv.*, VI, 8.
[117] Cf. arriba 266.
[118] Cf. arriba 216 y 217.

res a la única que existe entre la recitación y el canto de los textos. A un tal estado final de evolución se llegó por conceder a la misa privada algunas prerrogativas de la misa cantada, y también por quitar a esta última algunas de las suyas. Ya en los siglos XII y XIII empezó el sacerdote, lo mismo que en las misas privadas, a leer en voz baja en la misa solemne las partes cantadas por otros [119]. Existían otros privilegios que, aunque teóricamente siguen todavía en vigor [120], en la práctica o no aparecen como tales, por ejemplo, el número de velas, o sencillamente no se observan. Raras veces vemos a un clérigo leer la epístola o a un acólito especial servir junto al libro o, si es clérigo, traer el cáliz y cubrirlo y llevárselo después de la comunión. A lo más, al ayudante de la misa privada se le junta hoy otro en la misa cantada.

Ayudantes seglares en ambas

No hay diferencia alguna entre ambas misas por lo que se refiere a los ayudantes seglares [121]. Mientras a principios de la Edad Media se admitían como ayudantes en la misa cantada, únicamente a clérigos [122], más tarde se los exigió para las dos, contentándose finalmente en ambas con ayudantes seglares [123]. Siguiendo las tradiciones de las antiguas escolanías de las colegiatas o conventos, se suele solucionar hoy el problema de los ayudantes valiéndose de niños, cuya inocencia parece suplir de algún modo su falta de carácter cleri-

---

[119] Cf. arriba 145.

[120] GATTERER, *Praxis celebrandi,* 97s 260-264.

[121] Al contrario del misal dominicano (cf. arriba 286), el romano apenas contiene rúbricas sobre los deberes de los ayudantes a misa. Por esto, con excepción de las funciones principales, difieren mucho según las diversas regiones. Así, p. ej., además de los toques prescritos de la campanilla para el *Sanctus* y la consagración, se usan en nuestra región toques al ofertorio y la comunión; en algunas diócesis de Francia y España, al *omnis honor et gloria,* y en Centroamérica, al *Pax Domini.* Pese a *Ritus serv.* (VI, 1s), el traslado del libro se deja al ayudante. El *Ordinarium Cartusiense* (1932) (c. 26, 12) lo reserva incluso en la misa solemne al sacerdote.

[122] Cf. más arriba 270 y 285 con la nota 98.

[123] Cf. 270 y 285. Aunque el oficio principal del ayudante consiste en estar presente y contestar, o sea representar al pueblo, función que conviene perfectamente a un seglar y, en casos de necesidad, puede ser ejercida por mujeres (cf. *Cod. Iur. Can.,* can. 813, 2), con todo, considerado en su totalidad, según lo que dijimos, es «descendiente» del clérigo y, en definitiva, del diácono, con el que también tiene común el nombre (διάκονος = *minister).* Lo mismo recuerda también la expresión, usada en los inventarios medievales para las vestiduras de los ayudantes, que existían en diversos colores: *dalmaticae puerorum,* o también *tunicae, albae puerorum* (BRAUN, *Die liturgische Gewandung,* 60s). HANSSENS y SAPONARO (cf. las notas 91 y 99) se fijan, ante todo, en la primera función, y llegan, por lo tanto, a otra conclusión, necesaria por cierto para disipar algunos reparos contra la misa dialogada.

cal [124]. Con todo, no falta ni aun entonces cierto tinte sagrado en el ayudante, toda vez que con la instrucción técnica se procura una dirección espiritual y, en ciertas circunstancias, una especie de rito de admisión para el cargo, como en algunos sitios, en los que se hace en forma eclesiástica por mandato del obispo [125].

Razones de la celebración diaria

289. La desaparición de las diferencias entre la misa privada y pública se debe en buena parte al uso moderno de la celebración diaria de la misa, que es hoy tan natural, que lo contrario llamaría la atención [126]. Esta celebración diaria

---

[124] Con todo, siempre se manifestaron reparos contra esta solución. P. DE GOUSSANVILLE († 1683) la declara como abuso en su edición de San Gregorio, al que tal vez la costumbre pueda justificar (PL 77, 1336 D). Con la misma severidad juzga MARTENE, 1, 3, 9, 10 (I, 344). BREMOND *(Histoire littéraire,* VI, 220) relata de Claude Martin, prior de Marmoutier desde el año 1690, que prohibió que lo mismo niños que hombres casados ayudasen a misa. También en los siglos XVIII y XIX se manifestaron reparos contra los monaguillos (TRAPP, 165, nota 923; 295s con la nota 97). Para nuestra época véase, p. ej., A. MAYER-PFANNHOLZ, *Das Laientum im werdenden Kirchenbild:* «Theologie und Glaube» (1941) 91.

[125] Cf. F. K. DEBRAY, *Dienst am Altar; Werkbuch für Ministrantenseelsorge* (Friburgo 1942), 153-159. Th. Mathyssek llama la atención sobre un formulario de *Altardienerweihe* (bendición de monaguillos) aprobado en la diócesis de Limburgo (TH. MATHYSSEK, *Leitfaden der Pastoral,* 4.ª ed. [Limburgo 1940] 299). Conviene recordar que en Roma todavía en los siglos VIII y IX los clérigos jóvenes recibían por lo visto su ordenación por el papa o un obispo sólo a partir del acolitado (los acólitos llevaban el saquito con la Eucaristía). Para los grados menores no recibían más que una bendición del archidiácono *(Ordo Rom. IX,* n. 1: PL 78, 1003): *accipient primam benedictionem ab archidiacono.* Véase M. L. METZGER, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein* (Friburgo 1914) 68s. Cf. también M. ANDRIEU, *Les ordres mineurs dans l'ancien rit Romain:* «Revue des Sciences Religieuses» (1925) 36s.

[126] En la temprana Edad Media, los sínodos de Pavía (850), can. 2 (MANSI, XIV, 930), y de Compostela (1056), can. 1 (MANSI, XIX, 855), desean que los obispos, resp. los obispos y presbíteros celebren diariamente la misa. Sin embargo, la práctica todavía en la baja Edad Media, lo mismo en España que en otras partes, era muy distinta de la actual. Mientras el gran aprecio de la misa votiva obligaba a muchos sacerdotes que realmente vivían del altar a la celebración diaria, otros decían misa muy de tarde en tarde. Por esto, con frecuencia se fija un límite ínfimo. Los sínodos de Toledo de 1324 y 1473 exigen por lo menos cuatro celebraciones al año (MANSI, XXV, 734; XXXII, 392); otro de Ravena (1314), por lo menos una (l. c., XXV, 546 C). Un sínodo de Bourges del año 1336 exige de los sacerdotes que están encargados de la cura de alma la celebración por lo menos una o dos veces por mes (can. 3; MANSI, XXV, 1060). En otros sitios se prescribe la celebración semanal; véanse ejemplos de los siglos XIII-XVI en BROWE *(Die häufige Kommunion,* 57 67 68; cf. 74). De la región del río Mosela se relata de la primera mitad del siglo XVIII que aun entre los párrocos no fué costumbre celebrar diariamente la misa. Si no hubo una razón es-

constituye hoy día en el celebrante un elemento esencial de su vida espiritual. Late en dicha costumbre la convicción de que la misa celebrada por uno mismo, desde el punto de vista de la vida espiritual, tiene más valor que no la participación en la misa de otro [127].

Vienen a juntarse a estos deseos particulares intereses de apostolado; nunca serán demasiado las facilidades que se den a los fieles para asistir a misa, no sólo a diario y multiplicando las iglesias, sino también dentro de la misma iglesia principal, poniendo diversas horas. Se impone el celebrar en el altar las *festa fori*, pero también las *festa chori*, o sea las de los santos. Así, considerando los intereses privados y públicos, se ha llegado hoy a crear en todas partes, aun en los días laborables, un orden fijo de misas semipúblicas.

Los estipendios

Se añade otro factor activo que ya en la antigüedad cristiana fomentó mucho la extensión de la misa privada, a saber, el deseo de los fieles de que el sacerdote celebre a intenciones particulares, ofreciéndole para ello la oblación en forma de estipendios. Reconozcamos que hoy, cuando ya no

---

pecial, muchos celebraban sólo una o dos veces entre semana *ex devotione*. La mayor frecuencia de la celebración que a partir de aquel tiempo se nota se atribuye al influjo del P. Martín de Cochem (A. Schüller, *Ein Moselpfarrer*: «Pastor Bonus» [1928] 190).

[127] Las investigaciones teológicas no se preocupan generalmente de esta cuestión, sino de la de si es mejor celebrar o no diariamente; cf. los capítulos en Benedicto XIV, *De s. sacrificio missae*, III, 2 (Schneider, 304-313) y los autores allí citados. En la cuestión arriba apuntada a favor de la celebración propia está el llamado *fructus specialissimus*, que, según una opinión teológica, es exclusivo del celebrante. Tal vez sea de más importancia, que, por regla general, la intervención más activa dará al celebrante mayor devoción. Pero por esto no se pueden tener en menos los valores de la unidad y caridad que están por el otro lado, ya que, *suppositis supponendis*, estos valores por la celebración común no solamente son representados, sino también fomentados. Por esto, la antigüedad dió la preferencia a esta otra solución, que aun hoy día con razón se escoge allí donde la celebración particular (con ocasión de una gran concurrencia de sacerdotes) no se puede tener en forma digna. Cf. arriba 259s. El que el sacerdote, aun prescindiendo de necesidades ajenas, ejerza de vez en cuando en el altar su potestad de orden, siempre se ha reconocido como cosa digna y natural. Esta razón seguramente influyó en la costumbre de la misa privada de los conventos de la temprana Edad Media y motivó la legislación que sobrevive en el can. 805 del *Cod. Iur. Can.* Influiría también en la institución del turno para la celebración de la misa conventual en las colegiatas y conventos; este punto de vista llevaría sobre todo a la regla vigente en los conventos del rito bizantino, por la que allí donde había más de cinco padres, se celebraba dos veces por semana la liturgia; donde había más de diez, tres veces, y donde había más de veinte, diariamente (K. Lübeck, *Die christlichen Kirchen des Orients* [Kempten 1911] 189).

existen apenas fundaciones bien dotadas, tales estipendios adquieren y suponen para el clero cierta importancia económica, aunque apunten con esto algunos peligros, a veces no pequeños. La legislación eclesiástica, aleccionada por experiencias muy tristes que se han dado en el correr de la historia eclesiástica, ha intentado prevenirlos en la medida posible [128]. De todos modos queda a salvo la legitimidad de la celebración por este título. Y a pesar de que los formularios de las misas votivas ya no tienen aquella importancia de antaño, la misa votiva misma, ofrecida a intención particular de una persona o familia, representa hoy el título de misa privada, que le da más claramente su razón de ser y vida, sobre todo atendiendo a que hunde ya sus raíces en la tradición eclesiástica de los primeros tiempos. Debería urgirse por todos los modos la asistencia personal a la misa de aquellos a cuya intención se ofrece. A los fieles que piden una misa ha de recordárseles que en estas ocasiones deben honrarla con su presencia. Y, desde luego, conviene procurar siempre que tales celebraciones votivas no perjudiquen el culto divino público, preocupación principal y primera en la liturgia eclesiástica.

6. *Diversas formas en la participación del pueblo*

PRECISANDO EL OBJETIVO

290. Gracias a la explicación de las distintas partes de la misa, que muchas veces no se entienden sino recurriendo a una explicación genética, se ha generalizado bastante el conocimiento de aquella forma del culto divino en la antigüedad cristiana, que juntaba en torno al altar a toda la comunidad cristiana para ofrecer juntamente con el sacerdote el sacrificio y alternaba con él en las oraciones y cantos.

Capítulos anteriores nos han dado noticia de las altas y bajas en el aprecio de la participación del pueblo en el sacrificio de la misa y de su repercusión sobre la evolución del sacrificio eucarístico en determinados períodos de su historia. Otros muchos pormenores irán apareciendo al tratar sucesivamente de cada una de las partes de la liturgia de la misa.

Tratemos únicamente en el presente capítulo de resumir las características más importantes de la participación del pueblo en la liturgia, redondeándolos con algunos datos y

---

[128] *Cod. Iur. Can.*, cáns. 824-844.

consideraciones de tipo general para sacar de las vicisitudes de su historia algunas conclusiones y principios aplicables a todos los tiempos.

Límites entre la Iglesia y el mundo

291. Condición fundamental para que surjan de la celebración eucarística formas más intensas de participación es que los reunidos se sientan realmente una comunidad penetrada de una misma fe y amor. Tal conciencia comunitaria palpita visiblemente en los siglos de la antigüedad cristiana. Se adivina este sentimiento de que formaban una comunidad en la ceremonia externa de la despedida de los catecúmenos al principio del sacrificio eucarístico. Aquella separación en dos clases mantenía siempre viva en los cristianos la conciencia de su dignidad como miembros primarios de la comunidad. Ya analizaremos luego las distintas formas de despedida de los catecúmenos. Hasta muy entrada la Edad Media se mantuvo este rito, mandando salir a los niños durante la cuaresma, o sea en las semanas de preparación para el bautismo [1], y hasta los umbrales de la Edad Moderna y más tarde aún se podía leer dicha costumbre cuando el miércoles de ceniza se expulsaba a aquellos que como penitentes públicos no eran dignos de participar en el culto divino de la comunidad [2]. Tal exclusión se aplicaba también con todo rigor, durante toda la Edad Media, con relación a los excomulgados. Fuera de estos casos, no frecuentes, la Edad Media desconoció la categoría de hombres excluidos de la Iglesia. Al suprimir en la construcción de las iglesias el atrio y las otras partes que se interponían entre la calle y la nave, como si invitara el portal con sus puertas abiertas de par en par a toda la vecindad a que entrara en el sagrado recinto, se reconoció por modo explícito que había desaparecido toda preocupación de mantener alejadas a ciertas clases de gente o de expulsarlas una vez entradas. Todos los ciudadanos eran cristianos, y como tales, hijos de la casa.

Por qué se suprimió la antigua disciplina

Esta generosidad con que las puertas de la casa de Dios estaban abiertas a todos, imposibilitaba mantener rigores anteriores, lo que hizo que en la Edad Media cambiara radicalmente la situación. Durante decenios, grandes sectores de la cristiandad estuvieron indecisos entre la disciplina de

---

[1] Todavía Durando (VI, 56, 11) habla de esta despedida. En algunas iglesias se guardaban las costumbres de la despedida de los catecúmenos aun en tiempos posteriores (Eisenhofer, II, 255).

[2] Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, 67s.

la antigua Iglesia y la nueva doctrina. En la esperanza de que volverían algún día de su pecado, no se les podía prohibir la entrada en la casa del padre. Por otra parte, resultaba impracticable el propósito del concilio de Trento de prohibir la entrada en la iglesia a los pecadores públicos (usureros, rameras, amancebados) o expulsarlos después del evangelio [3]. Así, una vez desaparecido en nuestro culto todo límite entre la Iglesia y el mundo, pudiendo incluso los judíos y paganos llegar hasta el altar y permanecer entre los fieles aun en el momento más íntimo de la consagración, resultó un estado de cosas que, aun prescindiendo de la ley del arcano, hubiera sido increíble en la antigüedad cristiana. No es fácil se altere este estado de cosas mientras los fieles no pasen de ser mudos e inactivos espectadores de una representación sagrada, y sería superado entonces solamente cuando asumieran otra vez un papel más activo.

Orden de entrada y salida

292. Un modo de producirse comunitariamente habrá que verlo en el mantener un orden fijo de entrada y salida: sus miembros se presentan a tiempo y nadie se ausenta antes de cerrarse la reunión. Es curioso el rigor contra los que llegaban tarde, que muestra en el siglo v el *Testamentum Domini* sirio: en él se manda a los diáconos tener cerradas las puertas mientras se celebra la misa. Si algunos llegan tarde y llaman a la puerta, no se les abra, debiéndose rezar una oración especial por ellos para que Dios les dé otra vez diligencia y caridad [4]. En todas las liturgias encontramos al final una ceremonia especial de despedida. Desde luego se daba con frecuencia el caso de que algunos, aun de los que habían comulgado, no esperaban hasta esta ceremonia [5], y pronto se impuso el establecer un orden especial para los que no comulgaban, que hacia fines de la antigüedad resultaba ser la mayoría.

¿Cuándo se pueden retirar los fieles?

Según veremos más tarde con todo detenimiento, en Roma y en la Galia fué costumbre dejarles salir antes de distribuir la comunión. Y esto no se consideraba como un abuso que había que tolerar, sino como un uso legítimo, que

[3] *Concilium Tridentinum,* ed. GOERRES, VIII, 921, lín. 26; 923, lín. 14; 928, lín. 1; 929, lín. 53.

[4] *Testamentum Domini,* I, 36 (RAHMANI, 89s): *Propter fratrem qui sero venit, supplicemus ut Dominus ei diligentiam et laborem concedat, relaxet ab ipso omne ligamen mundi huius, tribuatque ei voluntatem dilectionis, caritatem et spem.*

[5] Cf. más adelante II, 612.

encontró su expresión en las ceremonias de la liturgia; por ejemplo, en Roma, leyendo los anuncios para la semana siguiente en este lugar antes de la comunión [6], y en la Galia, impartiéndoles después del *Pater noster* una bendición solemne [7]. Aun así, se hizo necesario aconsejar a los fieles que esperasen siquiera hasta el fin de esta bendición, pues ya en el siglo VI había muchos que creían haber cumplido con la obligación de la misa oyendo solamente las lecciones [8]. Cesáreo de Arlés inculcaba a sus oyentes que el mínimo de cumplimiento de sus deberes como cristianos consistía en la asistencia a la consagración, la oración dominical y la bendición [9]. La reforma carolingia consideró como parte final de la misa, y antes de la cual nadie podía retirarse, la bendición. No se refería, sin embargo, a la bendición del rito galicano, sino a la de la liturgia romana, introducida por entonces, y es la que cae al final de la misa después de la comunión [10]. Esta nueva interpretación se debió probablemente a que entonces había llegado a ser muy poco frecuente la comunión de los fieles. En consecuencia, Amalario, a la pregunta frecuente del *vulgus indoctum* a cuánto obligaba la asistencia a la misa, dió la siguiente contestación: a partir del ofertorio hasta el *Ite, missa est* [11], pues en este tiempo es cuando se daba el sacrificio. La teología moral añadió posteriormente también la antemisa, cuando ya tenía otra modalidad litúrgica y otra significación distinta de la de su origen [12]. No se volvió a fijar más precisamente este

---

[6] Cf. más adelante II, 483.

[7] Cf. más adelante II, 414ss.

[8] SAN CESÁREO, *Serm.*, 73, 2 (MORIN, 294: PL 39, 2276s): *Cum enim maxima pars populi, imo, quod peius est, paene omnes recitatis lectionibus exeunt de ecclesia, cui dicturus est sacerdos: Sursum corda, aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, cuando deorsum... descendunt?* La misma queja se repite en el siglo XIII (FRANZ, 17s). Otro abuso, que más bien se debe a una participación en la misa por devoción particular, condena VALAFRIDO ESTRABÓN *(De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 948 B): *saepe in illis transeunter offerunt missis, ad quas persistere nolunt;* es decir, se van después de la entrega de las ofrendas. Otro abuso encontramos en la baja Edad Media muy característico de la piedad popular, y que consiste en entrar a la iglesia solamente para ver alzar las sagradas formas. Cf. más arriba, 162.

[9] SAN CESÁREO, l. c.—En la *Vita* (c. 2: PL 67, 1010 C) se dice de él que con frecuencia mandó cerrar la iglesia después del evangelio.

[10] Cf. más adelante II, 642.

[11] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 36: PL 105, 1156. La misma respuesta de RABANO MAURO *(De inst. cleric.*, c. 33 additio: PL 107, 326).

[12] Es notable que los moralistas actuales declaren que sólo el evangelio final ya no pertenece *ad integritatem missae* (H. NOLDIN-A. SCHMITT, *Summa theol. mor.*, II, ed. 20 [Innsbruck 1930] 245). Tal opinión corresponde al siglo XVI, cuando el evangelio final aun no iba unido de modo definitivo a la misa: cf. II, 656. Por lo de-

carácter en colección alguna oficial de decretos eclesiásticos de la Edad Media ni de tiempos posteriores [13].

LAS ACLAMACIONES

293. Por lo que se refiere al desarrollo mismo de la celebración litúrgica, la participación activa del pueblo se manifestaba principalmente por el hecho de no contentarse con oír en silencio las oraciones del sacerdote, sino que las subrayaba por medio de aclamaciones. Es evidente que la Iglesia había copiado esta costumbre de la sinagoga, como se desprende de la forma gramatical de algunas de estas aclamaciones: *Et cum spiritu tuo* y *Amen.* Por observaciones incidentales de los Santos Padres sacamos que el pueblo pronunciaba realmente estas contestaciones. San Justino da fe de ello [14], y San Jerónimo escribió en una ocasión que el *Amen* resonaba como trueno celestial en las basílicas romanas [15]. También San Agustín se refiere con frecuencia en sus escritos a las aclamaciones del pueblo [16].

El problema está ahora en ver cuánto tiempo duró esta costumbre en la Edad Media. Cesáreo de Arlés la supone todavía [17]. Parece que se daba también en la liturgia galicana de los siglos VI y VII [18]; y aun en la liturgia romana de principios de la Edad Media, a pesar de haberse solemnizado ya mucho por la introducción de la *Schola* y el aumento considerable de los clérigos se sigue hablando de las aclamaciones del pueblo [19].

---

más, moralistas del siglo XVII incluyeron el último evangelio entre las partes de la misa a que necesariamente había de asistir; cf. DE LUGO, *De eucharistia*, 22, 1 (*Disput. schol et mor.*, ed. FOURNAIS, IV, 349).

[13] *Cod. Iur. Can.*, can. 1248. El *Decretum Gratiani*, III, 1, 63ss [FRIEDBERG, I, 1311s]) apenas contiene más que la norma general formulada por los sínodos del siglo VI, de oír misa entera.

[14] Cf. 19 y 20.

[15] SAN JERÓNIMO, *In Gal. Comment.*, I, 2: PL 26, 355: *ad similitudinem caelestis tonitrui Amen reboat.*

[16] ROETZER, 99 115 117ss 124 131 236s.

[17] Cf. la nota 8.

[18] NICKL, *Der Anteil des Volkes*, 8s. Cf., sobre todo, los ejemplos en 464.

[19] Esto se nota perfectamente en el ordinario de la misa de JUAN ARCHICANTOR, que, cada vez que se trata de una contestación, usa frases como las siguientes: *respondent omnes, respondentibus omnibus* (SILVA-TAROUCA, 197-201). La misma observación se hace también en el *Ordo* de S. Amand con ocasión del *Deo gratias* después de los anuncios (DUCHESNE, *Origines*, 482). El que el *Ordo Romanus* I no mencione al pueblo, no prueba nada en contra; véase NICKL, 11ss. Los manuscritos de los sacramentos por regla general no dicen quién ha de contestar (las contestaciones solamente se señalan con la «R»). Una excepción hace el Gregoriano, que se encuentra en el cód. Pad. 47 (s. IX), y que por su contenido pertenece al siglo VII. En las contestaciones pone repetidas veces: *Respondeat*

Desaparecen pese al esfuerzo de la reforma carolingia

Parece que la reforma carolingia insistió con especial empeño en el mantenimiento de esta costumbre. En la *Admonitio generalis* de Carlomagno del año 789 se exige la participación del pueblo [20]. Amalario exhorta a los que no entienden la lectura latina del evangelio a que por lo menos digan con los demás el *Gloria tibi, Domine* [21]. Otros autores carolingios hablan de intervenciones del pueblo como de una cosa natural [22]. Burcardo de Worms († 1025) menciona en su *Poenitentiale* la omisión de las aclamaciones entre los ejemplos de comportamiento indebido en la iglesia [23]. Más tarde se alude a estas aclamaciones como un ideal a que ya no se llega [24]. Con todo, esta costumbre ha ido cayendo en olvido de tal manera, que en nuestro siglo se imponía salir por los fueros del pueblo a intervenir en la misa con tales aclamaciones [25].

---

populus (Mohlberg-Baumstark, nn. 874 889s 893). Más adelante vuelven con frecuencia tales rúbricas, que no siempre hay que tomarlas al pie de la letra.

[20] C. 70 (MGH, I, 59): El pueblo debe cantar el *Gloria Patri* y el *Sanctus*. Cf. Rodolfo de Bourges († 866), *Capitulare*, c. 10: PL 119, 708.

[21] Amalario, *De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1125s. Respecto al diálogo antes del prefacio, cf. l. c., III, 19: PL 105, 1128 A 1131s.

[22] La *Expositio «Primum in ordine»* observa de paso que al *Dominus vobiscum* antes del prefacio y lo mismo al *Pax Domini* contestan *et clerus et plebs* (PL 138, 1175 B 1185 B). Rabano Mauro (*De inst. cleric.*, I, 33: PL 107, 323) enseña al sacerdote antes de la oración: *populum salutans pacis responsum ab illo accipiat... Amen hebraeum est, quod ad omnem sacerdotis orationem seu benedictionem respondet populus fidelium.* También Remigio de Auxerre (*Expositio*: PL 101, 1252s) menciona expresamente la contestación y el *Amen* del pueblo y, además, sus respuestas en el diálogo antes del prefacio.

[23] Burcardo de Worms (*Poenitentiale Eccl. Germ.*, n. 145 [Schmitz, II, 441; PL 140, 970 C] *Fecisti quod quidam facere solent: ...cum eos presbyter salutat et hortatur ad orationem, illi autem ad fabulas suas revertuntur non ad responsiones nec ad orationem?*

[24] Bernoldo, *Micrologus*, c. 2 7: PL 151, 979 981s. Con sus palabras exige todavía Radulfo de Rivo († 1403) (*De canonum observ. prop.*, 23 [Mohlberg II, 139] a todos los presentes (*omnes adstantes*) el *Amen* como *signum confirmationis.* Incluso en el *Ordo missae* de Burcardo de Estrasburgo (1502), que se refiere, ante todo, a la *missa lecta*, se exige a los *interessentes* que contesten juntamente con el ayudante también en las oraciones ante las gradas y el *Suscipiat* (Legg, *Tracts*, 135ss 152). En Italia parece que el pueblo dió entonces efectivamente estas contestaciones; véanse los ejemplos en Ellard, *The Mass of the future*, 103. El misal de Pío V no contiene acerca de las contestaciones disposiciones tan claras. Cf. Kramp, *Messgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit*: StZ (126, II) 209 nota 2.

[25] A. Barin (*Circa missam quam dialogatam appellant*: «Eph. Liturg.», 35 [1921] 299-313) defiende la tesis de que en la *missa lec-*

EL ORDINARIO DE LOS CANTOS

294. Además de este dialogismo corto, existió ya desde los tiempos más remotos un número cada vez más crecido de textos poéticos con carácter de himnos que solían recitarse o cantarse por el pueblo. El más venerable entre ellos es el *Sanctus* con el *Benedictus*, cuyo uso como canto popular se mantuvo durante más tiempo que otros. La misma edad cuentan los versículos responsoriales que se cantaban en forma de estribillos después de cada verso de salmo entre las lecciones [26]. Sin embargo, por la variedad de sus textos, pronto pasaron en la liturgia romana a la *Schola*. Los Kiries, que al principio de la misa solían cantarse como contestaciones a cada una de las invocaciones de la letanía, presentaban características parecidas al canto alternado de los salmos, aunque datan de tiempos más recientes, cuando los salmos ya se cantaban de otra forma, o sea entre dos coros que dialogaban alternando (canto antifonal). Más tarde se añadió el *Agnus Dei*. Es muy probable que el *Gloria* jamás lo rezase el pueblo, puesto que, cuando se generalizó, el clero asistente había asumido ya en gran parte las funciones del pueblo. Lo mismo hay que decir del *Credo*, que, prescindiendo del rito mozárabe, se usaba en los países germánicos con anterioridad a los latinos. Las vicisitudes sufridas por estos cantos nos ocuparán más adelante, al tratar en particular de las diversas partes de la misa. Todos juntos, prescindiendo del estribillo de los cantos entre las lecciones, forman la teoría del llamado ordinario de los cantos de la misa, que, junto con las antiguas aclamaciones del pueblo, han pasado a las atribuciones del coro de los clérigos y, finalmente, al coro de seglares [27].

---

ta la Iglesia ha confiado las contestaciones exclusivamente al ayudante; por lo tanto, la intervención del pueblo es contra el can. 818. Contra esta opinión se dirigen los trabajos de Hanssens y Saponaro, mencionados en 285 [91] y 285 [98].

[26] En otras liturgias se usaban cantos responsoriales, sobre todo en la comunión. Entre las disposiciones para la comunión, se dice en los *Canones Basilii*, can. 97 (RIEDEL, 275): «La comunidad debe contestar vigorosamente después de los salmos».

[27] Al paso que por haberse señalado las contestaciones del pueblo a los clérigos no ha quedado en éste casi ningún vestigio, cuando más tarde las atribuciones del clero pasan al coro de cantores seglares se mantuvo la prescripción de que los clérigos debían pronunciar a media voz estas contestaciones mientras se cantaban. Esta prescripción fué renovada por un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 22 de julio de 1892 (*Decreta auth. SRC*, número 3786). Cf. *Caeremoniale episc.*, II, 8 36 39 52. Caso parecido tenemos en el *Ordo Rom. XIV* (n. 61: PL 78, 1175s) en las normas para el cardenal que asiste a la misa de su capellán mientras se ejecutan los cantos. El cardenal con su séquito debe recitarlos *sine cantu, sine nota*.

ACCIONES EXTERIORES

A las palabras con las cuales se expresaba la participación del pueblo debían corresponder también acciones. La participación por antonomasia, la κοινωνία, por medio de la comunión, vino a limitarse, después de un florecimiento en los primeros siglos, a contadas ocasiones del año litúrgico. A esta participación, pasiva más bien y receptora, se añade otra más activa, que consiste en dar. Tal es la significación dinámica de la procesión que marcha a entregar las ofrendas, rito que viene desde fines de la antigüedad cristiana y sobrevive más de mil años. Como ceremonia introductoria al ofertorio (en los ritos orientales) o a la comunión (en el rito romano) encontramos el ósculo de la paz, en uso ya en la Iglesia primitiva, y que ha perdurado posteriormente hasta la época actual en formas estilizadas. También encontramos vestigios de un rito de lavatorio de manos para los seglares [28].

ACTITUD CORPORAL

295. La participación interior de los fieles en la misa tenía que exteriorizarse de algún modo por actitudes corporales correspondientes. Prescindiendo del período primitivo con su celebración en forma de cena, la postura fundamental que se adopta es la de estar de pie. Se está de pie ante un superior a quien se quiere honrar, sobre todo si median relaciones de servicio. Y así como el sacerdote en el altar está de pie ante Dios en señal de reverencia y en ademán de servicio, lo mismo corresponde a los fieles *circumstantes*. Más aún, fué norma general en la antigüedad que los fieles durante la oración del obispo o sacerdote imitasen la actitud de éste en todos los detalles con las manos levantadas y la mirada puesta hacia oriente [29].

---

[28] Cf. más adelante II, 550.

[29] El que los simples fieles elevaban durante la oración las manos, se desprende ya de la frecuente representación de la orante en las pinturas de las catacumbas. Textos de la literatura de los siglos III hasta V sobre este tema, véanse en QUASTEN *(Mon.*, 174, nota 4) y en la explicación de SAN AMBROSIO *(De sacr.*, VI, 4, 17). Este pasaje de San Ambrosio prueba por su contexto que la elevación de las manos (según 1 Tim. 2,8) se observaba por los fieles precisamente durante el culto. Cf. también SAN CRISÓSTOMO, *In Phil. hom.* 3, 4: PG 62, 204. Por cierto, se usa también actualmente en nuestras iglesias como expresión de una oración especialmente fervorosa, mientras que en los países del centro de Europa ha desaparecido por completo *(N. del T.)*. En Oriente, el encargado de dirigir en las liturgias egipcias la postura corporal durante la oración eucarística era el diácono. Inmediatamente después del *Dignum et iustum est*, el diácono mandaba que se extendieran los

ESTANDO DE PIE CON LAS MANOS EXTENDIDAS

Estar de pie fué la postura normal de oración en los pueblos de la antigüedad, aun fuera del cristianismo [30]. Sobre estar en pie, levantaban las manos [31] y dirigían la mirada hacia Oriente, región del sol nuevo. Los cristianos no hicieron más que copiar esta misma costumbre sin reparo alguno, viendo en el sol naciente el símbolo de Cristo resucitado [32]. Sólo cuando el sacerdote decía una oración con carácter de bendición, por ejemplo, la *Oratio super populum*, se cambiaba de postura, a tono con la exhortación *Humiliate capita vestra Deo* [33].

INCLINACIÓN PROFUNDA Y ESTAR DE RODILLAS

296. Durante la Edad Media, la actitud corporal de los fieles se fué diferenciando cada día más de la del celebrante. La inclinación profunda que hacían los fieles durante la bendición, se interpreta ahora como un homenaje de sumisión ante Dios y se adopta durante todas las oraciones en general, sobre todo durante el canon [34]. El estar de rodillas, en cambio, se usó durante el primer milenio sólo en los días no festivos y, aun en éstos, únicamente en la antemisa; el diácono indicaba: *Flectamus genua*, para que el pueblo se arrodillase a orar antes de que recitase la oración el sacerdote. Algo más

---

brazos (Πετάσατε) (BRIGHTMAN, 125), dirigiéndose—y esto va contra Brightman, 601—, lo mismo que en el aviso siguiente, al pueblo; algo más tarde el levantarse: Οἱ καθήμενοι ἀνάστητε (l. c., 131 174 231); finalmente, un poco antes del *Sanctus*, la dirección hacia Oriente (Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε) (l. c., 131 175 231). Para la mirada hacia Oriente se encuentran las pruebas más importantes en QUASTEN (*Mon.*, 35 184, entre las notas a la *Didascalia*, II, 57, y *Const. Apostólicas* II, 57, 14) y en las investigaciones fundamentales de DÖLGER (*Sol salutis* 136ss). Parece que la dirección hacia Oriente se exigía absolutamente, sin tener en cuenta la construcción de la iglesia. Por esto, cuando más tarde, en contra de la costumbre antigua de construir las iglesias con el frontispicio hacia Oriente, se impuso la de dirigir hacia el este el ábside, parece muy probable que esto se debió al deseo de evitar el inconveniente de obligar a los fieles a que volviesen la espalda al altar.

[30] F. HEILER, *Das Gebet*, 4.ª ed. (Munich 1921) 100. Habla también de que, en el lenguaje judío antiguo, estar de pie quería decir orar, y sospecha que *statio* significaba originariamente oración o lugar de oración (SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis*, 136ss.)

[31] HEILER, 101s.

[32] DÖLGER, *Sol salutis*, 1-258. En el siglo II era ya costumbre señalar la dirección este por una cruz fijada en la pared (cf. Mt. 24, 30; E. PETERSON, *La croce e la preghiera verso oriente*: «Eph. Liturg.», 49 [1945] 52-68; cf. ID., *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*: «Theol. Zeitschrift», 3 [Basel 1947] 1-15).

[33] La inclinación a la bendición existe también en otras liturgias; cf. más adelante, II, 414, 416 y 624.

[34] Cf. más adelante, 472; II 174.

tarde, la postura de rodillas se prolongaba durante la recitación de la oración [35], y en los días de carácter no festivo, la inclinación que se usaba durante el canon y las oraciones se cambió por estar de rodillas [36]. Esta postura la defendió ya el sínodo de Tours en el año 813 como postura adecuada en la oración cristiana, pero exceptuando los días en los que, en recuerdo de la resurrección del Señor, se oraba en pie [37]. Los domingos y días de fiesta—entendiendo la palabra fiesta en un sentido amplio—se guardaba la postura de pie. Decididamente, el movimiento eucarístico del siglo XIII hizo triunfar aun para estos días la costumbre de permanecer de rodillas durante la consagración. El ordinario de la misa de Juan Burcardo, publicado en el año 1502, pide a los fieles que estén de pie durante la misa cantada; pero esta actitud se cambiaba para arrodillarse al *Confiteor* y a la consagración [38]. De las inclinaciones ya no se habla.

Postura de sentado

297. La postura de estar sentado no se adoptó en las iglesias de la Edad Media, por la sencilla razón de que no había bancos en ellas [39]. En las colegiatas e iglesias conventuales

---

[35] *Ordo Rom. antiquus* (Hittorp, 66).

[36] El *Ordo* de S. Amand pide ya al principio del siglo IX que en estos días se arrodillen durante el canon los sacerdotes que están junto al altar (Duchesne, *Origines*, 481); algo semejante se prescribe más tarde para el coro en el *Ordo eccl. Lateran.* (Fischer, 29). Con la diversa interpretación que se da al canon cambia también la duración del tiempo que se está de rodillas. Para el *Pater noster* se pide el estar de rodillas o la *prostratio* ya desde el siglo IX; véase II, 410. En el siglo XIII se nota la tendencia a extender el estar de rodillas o la *prostratio* por todo el tiempo en que el Santísimo Sacramento está en el altar; cf. el *Ordo Rom. XIII* (n. 19: PL 78, 1116) compuesto bajo Gregorio X († 1276). Fr. Titelmans († 1537), en su explicación de la misa solemne *Mysterii missae expositio* (Lyón 1558, p. 18), supone que los fieles se ponen de rodillas cuando el sacerdote se acerca al altar, significando con esto la adoración del Niño Jesús por los pastores.

[37] Can. 37 (Mansi, XIV, 89).

[38] Legg, *Tracts*, 134. La genuflexión se pide también al *Et incarnatus est* (l. c., 135). Así la *Laienregel des 15. Jahrhunderts* de la baja Alemania (c. 6; R. Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik* [Bonn 1902] 86-88), que desea que los fieles se arrodillen también para la colecta y la bendición final, mientras que para el canon deja completa libertad.

[39] A pesar de que existen testimonios aislados de que se estaba sentado en el suelo, parece que no había costumbre de ello; cf. Dekkers, *Tertullianus*, 77. Distinta era la costumbre en los países en que también en la actualidad es corriente sentarse en el suelo. En la *Didascalia* siria, II, 57 (Quasten, *Mon.*, 35s) se habla repetidas veces de los diversos grupos que están sentados en la iglesia hasta que empiezan las oraciones. En las misiones asiáticas y africanas, el estar sentado o en cuclillas es la postura general de los fieles en la iglesia (Kramp, *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern:* StZ [1927] II, 365s).

sí que había sillería en el coro para los clérigos. Para éstos se fueron redactando reglas cada vez más detalladas sobre su postura durante las oraciones[40]. Y que, algo simplificadas, se podían aplicar fácilmente a los simples fieles. En ellas se cuenta con la postura de sentado, que por cierto ya se prescribía detenidamente para obispos y sacerdotes en los más antiguos *Ordines Romani*[41]. Los clérigos se sentaban durante la epístola y durante los cantos que le seguían, si ellos mismos no eran los que tenían que cantarlos[42]. Sólo hacia fines de la Edad Media se admitió también para el pueblo el estar sentado en la iglesia[43], a medida que se fué dando cada vez más importancia a la predicación como consecuencia del movimiento de reforma. Fué entonces cuando se empezaron a introducir en los países germánicos los bancos dentro de la iglesia[44].

---

[40] Un ejemplo de reglas exactas para el coro en misa y oficio se nos ofrece en el *Liber ordinarius* del convento de Santiago, de Lieja, del año 1285 (VOLK, 102-109). Las prescripciones actualmente en vigor para la asistencia a misa en e coro, que por cierto se determinan aún más por las costumbres locales, están resumidas en el *Missale Romanum (Rubr. gen.*, XVII, 5) y *Caeremoniale episc.* (II, 8, 69; 11, 5 7). Cf. también P. MARTINUCCI, *Manuale sacrarum caeremoniarum*, I, 3.ª ed. (Ratisbona 1911) 9-88.

[41] Cf. más arriba 83.

[42] *Liber ordinarius*, de Lieja (VOLK, 102s; cf. 105). La postura fundamental sigue siendo en el *Liber ordinarius* el estar de pie. La inclinación se prescribe sólo para la colecta, el *Sanctus, el Pater noster*, el primer *Agnus Dei* y la poscomunión; además (con el capucho hacia atrás), para la oración antes de la bendición y durante la misma. Se pone de rodillas solamente durante la consagración (y al *homo factus est* del *Credo)*. Pero *tempore prostrationum* se arrodilla desde el *Sanctus* hasta el *Agnus Dei*, o sea durante el tiempo en que antiguamente se inclinaba. Reglas semejantes para el coro contiene el *Liber usuum O. Cist.* (II, 56: PL 166, 1430-1432), bastante más antiguo. De éste ha adoptado el *Liber ordinarius* e. o. la disposición de que los hermanos se dirijan al altar en determinados pasajes de la misa, mientras por lo demás está *chorus contra chorum*, y la indicación de ciertas palabras, a las que se deben inclinar, como, p. ej., al *adoramus* del *Gloria*.

[43] Predicadores alemanes del siglo XV mandan a los fieles sentarse durante la epístola, gradual y el sermón (FRANZ, 21s). La *Laienregel*, de 1473 (LANGENBERG [cf. arriba nota 38] 87), desea que se siente durante la epístola y el ofertorio. También el *Ordo missae* de JUAN BURCARDO (LEGG, *Tracts*, 134s) toma en consideración el caso de que hay asientos para los fieles, deseando que en este caso se sienten al *Kyrie* y *Gloria* (después de haberlo rezado el celebrante y mientras lo canta el coro), a la epístola y los cantos intermedios, al *Credo* (como antes), después del canto del ofertorio hasta el prefacio, después de la comunión hasta la poscomunión.

[44] Cf. más adelante 584s. Entre los cartujos se sientan ya en el coro mientras se canta todavía el ofertorio *(Ordinarium Cart.* [1932] c. 31, 6).

CAMBIOS DE POSTURA

298. Estos bancos se construían generalmente de tal manera que podían usarse al mismo tiempo como reclinatorios. Se ve en esta costumbre la importancia que ha adquirido la misa rezada y el código de normas para asistir a ella. Parece que en la misma baja Edad Media se aplicaban a la misa rezada y a las otras de menor solemnidad las antiguas normas que regían en las ferias simples [45], es decir, la posición de rodillas durante las oraciones, el canon y el *Confiteor* [46]. Solamente para oír el evangelio se mandaba expresamente ponerse de pie [47]. Habidas estas reglas generales, se comprende que, para simplificarlas y para evitar el tener que cambiar a cada paso de postura, pronto se llegó—por lo menos en los países del centro y norte de Europa—a la costumbre actual de quedarse arrodillado durante la misa, fuera del evangelio, que se debía escuchar de pie [48]. Las costumbres de varios países, especialmente de España, prueban que no se exigía con mucho rigor el cumplimiento de estas reglas [49].

SENTIDO MÁS PROFUNDO

299. No tendrían sentido estas posturas exteriores, como participación en la misa, si no fueran expresión de una participación más plena, la interior. Sólo por las diversas ac-

[45] También para la *missa matutinalis*, menos solemne, había durante la Edad Media a veces otras reglas de coro que la de la misa conventual; así, en el siglo XII, en los Canónigos de San Víctor, de París (E. MARTÈNE, *De ant. Eccl. ritibus*, app. [III, 791s]).

[46] El *Layfolks Massbook* (ed. SIMMONS, p. 6ss), compuesto para seglares para la misa en la capilla de un castillo normando, manda a los asistentes arrodillarse o estar de pie; desconoce el estar sentado; cf. las notas del editor pp. 191 307. Para el obispo que asiste a la misa de un sacerdote da el pontifical de DURANDO la siguiente regla: estar de rodillas hasta la colecta, de la secreta hasta la comunión del cáliz y otra vez a la poscomunión (durante las oraciones ante las gradas, el obispo está al lado del sacerdote (ANDRIEU, III, 643-647). Reglas parecidas da también el *Ordo Rom. XV*, n. 35: PL 78, 1291.

[47] Cf. más detalles en el párrafo 572.

[48] Así ya en el ordinario de la misa de JUAN BURCARDO (LEGG, *Tracts*, 134). La regla ha pasado a nuestro misal *(Rubr. gen.*, XVII, 2).

[49] Predicadores alemanes del siglo XV exigen el estar de rodillas casi únicamente para la consagración (FRANZ, 21s). En el concilio de Trento, un portugués criticó la costumbre italiana de levantarse los fieles inmediatamente después de la elevación del cáliz; debían quedarse arrodillados mientras estaba presente el cuerpo del Señor, porque así era costumbre en otros sitios (JEDIN en «Liturg. Leben» [1939] 35). Cf. arriba la nota 36. Ya entonces los nobles se resistían a estar de rodillas (por ensuciarse los vestidos, incomodidad por el calzado, etc.) (FRANZ, 31).

titudes corporales comprendemos ya la diferencia entre lección y oración, y aun dentro de las oraciones, sacamos por la postura su diversa categoría e importancia. Las aclamaciones, sobre todo antes del prefacio, ponen esto aún más de relieve [50]. Al participar los fieles, al principio de la Edad Media, en la procesión de entrega de las ofrendas, al cantar el *Sanctus* y el *Agnus Dei* y, aunque no recibieran el Sacramento, al darles por lo menos la *Pax*, necesariamente tenían que caer en la cuenta y seguir por lo menos las grandes líneas del sacrificio eucarístico. Fué ciertamente un inconveniente notable el no poder seguir las lecciones y oraciones por haberse ido alejando las lenguas romances del latín, pero ni esto impidió en absoluto la participación devota en el sacrificio. Allá en la antigüedad se pedía a los fieles que durante el misterio eucarístico orasen en silencio [51].

La atención a las oraciones

El orden natural, desde luego, pedía que esta devoción interior se orientase en el desarrollo de la liturgia, calcando sus pasos sobre la del sacerdote, aunque, naturalmente, a cierta distancia. Este fué, no cabe duda, el ideal que guió a aquellos que en la reforma carolingia y también en la baja Edad Media abogaron por la observancia de las antiguas formas de participación exterior. El devocionario de Carlos el Calvo presenta oraciones para la oblación durante el ofertorio, para las deprecaciones, cuando el sacerdote ruega que se pida por él, y para la preparación de la comunión [52]; son textos que coinciden enteramente con las líneas generales de la misa. Un misal inglés para seglares [53] exige conocimiento serio del espíritu litúrgico en los que lo usan [54]. No siempre es tan exacta la adaptación de las oraciones del pueblo a las del sacerdote [55]. En los umbrales de la Edad Mo-

---

[50] No se puede negar que la unión del *Per omnia saecula saeculorum* final con el principio de la parte siguiente no contribuye a hacer más clara la estructura de la misa.

[51] SAN CIPRIANO, *De dom. or.*, c. 4: CSEL 5, 269; *Const. Ap.*, II, 57, 21 (QUASTEN, *Mon.*, 186).

[52] Véanse los textos más adelante II, 48 [22], 91 y 491.

[53] TH. F. SIMMONS, *The Layfolks Massbook* (Londres 1879) 1-60.

[54] Respecto a la postura corporal, cf. arriba la nota 46. Además, se santiguaban al evangelio, y «en algunos sitios», se besaba el libro después del evangelio trazando otra señal de la cruz, se rezaba con las manos en cruz al alzar (y «si quieres», también en la *secreta)*; la entrega de ofrendas se deja a discreción del que usa el libro.

[55] Oraciones que contienen pensamientos tomados de las correspondientes del sacerdote se dan (8ss) al *Confiteor, Gloria,* evangelio, *Credo* (cuando reza el sacerdote el *Credo,* «di el tuyo»), *Sanctus, Memento* (ambos), elevación del Sacramento, *Pater noster,* que se ha de contestar: *Sed libera nos a malo,* la única contestación que se pide; *Agnus Dei.* En otros pasajes (p. ej., a la colecta y epís-

derna, Burcardo de Estrasburgo tiene una observación larga en este sentido sobre la participación de los fieles, diciéndoles que, aunque no entendiesen las palabras del sacerdote en lengua latina, sin embargo, no rezasen otras oraciones, sino que estuviesen atentos a lo que decía y hacía el sacerdote, pidiendo, intercediendo y haciendo con él un ofrecimiento espiritual, a excepción únicamente del tiempo de la adoración del Sacramento y durante el canon, cuando el sacerdote oraba en silencio (memento); en estas ocasiones podían orar libremente, encomendándose a Dios a sí mismos y a quienes ellos quisieran [56]. El mismo Burcardo aboga por la conservación de las respuestas de los *interessentes* [57].

Con todo, sigue dominando la interpretación alegórica

300. Sólo a sectores cultos podía exigírseles tal vez esta participación tan activa durante la época del humanismo; al gran público le faltaba sencillamente la base, como era la posibilidad de entender las oraciones sacerdotales y de seguir el ordinario de la misa [58]. Era demasiado exigir a la zona media de los fieles el acompañar al sacerdote en sus oraciones [59]. Y como, por otra parte, se habían ido olvidando las formas exteriores de participación, la corriente de la piedad popular echó en su mayoría por otros derroteros ya a partir del siglo IX. Las explicaciones de la misa se contentaban con llamar la atención sobre las ceremonias más plásticas, interpretándolas como representaciones de la pasión del Señor; y aunque no fuera precisamente el sentido exacto de cada ceremonia en particular, por lo menos no dejaba de estar en armonía con el sentido más general de la institución de Cristo. El sentido alegórico vino dominando hasta muy entrada la Edad Moderna. Se necesitaría una larga preparación mental y habría que recorrer muchas etapas

---

tola, a la *secreta*, al primer *Memento*, al alzar) se debe rezar sencillamente el *Pater noster* (a veces repetido), al que se suma a veces el *Credo* y una vez también el *Ave*.

[56] LEGG, *Tracts*, 135.

[57] Cf. la nota 24.

[58] Por otra parte, es cierto que en la Edad Media no se mantenía el secreto del canon con tanto rigor como antes y más tarde; cf. más arriba, 195 con la nota 12. Con todo, se urgía (FRANZ, 631s).

[59] Esta dificultad se refleja bien en un ejemplo que cita SIMMONS *(The Layfolks Massbook*, 158). En una introducción a la conversación inglesa escrita en 1527, una señora recuerda a su capellán el consejo de que en la misa no se debe orar, sino oír, ya que se dice *I go here masse;* pero pregunta: —¿Por qué entonces dice el sacerdote: «Orad por mí»? El capellán contesta: —Esto lo dije sobre todo para el tiempo anterior a esta exhortación. E insiste la señora: —Entonces, ¿qué debe hacer hasta el *Orate, fratres* quien no entiende latín? El capellán: —Mirar, oír y pensar.

hasta que fuera otra vez posible al seglar participar más directamente en la oración y el sacrificio del sacerdote y con esto volver a las formas más antiguas de participación. Sólo después de muchos decenios de iniciación por medio de los cantos en lengua vulgar, adaptadas a las diversas partes de la misa, y por medio de las traducciones de las oraciones del misal romano, que despertaron gran interés en los fieles, pero que antes estaban prohibidas, se fué poco a poco encontrando el camino de la verdadera participación en el santo sacrificio, uniéndose a la oblación del sacerdote.

7. *Día y hora de la celebración*

301. Como en los primeros siglos existió una diferencia tan marcada entre las misas privadas y públicas, es natural que interese ante todo conocer el día y la hora de la celebración de la misa pública.

OBLIGACIÓN A LA MISA DOMINICAL

El día destinado para la celebración de la Eucaristía en las comunidades cristianas de la Iglesia primitiva fué el domingo. En domingo San Pablo «partió el pan» a la comunidad de Tróade [1]. La *Didajé* [2] y San Justino [3] señalan con toda claridad el domingo como día de la celebración eucarística.

El sínodo de Elvira manda, al apuntar el siglo IV, bajo pena, lo que antes era cosa más o menos natural: *Si quis in civitate positus, tres dominicas ad ecclesiam no acceserit, pauco tempore abstineat(ur), ut correptus esse videatur* [4].

---

[1] Act 20,7. Probablemente fué la tarde de un sábado, no del domingo; cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, 2.ª ed. (París 1926) 598. Cf. 1 Cor 16,2.

[2] Cf. más arriba, 14 [55].

[3] Cf. 20. Los datos en SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 3 43) no son del todo seguros. Con gran insistencia exhorta la *Didascalia* siria (II, 59-61) (FUNK I, 170-176) a los fieles a que asistan al culto dominical, para oír las palabras de salvación y tomar el alimento celestial y no separar los miembros del cuerpo de Cristo (II, 59, 2s). También la *Doctrina Apostolorum* (el texto se cita en SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis*, 111s), que data de los siglos III y IV, trata de la necesidad de celebrar el «sacrificio de la Eucaristía» los domingos. Cf. también la declaración de los mártires de Abitinia arriba, 229.

[4] Can. 21 (MANSI, II, 9). Es muy probable que no se urgió la obligación de la misa dominical en todas partes con la misma severidad. Según MONACHINO *(La cura pastorale a Milano Cartagine e*

Desde entonces, en Oriente [5], lo mismo que en Occidente [6], se ha venido urgiendo la obligación de la misa dominical. De los cánones del sínodo de Agde (506) [7] pasó al derecho canónico [8]. No obstante, el cumplimiento de este mandamiento encontró muchísimas dificultades, principalmente en el campo, durante toda la Edad Media [9].

Y en las fiestas y determinadas épocas del año

302. Además de los domingos, se contaba con la asistencia de la comunidad al santo sacrificio y se la pedía en las fiestas, incluyendo las particulares de los mártires de cada Iglesia, así como en los días que seguían a las grandes solemnidades, especialmente los días de la semana de gloria y los días preparatorios de las mismas, o sea la cuaresma.

Desde los tiempos carolingios, por varios siglos se consideró la asistencia diaria a misa como obligación durante toda la cuaresma, y se prescribía en los libros penitenciales [10]. Además era costumbre ya en el siglo IV en toda la cristiandad cerrar el ayuno en los días de estación, miércoles y viernes con una reunión en la iglesia, que se terminaba normalmente con la celebración de la Eucaristía, a excepción de Egipto y también probablemente de Roma [11]. En Roma se observaba esta misma costumbre ciertamente en las témporas, cuyos formularios de misa siguen en vigor hasta el día de hoy. Pero también entre semana debió tener lugar ya al principio de la Edad Media una celebración pública de la Eucaristía, por lo menos todos los miércoles, como parece

---

Roma, 54-57), todavía en tiempos de San Ambrosio se contentaban en Milán con sólo el culto pontifical; entonces la asistencia a misa no era posible sino a una pequeña parte de los milaneses. La misma suposición para Cartago (l. c., 186-191) parece aún más improbable; cf. ZkTh 70 (1948) 377.

[5] El canon de Elvira se repite e. o. en el sínodo de Sárdica (343), can. 11 (MANSI, III, 19), y en el Trullano (692), can. 80 (MANSI, XI, 977). Con relación a la misa parroquial, la conminación para los que faltan tres domingos seguidos aparece todavía en el sínodo de Burdeos (1624), III, 3 (HARDOUIN, XI, 66, B; cf. l. c., 1331 b).

[6] FRANZ, 11.

[7] Can. 47 (MANSI, VIII, 332).

[8] *Decretum Gratiani*, III, 1, 64 (FRIEDBERG, I, 1312).

[9] FRANZ, 11-15.

[10] TEODULFO, *Capitulare*, I, c. 39: PL 105, 204; BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, XIX, c. 5: PL 140, 962 C. Asimismo en la *Summa de iudiciis omnium peccatorum* (H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf 1898) 492s; *Decretum Gratiani*, III, 1, 50 [FRIEDBERG, I, 1307]).

[11] SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis*, 117. En Africa parece que la celebración eucarística, por lo menos en la época de Tertuliano, tenía lugar en estos días muy de mañana (l. c., 120; DEKKERS, 109ss 140s).

deducirse de un plan antiguo de lectura de la Sagrada Escritura, que determina no solamente para el domingo, sino también para el miércoles, su perícope [12]. Cada semana de témporas terminaba en la noche del sábado al domingo con una vigilia completa, cuya misa valía ya para el domingo.

LOS SÁBADOS

En el siglo VII se asignó probablemente una misa propia para el domingo, así como se adelantó la vigilia a la mañana del sábado, de manera que también este día de la semana venía a tener su misa, lo mismo que el miércoles y el viernes.

En Oriente el sábado gozaba ya en el siglo IV de la prerrogativa de tener misa pública. La razón pudo muy bien ser la siguiente: para hacer frente a las doctrinas maniqueas se empezó a considerar el sábado, día en que se terminó la obra de la creación, como «hermano del domingo» [13], y como tal merecía también la distinción de la misa pública [14].

LA MISA DIARIA

303. Con todo, la celebración diaria con carácter público se desconoció, sin duda alguna, en la Iglesia antigua hasta el siglo IV. Toda noticia en sentido contrario debe considerarse como relativa a la celebración privada [15] o simplemente a la comunión en casa. No obstante, en la época de San Agustín, por lo menos en el norte de Africa, ya se había extendido bastante la costumbre de la misa diaria, accesible a todos los fieles [16]. Desde el momento en que el lugar de la celebración de las misas votivas no fué ya el oratorio privado, sino como norma general la iglesia pública, se desdibuja poco a poco en Occidente la línea divisoria entre la celebración privada y pública, pudiendo asistir los fieles a diario al santo sacrificio que se celebraba en la iglesia.

---

[12] Cf. más adelante 510 y 511 con la nota 44.

[13] SAN GREGORIO DE NISA, *Adv. eos qui castig. aegre ferunt*: PG 46, 309 B.

[14] *Const. Ap.*, II, 59, 3; V, 20, 19 (FUNK, I, 171s 301 con las notas). Cf. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria*, 102s.

[15] Acerca de SAN CIPRIANO, *Ep.* 57, 3s; cf. 272 con la nota 4. Cf. también SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis*, 117 f.

[16] La misa diaria se menciona en SAN AGUSTÍN en los siguientes sitios: *Ep.* 54, 2, 2; *In Ioh. tract.*, 26, 15; *De civ. Dei*, X, 20, etc. ROETZER, 97s; MONACHINO, *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma*, 191-193. Cf. SAN CRISÓSTOMO, *In Eph.*, hom. 3, 4: PG 62, 29.

LA TERCIA, HORA PREFERIDA PARA LA MISA

Esta evolución no impidió que la misa pública de los domingos y días de fiesta conservase durante bastante tiempo su carácter peculiar. Por lo menos durante todo el año tenía su hora fija. En plena libertad la Iglesia y suprimida la misa vespertina, ya no se imponía la necesidad de escoger una hora muy temprana, pudiendo fijarse para esta función litúrgica principal una hora la más conveniente. En los domingos y días de fiesta se escogió la hora de tercia [17], que se menciona lo mismo en Roma [18] el año 530 [19] como en las Galias [20], y que luego se repetirá continuamente en los libros litúrgicos [21] y canonistas [22]. Ya en la Edad Media solía preceder el oficio de tercia, no sólo en los conventos y colegiatas, sino también y si era posible, en las parroquias [23]; a continuación de la misma seguía el oficio de sexta [24]. Por esto, en unas instrucciones para el campanero que se han conservado de aquel tiempo [25] se manda que el toque de tercia sea más fuerte y que se repita dos o tres veces [26]. Tal dis-

[17] Como se sabe, la «hora de tercia» no coincide sin más con «las nueve», pues el cómputo antiguo suponía siempre el día de luz, o sea del levantarse el sol, hasta su puesta, dividiéndole en doce partes, que, por consiguiente, en invierno empezaba más tarde y, por lo tanto, eran más cortas. Por esto, el sínodo de Cambrai (1586) (III, 10 [HARDOUIN, IX, 2157]) fijó la misa durante el verano a las ocho, y en invierno, a las nueve (H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters*, I [Hannover 1891], 183ss. Confróntese también G. BILFINGER, *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden* [Stuttgart 1892] 1ss).

[18] *Lib. pont.* (DUCHESNE, I, 129): El papa San Telesforo dió la orden de que nadie se atreviera celebrar la misa *ante horae tertiae cursum.*

[19] La elección de la hora de tercia apunta ya cuando SAN HIPÓLITO *(Trad. Ap.* [DIX, 63]) la recomienda como hora de oración, dando como razón el que en el Antiguo Testamento se ofrecían a esta hora los panes de la proposición, como—y añaden otros—figura del cuerpo y la sangre de Cristo.

[20] Sínodo de Orleáns (538), can. 14 (MANSI, IX, 16): *De missarum celebritate in praecipuis duntaxat sollemnitatibus id observari debet ut hora tertia missarum celebratio in Dei nomine inchoetur.*

[21] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 42: PL 105, 1160; VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 23: PL 114, 951; BERNOLDO, *Micrologus*, c. 58: PL 151, 1019.

[22] REGINO DE PRÜM, *De synod. causis*, I, inqu. 29: PL 132, 188; BURCARDO, *Decretum*, III, 63: PL 140 686; *Decretum Gratiani*, III, 1, 48 (FRIEDBERG, I, 1307).

[23] Cf. más arriba 271 [25].

[24] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 38 D: *Diebus omnibus excepto ieiunii tempore Sexta missam sequatur.*

[25] EISENHOFER, I, 395s; DURANDO I, 4, 9-15. Una reglamentación precisa para campaneros se encuentra también en el misal romano impreso en 1501 en Venecia, reproducida en LEGG, *Tracts*, 175-178.

[26] Según DURANDO (I, 4, 12), a la hora de tercia se daba un primer toque, *ad invocandum*, otro *ad congregandum* y un tercero *ad inchoandum.*

posición para los días festivos se guardó también en los días laborables desde que se generalizó la misa cantada a diario en las colegiatas y conventos [27], influyendo, sin duda, muy pronto también en el orden del culto divino en las parroquias [28]. Era un modo muy común de indicar la hora, hasta después de la Edad Media, el decir «a la hora de misa», que equivalía a la hora de tercia [29].

LAS DEMÁS HORAS

304. Unicamente menciona San Ambrosio la misa vespertina en los días de ayuno [30]. En la época carolingia, el celebrar la misa a la hora de nona fué tan ordinario en los días de ayuno como a la hora de tercia en los demás días [31]. Este orden se mantuvo durante los siguientes siglos para la cuaresma [32]. Para los días intermedios entre los días de fiesta y de ayuno riguroso, los llamados *dies profesti*, se dió en el siglo XI una solución media, la de celebrar la misa a la hora de sexta [33]. Hacia el final de la Edad Media se advierte la tendencia a adelantar estas horas tardías; la misa siguió celebrándose como hasta aquí después de sexta o nona, pero se rezaban estas horas por la mañana [34]. En este sen-

[27] Un testimonio que llama la atención por su antigüedad relativa, lo tenemos en BEDA († 735), *Hist. gent. Angl.* IV, 22; PL 96, 206s: A un cautivo se le soltaban muchas veces *(saepissime)* las cadenas *a tertia... hora quando missae fieri solebant*, porque, como supo más tarde, su hermano, que era sacerdote y abad, decía la misa por él a esta hora.

[28] Según REGINO DE PRÜM *(De sinod. causis*, I, inqu. 33: PL 132, 188), el párroco debe ser interrogado, si *tempore statuto, id est circa horam tertiam diei, missam celebrat, et post haec usque ad medium diem ieiunet, ut hospitibus atque peregre venientibus, si necesse fuerit, possit missam cantare.* Por el contexto se ve que no se trata solamente de domingos y días de fiesta.

[29] SAN IGNACIO DE LOYOLA, en su libro de los ejercicios espirituales, usa para indicar la hora de la tercera meditación la expresión «a la hora de missa» *(Ejercitia espiritualia Sancti Ignatii de Loyola:* «Monumenta Ignatiana», serie II (Madrid 1919), 356 y 364). El directorio, editado en 1599, c. 3, 7 (l. c., 1124), la explica: *paulo ante prandium.*

[30] SAN AMBROSIO, *In ps. 118*, serm. 1, 48: PL 15, 1314. Cf. SAN PAULINO DE NOLA, *Carmen*, XXIII, v. 111ss: PL 61, 610 C.—F. ZIMMERMANN, *Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart* (Viena 1914) 74s 82s.

[31] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 23: PL 114, 951. Los ejemplos de sínodos galos del siglo VI, véanse en J. MABILLON, *De liturgia gallicana*, I, 6: PL 72, 142s.

[32] ZIMMERMANN, 117-132.

[33] Por vez primera en BERNOLDO, *Micrologus*, c. 58: PL 151, 1019; ZIMMERMANN, 119s. Más testimonios hasta el siglo XIII, l. c., 120-132.

[34] Así se hizo, según P. Boeri, en la mitad del siglo XIV; confróntese E. MARTÈNE, *Regula s. Benedicti commentata*, c. 48: PL 66, 710 D.

tido, Juan Burcardo, siguiendo la tradición, nos ha trazado en su *Ordo missae* (1502), reglas precisas, que luego pasaron a las *rubricae generales* de nuestro misal romano. Su disposición más importante dice que la misa conventual y solemne ha de tenerse los domingos y días festivos (de rito semidoble para arriba) *dicta in choro hora tertia;* en fiestas de rito simple y ferias, después de sexta, y en días de carácter penitencial, después de nona [35], es decir, la misa, lo mismo que la comida, puede quedar ligada aun en días de penitencia a su hora ordinaria, que es la hora tercera [36].

La misa pública pierde su situación privilegiada

305. El guardar una hora fija para el culto público ha perdido, después de la Edad Media, mucha de su importancia precisamente por el mayor número de misas, consecuencia de haberse ido borrando cada vez más la línea divisoria entre las misas públicas y privadas [37]. Para la misa privada no se fijó durante mucho tiempo ninguna hora concreta [38], y ésta es la causa de no haberse preocupado mayormente de adaptar la celebración al ritmo de las horas de rezo [39].

Sabemos que el antiguo derecho restringía, los domingos y días de fiesta, la asistencia de los fieles a las misas parti-

---

[35] *Rubr. gen.*, XV, 2. Con esto, sin embargo, no se fija la hora natural del día en que se han de rezar las horas. Gottschalk Hollen (+ después de 1481), en su sermón de la dedicación, repite todavía la antigua norma: la hora de tercia, sexta y nona; advierte, sin embargo, que esto vale solamente *de missis popularibus et conventualibus in quibus fit concursus populi.* La cita véase en R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (Detmold 1879) 210. Zimmermann, 177s, presenta como probable que todavía en el siglo xvi se observaba en algunos sitios la antigua distribución.

[36] Con esto coincide la hora de la misa en Ingolstadt, en tiempo de Juan Eck (+ 1543), donde se celebraba el *summum officium* diario a las ocho en verano y a las nueve en invierno (Greving, 84).

[37] Cf. 287.

[38] Cf. las noticias en Martène, 1, 3, 4, 10 (I, 297s). Amalario (*De eccl. off.*, III, 42: PL 105, 1160) se cree en la obligación de defender la libertad en la elección de la hora de la misa privada, por donde se conoce que entonces se empezó a reglamentarla; cf. Eisenhofer, II, 25.

[39] La disposición de que antes de la misa hay que rezar maitines, laudes y prima se encuentra por vez primera en los estatutos de la Iglesia de Ruán del año 1235 (Zimmermann, 171). Luego, todavía en el mismo siglo xiii aparece la misma disposición también en los sínodos alemanes (Hartzheim, III, 646 662; cf. IV, 25). Lo mismo en el *Liber ordinarius* de Lieja (Volk, 100s.). En el *Ordo missae* de Burcardo (Legg, *Tracts*, 126) ya no se exige la prima; en nuestro *Missale Rom.* (*Ritus serv.*, I, 1; cf. *De defect.*, X, 1) se exigen solamente maitines y laudes. No se distingue entre misa pública y privada.

culares, para que no faltasen a la misa solemne [40]; más aún, los fieles tenían obligación de cumplir el precepto dominical no en una iglesia cualquiera, sino cada uno en su propia parroquia [41]. Pero, cuando aparecieron las órdenes mendicantes, se fué olvidando cada vez más esta disposición, si bien es verdad que los sínodos no dejaron de inculcarla [42]. Ya en el siglo xv se hizo costumbre en muchos sitios cumplir con la obligación dominical en cualquier iglesia [43] y en cualquiera de las misas que en ella se celebraban [44]; costumbre que recibió la aprobación papal el año 1517, por una disposición de León X [45].

CRITERIO ACTUAL

306. Hoy se celebra los domingos, a su hora acostumbrada, la llamada misa mayor; pero a su lado se celebran, principalmente en las ciudades, muchas otras misas y a todas horas, advirtiendo que sobre todo las misas de comunión, en las que no suele faltar la homilía, pueden tener tanta importancia, desde el punto de vista pastoral, como la misa solemne, que únicamente se distingue de éstas por una mayor solemnidad en el canto [46]. El concepto comunitario ha quedado un poco relegado a segundo término; en cambio, existe la ventaja de facilitar a los fieles todos el oír misa los domingos, punto de vista que, por cierto, no se olvidó total-

---

[40] TEODULFO DE ORLEÁNS, *Capitulare*, I, c. 45: PL 105, 208; *Decretum Gratiani*, III, 1, 52 (FRIEDBERG, I, 1308).

[41] Numerosas disposiciones de los siglos IX al XII véanse en BROWE, *Die Pflichtkommunion*, 49-51; otras posteriores, en parte conminando la excomunión, en MARTENE, 1, 3, 9, 4s (I, 337-340). El decreto del concilio de Nantes según el cual el párroco al principio de la misa dominical tenía la obligación de preguntar si había alguien presente que no era de esta parroquia y, en caso afirmativo, amonestarle saliese para ir a su parroquia, se incorporó en el siglo XIII al *Corpus Iuris Canonici (Decretales Greg.*, III, 29, 2 [FRIEDBERG, II, 554]).

[42] FRANZ, 15-17. Entre los sínodos enumerados, el primero es el de Praga (1349); el último, el de Hildesheim (1539).

[43] Así lo atestigua SAN ANTONINO († 1459) *(Summa theol.*, II, 9, 10 [Verona 1740: II, 1001]).

[44] NICOLÁS DE CUSA, como obispo de Brixen, exhortó a los párrocos que enseñasen al pueblo, *quod non sufficit audire peculieres missas* (FRANZ, 16, nota 4).

[45] BENEDICTO XIV, *De synodo diocesana*, VII, 64 (= Benedicto XIV, *De s. sacrificio missae*, ed. SCHNEIDER, 230s). Con todo, el concilio amonestó a los obispos a exhortar a los fieles, *ut frecuenter ad suas parochias, saltem diebus dominicis et maioribus festis, accedant* (sess. XXII, *De observ. et vit. in celebr. missae)*. En el actual Derecho canónico ya no se habla ni siquiera de esto *(Cod. Iur. Can.*, can. 1249).

[46] Un juicio bastante menos favorable sobre la misa mayor en las ciudades, véase en PARSCH, *Volksliturgie*, 188.

mente en la antigüedad cristiana [47]. Tampoco en los días laborables se atiene el orden de misas a la norma de los conventos con su ritmo antiguo de las horas, sino que se tienen en cuenta las conveniencias del trabajo cotidiano de los fieles.

La misa vespertina

307. Consideraciones de orden práctico han llevado durante la última guerra mundial a la concesión de amplios indultos para celebrar misas vespertinas con carácter público y para comodidad de los fieles; por cierto, sin restringirlo a sólo los domingos y fiestas [48]. No es esto una innovación desconocida; pues aun prescindiendo de las costumbres de la Iglesia primitiva [49] y limitándonos a considerar el lado festivo del culto divino, hasta muy entrada la Edad Media se tuvo el culto de Pascua de Resurrección y Pentecostés y el de los sábados de témporas por la noche, víspera de la fiesta o del domingo; más aún, en los tiempos modernos advertimos una costumbre análoga, como es la de celebrar la misa del gallo a media noche, costumbre comenzada en Venecia, que luego se corrió a toda la cristiandad [50].

---

[47] San León Magno, *Ep.* 9, 2: PL 54, 627: *Necesse est autem, ut quaedam pars populi sua devotione privetur, si unius tantum missae more servato sacrificium offerre non possint, nisi que prima diei parte convenerint.* Esta respuesta, dada a Alejandría, prevé otra misa más tarde. Sin embargo, no se trata en primer lugar de la misa dominical, sino del caso en que en un santuario determinado, p. ej., con ocasión de la conmemoración del mártir en él sepultado, haya mucha concurrencia de toda la ciudad (cf. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma,* 354s).

[48] Indultos romanos del 8 de febrero, 9 de junio y 14 de septiembre de 1941, comunicados y acompañados de disposiciones sobre su puesta en práctica en los boletines oficiales de las diócesis alemanas.

[49] Cf. E. Dekkers, *L'Eglise ancienne a-t-elle connu la Messe du soir?:* «Miscellanea Mohlberg», I (1948), 231-257; según este estudio, incluso en la Iglesia primitiva la celebración aucarística vespertina más bien era una excepción.

[50] Zimmermann, 146-157, 190-198. El libro de Zimmermann, aparecido en 1914, que trata en las pp. 201-244 del «movimiento moderno en pro de la misa vespertina», también por sus investigaciones históricas estaba destinado a propagar la idea de la misa vespertina. Los permisos más amplios para ella empiezan en nuestro tiempo con los indultos para los países en que había persecución: 1927, Méjico; 1929, Rusia, y un indulto para Lourdes, que en 1935 permitía la celebración de la misa ininterrumpida durante tres días (cf. Ellard, *The Mass of the future,* 331ss). Un nuevo problema que se presenta ahora es si la misa vespertina del domingo, según el ejemplo de las vigilias, no se debe celebrar por la noche del sábado, ya que en las primeras vísperas y en todo el mundo, por el «fin de semana» el domingo empieza ya por la tarde del sábado. La misa celebrada los domingos por la tarde tiene el inconveniente de ir haciendo desaparecer la bendición de la tarde, lo cual lleva a un empobreci-

LA MISA DIARIA

308. Además de la misa pública de los domingos y días de fiesta, punto de reunión de los fieles como comunidad, ha ido adquiriendo cada día más importancia en la Iglesia la frecuentación de la misa en días laborables. En los primeros siglos de la Iglesia se juntaban para oír misa los días laborables probablemente sólo los fieles a cuya intención se ofrecía el sacrificio. La celebración de los días de estación estimulaba, sin duda, a un número mayor de concurrencia. En el norte de Africa, donde empezó antes que en ninguna parte la celebración diaria de la misa, nos dice San Agustín que esta costumbre era necesaria sobre todo en días de peligro para los fieles, a fin de que pudieran resistir al enemigo [51]. Con todo, no se puede afirmar que éste sea un documento que dé como costumbre la asistencia diaria a la misa por sectores más amplios [52].

Hacia fines de la época carolingia aparecen en Regino de Prün vestigios de que los fieles asisten diariamente a misa [53]. Como curiosidad digamos que la misa diaria entraba por el siglo XII en el horario de los barones anglonormandos [54], como también en otros sitios parece que los caballeros seguían semejante costumbre [55]. Por otro lado, no faltaron predicadores que exhortaran al pueblo a la misa diaria, y eso en una época en la que todavía no se sentía con tanta intensidad como en la baja Edad Medio la eficacia de la misa [56].

---

miento del culto. Cf. también la petición, expresada en el Congreso de los católicos alemanes de Bochum del año 1949, de una amplia concesión de la misa vespertina los días laborables (*Herder-Korrespondenz*, IV [1949-50] 1 y 2, p. 7).

[51] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 228, 6: CSEL 57, 489: han apostatado sobre todo aquellos fieles, *quibus cotidianum ministerium dominici corporis defuit*. Cf. más arriba, 272 [4].

[52] De Santa Mónica, dice SAN AGUSTÍN (*Confess.*, V, 9: CSEL 33, 104, lín. 6) que no omitió ningún día la *oblatio ad altare*.

[53] Cf. la nota 28. Al lado de la misa diaria, exigida por REGINO en todas las parroquias, es notable el hecho de que en el siglo XI la misa conventual diaria, aunque fué norma, sin embargo, no se practicó en todos los conventos. Cf. más arriba, 264 [60].

[54] Véanse los ejemplos en SIMMONS, *The Layfolks Massbook*, página XXXVIIIs.

[55] En la poesía del Santo Grial, de CRISTIANO DE TROYES (v. 6450ss), el ermitaño dió a Parzival el consejo de visitar diariamente por la mañana la iglesia. Y si hubiera misa, debería quedarse hasta que el sacerdote acabase de rezar y cantar. Cf. la poesía *Perceval le Gallois*, ed. POTVIN (Mons 1866), p. 261. Repetidas veces en WOLFRAM DE ESCHENBACH (*Parzival*, ed. LACHMANN, 6.ª ed., III, 169, 17ss; IV, 196, 12ss; XV, 776, 25) aparece la misa como parte de la distribución del día de los caballeros.

[56] BERTOLDO DE RATISBONA, *Predigten*, ed. PFEIFFER, I, 458-460 (*ze dem minnesten eins in dem tage* [por lo menos una misa al día], 458, lín. 7); FRANZ, 33s. Un sermón, atribuído a San Ambrosio

Efectivamente, al final de la Edad Media se ve en todas las clases sociales la costumbre de ir a misa aun los días de entre semana [57].

8. *Condiciones del recinto*

309. Es un indicio espléndido de la vitalidad y de la amplitud del culto cristiano el que, siendo, por una parte, tan espiritual que casi se evade de las limitaciones del espacio, haya creado en todas las naciones tales obras maestras de arte en la arquitectura y en la imaginería, que no existe otro movimiento espiritual en la historia de la humanidad que pueda compararsele.

EL CULTO CRISTIANO NO ESTÁ LIGADO A UN LUGAR DETERMINADO

No es nuestra intención investigar tan a fondo como lo hicimos en otros problemas el del recinto sagrado, marco exterior de la celebración eucarística. Sólo trazaremos algunos rasgos y dibujaremos la línea genética de algunos de los más esenciales que guardan relación directa con la misa.

Una de las innovaciones más radicales que trajo el cristianismo fué la de no ligar el culto a determinados lugares sagrados, como por entonces eran los montes o la obscuridad misteriosa de la selva; ni siquiera al templo de Jerusalén. Cualquier sitio era apto para el culto cristiano, pues este nuevo pueblo es ahora el templo de Dios (2 Cor 6,16; 1 Cor 3,16), «porque desde la salida del sol hasta el ocaso se ofrece en todo lugar a mi nombre un sacrificio nuevo» (cf. Mal. 1,11). Ni en el Garizim ni en Jerusalén se encontrará el verdadero santuario, sino en todas partes donde haya hombres que adoren a Dios en «espíritu y verdad» (cf. Io 4,21 ss.)

MESA Y RECINTO, GÉRMENES DE LA ARQUITECTURA CRISTIANA

Si en los primeros siglos el cristianismo se habla tan pocas veces y con tan poco interés del recinto destinado al

---

(PL 17, 656 B), contiene la exhortación: *Moneo etiam, ut qui iuxta ecclesiam est et occurrere potest, quotidie audiat missam.* No se sabe si esta exhortación se dió para todo el año o solamente para la cuaresma. El sermón debió de escribirse a fines del siglo VIII, ya que supone la confesión al principio de la cuaresma (n. 1) y la comunión durante la misma, por lo menos en los domingos (n. 6), práctica que cayó en desuso completo durante el siglo IX.

[57] L. A. VEIT, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter* (Friburgo 1939) 172.

culto, la razón de ello no hay que buscarla solamente en las circunstancias persecutorias de los tiempos. La comunidad se reunía para el culto dominical allí donde un cristiano podía poner a disposición un recinto algo amplio; se celebraba el sacrificio eucarístico en los mausoleos e incluso en las cárceles [1]. Esta libertad de movimiento, que por principio era tan propia del culto cristiano, se mantuvo en siglos posteriores y hasta el presente. También entre nosotros puede celebrarse la Eucaristía al aire libre o en cualquier otro recinto profano, si hace falta, y no se exige más separación del mundo que el ara, sobre la cual han de descansar las sagradas especies, y aun esta condición últimamente se facilita por el permiso de utilizar en su lugar el *antimensium*, como es costumbre en la Iglesia oriental [2]. Se exigía, es verdad, el mínimum de dos circunstancias para el culto cristiano: una mesita donde depositar las sagradas especies y un recinto para la asamblea del pueblo. De estos dos elementos, cuando las circunstancias históricas se hicieron más propicias, arrancó la espléndida evolución de la arquitectura y arte cristianos, cuyas primeras raíces hemos de buscarlas ya antes de Constantino.

Las ideas encarnadas en el templo cristiano

310. Es muy significativo que en las lenguas románicas se haya impuesto para hablar del edificio eclesiástico una palabra que alude primordialmente a la idea de asamblea: *ecclesia, iglesia, église*, etc., y que, por el contrario, en otras lenguas la denominación se derive del edificio: κυριακόν, *Kirche, church*, etc., pasando luego también a la idea de asamblea. En efecto, el edificio no es más que la concreción material de la idea comunitaria, la morada física que se construye para los templos vivos de Dios y que se vuelve a levantar de nuevo cada vez que fuerzas ciegas de la naturaleza o desvaríos humanos lo destruyen. Por eso refleja en su construcción la estructura del templo vivo [3]. La Iglesia de Dios se compone del pueblo fiel y del clero, y estas dos ideas encarnan en las dos partes de la iglesia: la nave y el presbiterio o el coro, en cuyo extremo estaba antiguamente la cátedra del obispo. Hay más: la comunidad cristiana, según antigua costumbre, dirigía su mirada hacia oriente, al Resu-

---

[1] Cf. más arriba 268, 270 [4] y 278. Cf. también Eusebio *Hist. eccl.*, VII, 22, 4.

[2] El permiso se dió a los capellanes del Ejército; carta del nuncio apostólico en Berlín del 26 de marzo de 1942.

[3] Cf. H. Sedlmayr, *Architektur als abbildende Kunst:* «Oesterr. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.» Sitzungsber., 225, 3 (Viena 1948) 4-13.

citado [4], cada vez que se disponía a orar; por eso la iglesia tiene tanto de nave que navega rumbo a oriente [5]. Esta «orientación» empezó en las iglesias de Asia y se impuso en Europa y regiones occidentales, de suerte que el ábside mira hacia la aurora, armonizando la orientación del edificio material con la dirección que toma la comunidad cristiana orante.

Santificación del edificio, a imitación de los templos vivos

Ni se olvida de aplicar tampoco al edificio material la consagración de los templos vivientes [6]; lo mismo que los hombres se consagran, también la iglesia y el altar quedan ungidos y santificados en sí mismos. En la consagración de la iglesia según el antiguo rito galicano, que, unido a tradiciones romanas, sobrevive en el actual pontifical romano como rito para la dedicación de las iglesias, es interesante observar cómo se va siguiendo paso a paso la aplicación sucesiva de los sacramentos al cristiano: casi como si fuera un ser racional, primero se «bautizan» la iglesia y el altar, rociándolos por todas partes con agua bendita; luego se «confirman», ungiéndolos con el santo óleo [7], y solamente después de esta preparación se celebra sobre el altar y en la iglesia la Eucaristía.

El altar en los tres primeros siglos

311. El corazón de la iglesia y el foco en el que se concentran todos los rayos es el lugar del sacrificio, el altar [8]. Esto nos parece a nosotros una cosa muy natural; sin embargo, no ha sido siempre así, sino que es el efecto de una cierta evolución. En las basílicas de la antigüedad, la atención se centra en algo más vital y humano: en la cátedra del obispo o más bien en el obispo mismo, sumo sacerdote que ofrece la Eucaristía a Dios. Pasa como un poco inadvertida la consideración material de las ofrendas [9]; la mesa sobre la que se depositan las ofrendas se considera como mero instrumento. No es el altar, en el sentido de las religiones precristianas, el que por un mero contacto santifica los dones apropiándolos a la divinidad. Nuestra ofrenda es sa-

---

[4] Cf. más arriba, 295.
[5] Cf. H. Rahner, *Antena crucis*, III: ZkTh 66 (1942) 196-227.
[6] R. Grosche, *Versuch einer Theologie des Kirchbaus:* «Betendes Werk», ed. por R. Schwarz (Wurzburgo 1938) 113-121.
[7] Duchesne, *Origines*, 431ss 435.
[8] J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 t. (Munich 1924).
[9] Cf. 24.

grada y consagrada a Dios por su propia naturaleza y no necesita del altar. Tal concepción rima con las noticias de los siglos III y IV, que dicen que el altar no formaba parte de la construcción del templo, sino que el diácono, antes de cada celebración eucarística, colocaba en el presbiterio una mesa de madera [10]. Sin embargo, al ahondarse la consideración y el aprecio de la ofrenda material de pan y vino, por las que el sacrificio de la Nueva Alianza cobra un sentido más humano, y al penetrar más en la conciencia de la Iglesia la orientación al mundo de las criaturas, el altar se afianza como forma arquitectónica y litúrgica. En el siglo IV se construyen ya algunos altares de piedra, y a partir de este siglo esto es lo ordinario. Pero siempre permanece su forma de simple mesa; ἡ ἁγία τράπεζα continúa llamándosela hoy en Oriente [11].

EL SACERDOTE, ¿DE CARA AL PUEBLO O DÁNDOLE LA ESPALDA?

312. A esta mesa se llega el sacerdote al comenzar el sacrificio. ¿Se colocará de cara al pueblo o dándole la espalda? Hechos históricos, a lo menos de Roma y regiones por ella influenciadas, nos demuestran que desde el principio se dieron los dos casos, que aun hoy se admiten en las rúbricas del misal romano [12]: o que el celebrante mire en la misma dirección que el pueblo, como es hoy la costumbre en Occidente y Oriente, y parece que así fué siempre, o que el celebrante se ponga cara al pueblo, como estaba previsto en algunas de las iglesias romanas más antiguas. Parece que se adoptaba esta segunda solución únicamente cuando había alguna razón especial para ello [13]. La ley según la cual habían de mirar hacia oriente todos los que hacían oración, y por supuesto el celebrante, fué ejerciendo un influjo cada vez mayor en los fieles del principio de la Edad Media, al punto de que durante toda esta época el celebrante sigue

---

[10] EISENHOFER, I, 344s.

[11] La expresión no se limita a los pueblos de lengua griega (BRIGHTMAN, 569).

[12] *Ritus serv.*, V, 3.

[13] BRAUN (I, 412s) da tres razones: 1.ª Si el altar estaba unido con el sepulcro de un mártir *(confessio)*, el lado que daba al pueblo tenía que quedar libre para facilitar a éste el acceso al sepulcro. 2.ª Si en las iglesias episcopales la cátedra estaba en el ábside (como en todas las iglesias romanas estacionales), era más natural (sin ser obligatorio) que se eligiese el lado de la cátedra. 3.ª Y esta solución se imponía cuando el ábside caía hacia oeste, pues la ley de mirar hacia Oriente la exigía Cf., para la época de San Agustín, ROETZER, 89.

esa orientación [14], a modo de caudillo que marcha al frente de su pueblo y ofrece sus oraciones y sacrificios a Dios en nombre de la comunidad [15].

¿DÓNDE SE COLOCA EL ALTAR?

Con esta regla general se relaciona el problema del sitio que se ha de asignar al altar dentro del recinto de la iglesia. Sorprende el hecho de que, apareciendo tantas veces en el decurso de la historia de la arquitectura la rotonda, rarísimas veces encontremos el altar en el centro; lo mismo se ha de decir de las iglesias orientales con su forma de cruz y cúpula. El altar se sitúa siempre en un nicho o en el ábside, que se añade a la rotonda generalmente al lado oriental [16]. Por otra parte se advierte la tendencia de la antigüedad cristiana a colocar el altar en un sitio intermedio entre el presbiterio y la nave de la iglesia, pero que caiga más bien dentro de la última [17].

EL PRESBITERIO SE SEPARA DE LA NAVE

313. A principios de la Edad Media apunta la idea de alejar el altar del pueblo, trasladándolo hacia el fondo del ábside en el presbiterio [18]. Es la expresión arquitectónica de aquel movimiento espiritual que acentúa cada vez más el carácter sacrosanto y misterioso del altar, reservando su acceso a sólo el clero [19]. En Oriente queda el altar en el centro del presbiterio, sin arrimarlo a la pared del fondo, pero

[14] Una excepción, que confirma la regla, la tenemos en el altar del presbiterio que cae hacia oeste de algunas iglesias renanas y otras que tienen dos presbiterios; para mirar hacia Oriente, el sacerdote ocupa su sitio al lado opuesto a la nave (BRAUN, I, 415; cf. 387ss; G. MALHERBE, *L'orientatión des autels dans les églises à double choeur:* «Les Questions liturgiques et paroissiales», 21 [1936] 278-280).

[15] Cf. los proyectos de R. SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche* (Würzburgo 1938). Cf. también las conversaciones sobre este tema en el tomo *Gottesdienst,* ed. por R. SCHWARZ (Würzburgo 1937), especialmente p. 56s.

[16] BRAUN, I, 390-393.

[17] Véanse los ejemplos de las iglesias de Tiro, Zebed y la ciudad de Menas en K. LIESENBERG, *Der Einfluss der Liturgie auf die frühmittelalterliche Basilika,* disertación de Friburgo de Brisgovia (1928) 39s 94. Casi todas las iglesias del norte de Africa estaban construídas según este plan; J. SAURER, *Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus* («Aurelius Augustinus», ed. por GRABMANN Y MAUSBACH [Colonia 1930] 243-300) 286s.—Lo mismo vale de las iglesias antiguas de Grecia; cf. la recensión de una disertación sobre el tema de G. A. SOTIRIU en el JL 11 (1931) 260.

[18] En Siria, p. ej., esta evolución ya se había abierto camino en la época de la invasión islámica (LIESENBERG, 64).

[19] Véase más arriba, 110s; cf. II, 169.

se le separa del pueblo y se le oculta a sus miradas por el iconostasio [20]. A medida que en Occidente se acerca el altar cada vez más a la pared del fondo del presbiterio, éste se amplía en las iglesias románicas de una manera extraordinaria, convirtiéndose en los conventos y colegiatas en verdadera iglesia de clérigos, necesaria por cierto por el aumento considerable de su número en el culto divino [21]. Las simples barandillas que aislaban este recinto de la nave se convierten en verdadera pared que, más que al altar, separa al clero del pueblo [22]. Esto tuvo por consecuencia erigir delante de esta pared, a la que corresponde en las catedrales españolas el trascoro, otro altar mayor, que, como «altar de la cruz», altar de los seglares, está dedicado a funciones religiosas populares [23].

Con la desaparición de los cabildos en las colegiatas fué desapareciendo también poco a poco esta pared. El mismo proceso lo podemos observar hoy día en algunas catedrales españolas, de las que en los últimos decenios se viene quitando el coro del centro de la nave [24]. La arquitectura barroca se preocupó de restablecer la unidad interna del recinto, sin alterar por cierto la posición del altar.

El altar, adornado como mesa

314. ¿Cómo no registrar también la evolución notable que ha sufrido el altar, desde la mesa sencilla de los primeros siglos hasta los retablos riquísimos de la Edad Media y de nuestro tiempo? No siempre presidió en tal evolución una idea clara sobre la función específica de los altares. Merece todos los honores y distinción como asiento del augusto misterio. Este pensamiento se encuentra ya en tiempos anteriores a Constantino [25]. Adornaban entonces el altar como se adorna una mesa, cubriéndolo con manteles preciosos. San Crisóstomo tuvo que corregir una vez el celo excesivo en esta materia, que olvidaba otros deberes más importantes [26]. Ecos últimos de este modo de honrar los altares los recogemos en los antipendios actuales, que cubren solamente la parte anterior de los mismos.

---

[20] Cf. 45.
[21] Cf. 141 265.
[22] Braun, II, 665s.
[23] Braun, I, 401-406. De la historia de los altares laterales se trató ya más arriba, 281.
[24] Al pasar por Pamplona el año 1940 el traductor, estaban quitando el coro de la nave, y el canónigo encargado de las obras le habló de la tendencia general a quitar los coros de las naves, enumerándole algunos ejemplos.—*(N. del T.)*
[25] Orígenes, *In Iesu Nave*, hom. 10, 3: PG 12, 881.
[26] San Crisóstomo, *In Matth.*, hom. 50, 4: PG 58, 509.

Barandillas, gradas, baldaquino

Para dar mayor realce a los altares, pronto se emplearon barandillas y gradas. El altar de la iglesia que en el año 314 fué consagrada en Tiro estaba rodeado por unas barandillas muy artísticas [27]. Medio de acentuar aún más su importancia fué el colocarlo en una prominencia a la entrada al presbiterio. Sólo a partir del siglo XI [28] se usaron en Occidente gradas propiamente dichas, y aun hoy día faltan en muchas iglesias españolas. Como adorno más digno que los altares ostentaban a fines de la antigüedad se consideró el pabellón en forma de baldaquino o también de ciborio fijo. Esta especie de amparo superior ponía más de relieve su carácter de mesa.

El fondo del ábside

Cuanto más se arrimaba el altar a la pared del ábside, tanto más se sentía la necesidad de incluir a ésta en el conjunto del altar mediante un ornato más suntuoso que realzara la mesa sagrada. Siempre se había distinguido la pared del ábside por una ornamentación más especial, y a tal fin se escogían con preferencia representaciones gráficas que expresaran ideas centrales de los dogmas cristianos; por ejemplo, la cruz gloriosa, el cordero triunfante, el buen Pastor en medio de un paisaje paradisíaco o, finalmente, Cristo sentado, como rey de la gloria eterna, sobre su trono y rodeado de los santos, de sus apóstoles y de los ancianos del Apocalipsis [29]. Más tarde se introdujo como figura central la imagen del Crucificado. Y aun cuando se ponga sobre el altar un cuadro mural, como ocurre en el gótico, no se abandona la tradición antigua, y se usa como motivo imperante la escena de la crucifixión, única o, por lo menos, principal imagen [30].

El altar, sepulcro de mártir

315. La costumbre varió cuando a partir del siglo XI se fué haciendo común erigir encima del altar o detrás de él una construcción con imágenes, el llamado retablo. En sus

---

[27] Eusebio, *His. eccl.*, X, 4: PG 20, 865s.

[28] Braun, II, 178ss.

[29] C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3.ª ed. (Paderborn 1922) 422-430.

[30] Braun, II, 533. Ejemplos, l. c., 532s. A veces se trata de altares laterales.

motivos se ve variedad múltiple, desplegando la iconografía cristiana toda su riqueza [31]. Llama la atención la ausencia casi completa, como motivo iconográfico, del misterio central de nuestra redención. Si aparece la imagen del Crucificado, la representación es de tonos muy realistas, viéndose el crucifijo rodeado siempre de un sinnúmero de figuras violentas [32]. Se ha olvidado que el sentido de la imagen en el altar no es que narre vívidamente acontecimientos históricos, sino que sea una profesión de fe y un impulso a la esperanza. Con más frecuencia se encuentra la representación del santo a quien está dedicado el altar o la iglesia y cuyas reliquias (ateniéndose a la costumbre antigua) están depositadas en él. Se le rodea muchas veces de otros santos. Aquí tenemos la explicación de la preferencia por las imágenes de los santos, que tanto se repiten en los altares. La razón hay que buscarla en la íntima relación que desde principios de la Edad Media tiene el altar con el sepulcro del mártir, y a cuya veneración se entrega apasionadamente la piedad del pueblo cristiano. Las rivalidades que de esta predilección popular podían surgir entre los santuarios de los mártires y las iglesias destinadas al culto regular de la comunidad cristiana [33], se procuraron evitar proveyendo a todas las iglesias parroquiales de reliquias de mártires [34]. Como casos aislados, tenemos noticias de que en los siglos VI y VII se encerraban las reliquias en el mismo cuerpo del altar, como hoy se manda para todos los altares [35].

ARCAS CON RELIQUIAS ENCIMA DEL ALTAR; EL RETABLO

La gran veneración por las reliquias de los mártires empujó a las autoridades eclesiásticas a dar un paso que hasta entonces nadie se había atrevido a dar, y que ni siquiera se ha dado todavía hoy en Oriente, a saber, el consentir que se colocasen sobre el altar cosas ajenas a la celebración eu-

[31] BRAUN, II, 445ss.
[32] BRAUN, II, 456.
[33] Tales rivalidades se palpan en un documento de la Iglesia egipcia del final de la antigüedad cristiana, los *Canones Basilii*, c. 33 (RIEDEL, 250): «Si personas incultas en los santuarios de los mártires se atreven a negar el derecho de la iglesia (parroquial), y menospreciando no quieren someterse a ella, entonces la Iglesia católica las separa como herejes. Así como el sol no necesita de la luz de un candil, así la Iglesia católica no necesita de las reliquias de los mártires... El nombre de Cristo basta para honrar a una Iglesia, porque la Iglesia es la esposa de Cristo, a la que ha redimido con su sangre». A circunstancias parecidas parece que se debe un sermón del monje egipcio Schenute, escrito en 431, que cita BRAUN, I, 652 654s.
[34] BRAUN, I, 525-661, especialmente 656ss.
[35] *Cod. Iur. Can.*, can. 1198, § 4.

carística. Entonces se empezó a hacer una excepción con las arcas de las reliquias [36]. Era natural que se permitiera hacer lo mismo con las imágenes de los santos, quedando con esto libre el camino para la evolución de los retablos, de los trípticos y de la superestructura barroca, bajo cuyo peso desaparece la mesa del altar como si fuera algo enteramente secundario [37]. Para salvar la idea céntrica del altar y poner algún dique a la desorientación en los criterios de su ornamentación, aparece como medida compensadora el que en el siglo XI se empezara a colocar un crucifijo cercano y visible [38], costumbre que todavía hoy es obligatoria [39].

---

[36] EISENHOFER, I, 370.

[37] Unicamente por lo que se refiere a su longitud, el altar se ensanchó bastante desde que se empezó a distinguir entre el lado de la epístola y el del evangelio. Cf. más arriba, 149 con la nota 37.

[38] BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 469ss.

[39] *Missale Rom., Rubr. gen.*, XX. De los demás objetos sagrados se tratará en la explicación particular. Cf. además las obras citadas de J. BRAUN y el resumen en EISENHOFER, I, 342-376.

TRATADO II

DESARROLLO RITUAL

PARTE I

LA ANTEMISA

SECCION I

EL RITO DE ENTRADA

I. Idea panorámica de la antemisa y ritos preparatorios

316. No se ve dificultad en que la celebración eucarística se abriera directamente con la preparación de las ofrendas y la oración solemne de acción de gracias; sin embargo, ya desde el final de la antigüedad cristiana se adopta generalmente en toda la cristiandad la costumbre de hacerle preceder un conjunto de lecturas de la Sagrada Biblia. Es lógico que, antes de realizarse el misterio, se cree como una atmósfera de fe. Esta parte la solemos llamar antemisa, en contraposición a la misa sacrifical [1], en la cual se obra propiamente el misterio.

---

[1] Se usan también las denominaciones «misa de los catecúmenos» y «misa de los fieles», pero sólo desde el siglo XI. En el siglo IX, FLORO (*De actione missarum*, n. 92: PL 119, 72) emplea todavía las dos expresiones *missa catechumnorum, missa fidelium*, en su sentido primitivo de despedida de los catecúmenos o de los fieles. Dice después del evangelio: *clamante diacono iidem cathechumeni mittebantur i. e. dimittebantur foras. Missa ergo catechumenorum fiebat ante actionem sacramentorum, missa fidelium fit post confectionem et participationem.* Por lo demás, el concepto de «misa de los catecúmenos» no coincide completamente con el de «antemisa», pues los catecúmenos no podían permanecer hasta inmediatamente antes de la misa sacrifical. A las lecciones seguía una oración común por las diversas intenciones de la Iglesia y sus distintas clases de miembros. La última parte de esta oración la formaba la súplica por los fieles, antes de la cual los catecúmenos eran despedidos, si no es que lo habían sido ya antes. Recuérdese la indecisión en las liturgias orientales que se observa al fijar la línea divisoria entre la anáfora y la parte que le precedía (HANSSENS, *Institutiones*, II [1930] p. 2s). En Roma, más o menos a partir del siglo VI, hubo la costumbre de despedir a los catecúmenos ya antes del evangelio, porque también el evangelio, así como el padrenuestro y el símbolo, se

Antemisa y misa sacrifical, funciones separadas

Pronto veremos con más detalles que la antemisa, o mejor dicho, su parte más antigua, las lecciones, originariamente fueron una función religiosa aparte. Este sentido autónomo se mantuvo vivo durante largo tiempo. La antemisa se rigió por reglas distintas que la función eucarística estrictamente dicha. Por ejemplo, se celebraba la antemisa en una iglesia y la Eucaristía en otra; tal era la costumbre a fines del siglo IV en Jerusalén [2] y en el norte de Africa [3]. Sabemos que en el convento de San Sabas, situado en el valle Cedrón, donde vivían juntos monjes de diversas nacionalidades, georgianos, sirios y latinos, cada grupo tenía aparte, en su propia lengua, la función religiosa de lecciones y oraciones, después de la cual se reunían todos para la Eucaristía, que se celebraba en lengua griega [4]. Aun hoy día se encuentran vestigios de esta relativa independencia de la antemisa en la celebración pontifical; en ella la función religiosa se tiene en la cátedra del obispo, y sólo para el ofertorio se sube al altar.

La antemisa en tiempos de San Agustín

317. La antemisa empezaba en la antigüedad inmediatamente con la lectura de pasajes escriturísticos. Así fué costumbre en Oriente [5] y, hasta el siglo V, sin duda también en Occidente. Poseemos un relato de San Agustín sobre el principio de la misa de un domingo de Pascua, en el que ocurrió

---

consideraban comprendidos en la ley del arcano (*Ordo Rom.* VII, n. 3: PL 78, 996 B). Cf. P. Borella, *La missa o dimissio catechumenorum:* «Eph. Liturg.» [1939] 67-72.

[2] Aetheriae *Peregrinatio,* c. 25 (CSEL 39, 74 f) y en otros sitios; cf. Hanssens, *Institutiones,* II, 4s.

[3] San Agustín, *Serm.* 325: PL 38, 1449.

[4] *Typikon,* de San Sabas (Hanssens, II, 6s); la redacción es del siglo XII (los latinos se llaman Φράγγοι), cuando debieron de existir todavía costumbres parecidas. Dos noticias más antiguas acerca de la misa sacrifical común después de las lecciones separadas entre armenios y griegos véanse en Hanssens, II, 5s. Hacia 600 hubo conventos que prescindían por completo del centro de la antemisa, o sea la lectura de la Biblia, porque suponían que a los monjes la Sagrada Escritura les era ya familiar (Hanssens, II, 7s).

Un recuerdo del antiguo orden tenemos en el hecho de que San Isidoro de Sevilla no empieza con la numeración de las oraciones de la misa sino después del evangelio (*De eccl. off.*, I, 15: PL 83, 752). En la liturgia romana existía todavía en el siglo VII o VIII el Jueves Santo una celebración eucarística sin antemisa; véase *Breviarium eccl. ord.* (Silva-Tarouca 209); cf. *Gelasiano,* I, 38 40 (Wilson, 63 72); Dix, *The shape of the liturgy,* 439-442.

[5] *Const. Ap.,* VIII, 5, 11 (Funk; I, 477). Lo mismo en los *Canones Basilii,* c. 97 (Riedel, 273); sin embargo, con la observación: «Mientras (los fieles) entran deben leerse salmos».

un incidente especial. Poco antes de comenzar el culto había recobrado milagrosamente la salud un enfermo que estaba orando delante de los *cancelli* de San Esteban. Gran emoción en el pueblo, que la exteriorizó en gritos clamorosos de acción de gracias y en una desbordante alegría, que se palpaba en el templo. Avisaron a San Agustín, que en la sacristía estaba preparado para hacer su entrada en la iglesia. Lo que por el momento nos interesa en este relato es que el obispo, después de saludar al pueblo *(salutavi populum)*, que poco a poco se iba calmando, empezó con la lectura de las Sagradas Letras [6]. Es decir, que por el año 426 comenzaba la antemisa por lecturas bíblicas. En la liturgia romana tenemos aún hoy día el Viernes Santo un ejemplo de una antemisa, que empieza directamente con las lecciones, y a la que, por cierto, no sigue la celebración eucarística, sino la veneración de la santa cruz y el rito de comunión.

LECCIONES, CANTOS Y ORACIÓN FINAL

318. Ahondando más en el desarrollo de la antemisa, es norma fija en todas las liturgias que a cada lección siga algún canto, preferentemente lírico, cuyo motivo se busca en un texto de la Sagrada Escritura. Además, la última lección se toma de una perícope de los Evangelios, y, finalmente, se cierra la serie de lecciones con una oración.

MÁS Y MÁS EXORDIOS

319. Cuanto precede a las lecciones es resultado de otra evolución más reciente que se ha ido dando paralelamente en todos los ritos, aunque sin un plan de conjunto. Con todo, podemos hablar de una idea fundamental común que ha actuado en todas partes. Es la idea de que a las lecciones debe preceder un rito preparatorio. Tal rito, sin embargo, no se ha vaciado en un solo molde, sino que está compuesto de varios estratos, sedimentos de varias etapas de su evolución. Al compás del celo siempre creciente de los siglos sucesivos se ponen lo que pudiéramos llamar más y más exordios. En las liturgias orientales ha alcanzado dimensiones que superan en mucho las de la liturgia romana; precede en Oriente a las lecciones no un rito cualquiera introductorio, sino una auténtica hora canónica; más aún, la misa bizantina añade la preparación de las ofrendas, que deposita sobre la πρόθεσις (mesa de oblación), concluyendo este rito con un anticipo de su consagración. Todo ello se envuelve en un conjunto rico de ceremonias y oraciones.

---

[6] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 8: CSEL 40, 2, p. 610s.

En Oriente, una especie de hora canónica

320. Con todo, la particularidad típica de la antemisa oriental está en la hora canónica que en ella se incluye. En la liturgia de los sirios orientales es una especie de vísperas; en las demás, un temario que corresponde a nuestras laudes [7]. Es aquella hora de oración que Eteria, hacia el año 390, conoció en Jerusalén como culto primero de la mañana. Después de haber entrado el obispo en la iglesia de la Resurrección, un sacerdote, un diácono y un clérigo rezaban cada cual un salmo, intercalando el pueblo entre verso y verso un estribillo y terminándose este recitado siempre con una oración [8]. Donde con más fidelidad se ha conservado semejante esquema es en la actual misa bizantina.

La «entrada menor»

321. Este rito forma el núcleo de la llamada ἔναρξις, esto es, de la apertura, y consiste en tres cantos alternados, generalmente salmos, que se denominan las tres *antífonas* y se combinan siempre con la letanía del diácono y la oración final del sacerdote. Una vez terminadas estas oraciones siguen en la misa bizantina los ritos de la *entrada menor*. El clero que celebra la liturgia forma en el recinto del altar la procesión, que, saliendo por una puerta lateral del iconostasio, se dirige a la nave de la iglesia, para entrar de nuevo por la puerta principal. La procesión se hace con el libro de los Santos Evangelios, en contraposición a la *entrada mayor*, que se hace con las ofrendas. Esta primera entrada corresponde al introito de la misa romana, durante el cual, en tiempos alejados de nosotros, el clero entraba en el templo [9]. El mismo paralelismo con el introito romano se manifiesta también en el adorno litúrgico; la entrada menor va acompañada de un canto especial (εἰσοδικόν = introito), al que se añaden, según la categoría de la fiesta, otros cantos *(troparios)*, que terminan con el trisagio, el mismo que en la liturgia romana se canta el Viernes Santo. Tanto a la entrada como en el trisagio reza el sacerdote en voz baja una oración algo más larga, y entonces es cuando se da comienzo a las lecciones.

El rito de entrada, como conjunto; la colecta

322. Fijándonos en el rito romano del introito, hemos de confesar que esta parte que va desde las oraciones en las gra-

---

[7] Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 78-86.
[8] Aetheriae *Peregrinatio*, c. 24, 9: CSEL 39, 73.
[9] Hanssens, III, 104s.

das hasta la colecta no causa la impresión de un pieza uniforme. A esto obedece el que en las explicaciones de la misa no se haya considerado como un conjunto al que pudiera dársele un solo título. Cada una de sus partes, oraciones primeras, introito, kiries, *Gloria* y colecta tienen, sin gran conexión, su explicación particular. Pero precisamente por esto se impone considerar esta parte en su conjunto, para que sobre un fondo común se destaque con más claridad cada uno de sus componentes.

Entre éstos es la oración la que ofrece mayores dificultades, no ciertamente por su contenido, sino por su colocación en tal sitio. Hay una opinión que sostiene que la oración pertenece propiamente a la lección; es decir, su posición originaria sería detrás de las lecciones, y sólo con el tiempo la atrajo el salmo del introito [10]. Al lado de esta explicación se encuentra otra que pone como el lugar primitivo de la oración aquella reunión de la comunidad que era distinta de la de la misa y solía precederla. En apoyo de esta teoría se invoca la costumbre romana de reunirse antes del culto estacional en otra iglesia, de donde después de rezar las oraciones se trasladaba la comunidad procesionalmente a la iglesia de la estación. Esta oración, cuando la referida costumbre cayó en desuso, se decía ya en la misma iglesia de la celebración eucarística después de los kiries, que representan el resto que ha sobrevivido de la letanía procesional [11].

Todas estas teorías parten de un punto común: la hipótesis de que no existe ninguna razón que justifique la colocación actual de dicha oración. ¿Es esto verdad?

Los kiries exigen la colecta

323. No son débiles los argumentos que presentan otros autores cuando dicen que los kiries, al menos en su anterior forma íntegra de letanía, están pidiendo como epílogo una oración sacerdotal, a semejanza de la *ectenia* de los orientales, que aun hoy día la tiene [12]; o a la inversa: contando con que la oración de la misa romana presenta carácter de final, es lógico constituyera la terminación de la mencionada letanía [13].

---

[10] P. Alfonso, *L'Eucologia romana antica* (Subiaco 1931) 132-137; cf. también Eisenhofer, II, 67.

[11] Cf., p. ej., P. Parsch, *Sigamos la santa misa*, 3.ª ed. (Barcelona, 1943) p. 60.

[12] Fortescue, *The mass.* 252; Brinktrine (*Die hl. Messe*, 79) aduce algunas razones en contra del carácter primitivo de este orden, que no convencen. Pues el problema de las leyes estructurales de la *Enarxis* es independiente de la cuestión de la época en que este conjunto oracional entró definitivamente a formar parte de la antemisa.

[13] Batiffol, *Leçons*, 120.

En efecto, no cabe duda de que los kiries y la oración forman un todo; lo que se patentiza aún más cuando consideramos las normas que rigen la oración litúrgica fuera de la misa. Un modo de rezar la comunidad muy característico a partir del siglo IV es la letanía con sus invocaciones rezadas por el diácono, a las que contesta el pueblo con el *Kyrie, eleison*. Ahora bien, estas letanías piden, según costumbre antigua, una oración final del sacerdote [14]. Así lo hace constar la peregrina Eteria, que lo vió en la Iglesia de Jerusalén, sobre todo entre los monjes, a cuyas horas tenía que asistir siempre un sacerdote o un diácono para rezar la oración final [15]. En concreto, la letanía de las vísperas se cerraba con una oración del mismo obispo [16]. Aun hoy termina cada hora canónica con una oración.

El «Gloria» no la impide

324. Pero ¿no se opondrá a esta relación estrecha entre los kiries y la oración el *Gloria*, como que se enquista entre ellos al parecer sin conexión alguna? Poco puede importar el uso actual para la concepción del esquema primitivo, pues sabemos que el *Gloria* se intercalaba al principio sólo por vía de excepción, y aun más tarde únicamente cuando parecía que el carácter de la fiesta estaba pidiendo al lado de los kiries un complemento más jubiloso. Por lo demás, es cosa común añadir otras oraciones populares o himnos a una letanía u otra clase de oración alternada de la comunidad. En las preces del breviario sigue a los kiries una larga teoría de oraciones y versículos y, en días determinados, un verdadero himno, a saber, el *Sanctus Deus*, terminándose después todo con la oración. ¿Por qué no se pudo dar un caso semejante en el caso del *Gloria?* Además, el *Gloria* no impide el que el conjunto se termine con una oración, exigida por los kiries; al contrario, la pide el mismo *Gloria*. Así, por ejemplo, consta que, cuando el año 799 León III se encontró con Carlomagno, el papa en-

---

[14] Cf. la disposición del emperador Justiniano (*Novellae*, 123, c. 32 [*Corp. Iur. civ.*, ed. Schöll, III, 617]): *qualiter enim est litania* (procesión de rogativas, en que probablemente se rezaban letanías), *in qua sacerdotes non inveniuntur et sollemnes faciunt orationes?* Cf. también Rabano Mauro (*De inst. cleric.*, I, 33: PL 107, 323 A): *Post introitum autem sacerdotis ad altare litaniae aguntur a clero ut generalis oratio praeveniat specialem sacerdotis.*

[15] Aetheriae *Peregrinatio*, c. 24, 1: CSEL 39, 71.

[16] L. c., 24, 5s: CSEL 39, 72. Lo mismo tenemos en *Const. Ap.*, VIII, 6-11 (Funk, I, 478-494). Cf. también el sínodo de Agde (506), can. 30 (Mansi, VIII, 329s). Por esta dependencia de la oración respecto a la letanía no parece probable la hipótesis de Dix (*The shape of the liturgy*, 452-458), según la cual el ejemplo de la liturgia egipcia fué decisivo para la introducción de la oración en Roma. Los argumentos de Dix (l. c., 479) contra la dependencia no convencen.

tonó el *Gloria*, que luego se cantó por el clero, para terminar esta acción de gracias con una oración [17]. Todo ello nos autoriza para sacar la conclusión de que los kiries, el *Gloria* y la oración forman un conjunto que culmina en la oración. Pero ¿qué motivos pudieron ser los que empujaron a empezar la misa con ese conjunto de oraciones? La pregunta nos lleva a otra: ¿Qué hemos de opinar sobre lo que precede, a saber, el introito y las oraciones ante las gradas?

EL INTROITO, ACCIÓN EXTERIOR CONVERTIDA EN RITO

325. Fijémonos primeramente en el introito. Como se sabe, era el canto que acompañaba la entrada y, por cierto, la entrada solemne del papa a una de las grandes basílicas romanas, rodeado de numeroso clero y de una magnífica *Schola* [18].

En él encontramos por vez primera una escena que se repetirá otras dos veces a lo largo de la misa romana, a saber: una ceremonia puramente exterior de alguna importancia, y por eso la destacamos. Como es ceremonia externa, los que en ella intervienen no rezan ninguna oración; pero mientras tanto la *Schola* entona un salmo. En el introito se da la entrada del clero; en el ofertorio, la procesión de los fieles para la entrega de las ofrendas, y en la comunión, otra procesión de los fieles que se acercan a recibir el Sacramento. Estas tres manifestaciones exteriores van acompañadas por el canto de salmos, y, una vez terminadas, se reza, a tono con semejante acto de comunidad, la oración sacerdotal. En el ofertorio es la colecta, precedida y preparada esta vez por las plegarias populares de los kiries y el *Gloria*. Con otras palabras, este conjunto de las primeras oraciones se le ve dominado por la idea de la entrada en la basílica. No se ha de atender solamente a que el canto solemniza la entrada, sino que también se ha de procurar que aquella entrada sea la entrada a la oración, un presentarse la comunidad ante el acatamiento de Dios para elevar su voz suplicante, que luego recoja el sacerdote, condensándola en la oración sacerdotal. Efectivamente, Amalario en el siglo IX enlaza de este modo el introito con la oración [19]. También Ruperto Tuitiense considera como una unidad todas las oraciones desde el comienzo de la misa

---

[17] HARDOUIN, IV, 935 D.

[18] Cf. arriba 85s.

[19] AMALARIO (*De off. eccl.*, III, 5: PL 105, 1108): *Officium quod vocatur introitus habet initium a prima antiphona, quae dicitur introitus, et finitur in oratione quae dicitur a sacerdote ante lectionem.* Cf. también la expresión de RABANO MAURO, arriba, nota 14.

hasta la colecta inclusive, llamándolas *initium quod dicitur introitus* [20], y la misma interpretación se encuentra en San Alberto Magno y otros [21].

Las oraciones ante las gradas

326. En cuanto a las oraciones ante las gradas que quedan todavía por explicar, digamos de ellas que son un conjunto secundario, añadido en tiempos más recientes, cuando el rito del introito estaba perfectamente desarrollado. Resulta que todo este complejo de oraciones, sobre todo las oraciones que siguen al introito, están enteramente dominadas por él. Con toda razón, pues, podemos hablar de un rito preparatorio o de apertura.

Un ceremonial de visita de iglesias

327. Confirman nuestra interpretación ritos paralelos de la misma liturgia romana. El *Ordo* de S. Amand, que expone los ritos de la Iglesia romana después del año 800, describe las ceremonias de una *collecta*, es decir, de una procesión de penitencia de la ciudad de Roma bajo la presidencia del papa, que precedía en determinados días al culto estacional. Estas *collectas* se llevaban a cabo del modo siguiente. Los fieles se reunían en una iglesia situada en el centro, generalmente en San Adrián, junto al foro, para desde allí ir en procesión a la iglesia designada para la misa. Las ceremonias que con esta ocasión se tienen son las siguientes: el papa y los diáconos que le acompañan se han revestido en la sacristía de la iglesia con planetas de color obscuro. Cuando llega el momento de empezar la ceremonia, la *Schola* entona la antífona *ad introitum*. Mientras se canta el salmo, el papa se traslada con los diáconos al altar, atravesando toda la iglesia. Al pasar por delante de la *Schola* da una señal para que terminen el salmo con el *Gloria Patri*. Llegado a laltar, se inclina para rezar en silencio y besa a continuación el altar, ceremonia que después de él repiten los diáconos. Una vez terminado el salmo y repetida la antífona, el papa canta el *Dominus vobiscum* y, después del *Flectamus genua* del diácono, recita la oración. Acto seguido sale de la iglesia, y la procesión de penitencia se pone en marcha [22]. Aquí tenemos aislado el rito romano preparatorio en su forma más pura. Lo único que falta, si lo comparamos con el rito del introito de la antemisa,

---

[20] Ruperto Tuitiense, *De div. off.*, I, 31: PL 170, 28 B.

[21] Cf. 154.

[22] Duchesne, *Origines*, 493s; cf. 499s. El mismo orden, en resumen, también en el apéndice del *Ordo Rom.* I, n. 23s; PL 78, 949. Cf. Hierzegger, *Collecta und Statio*: ZkTh (1936) 528s 533s.

son los kiries que preceden a la oración. Es significativo que el escritor se sienta obligado a anotar expresamente esta ausencia de los kiries diciendo que al terminar la antífona (después del salmo) la *Schola* no canta los kiries [23]. Es tanto como decir que los kiries pertenecían a este rito. La razón por la que se omiten en este caso especial está clara: se van a entonar acto seguido al principio de la procesión. A que sea procesión de penitencia se debe también el que se halle intercalado delante de la oración el *Flectamus genua*. Más o menos, el mismo rito se repite en cada iglesia por donde pasa la procesión y, finalmente, en la iglesia estacional [24].

Recepción litúrgica de un prelado

328. Podemos, pues, considerar también este rito como un ceremonial de visita de iglesias [25]. Ceremonias substancialmente iguales se prescriben aun hoy día en el pontifical romano para las recepciones litúrgicas de los obispos. Al momento de entrar en la iglesia se entonan cánticos, pasando luego el prelado a arrodillarse ante el altar mayor para orar. Cuando el coro llega al versículo que se canta en honor del titular de la iglesia, el obispo besa el centro del altar y recita desde el lado de la epístola la correspondiente oración [26]. En la liturgia de la misa, este rito se convierte en rito de iniciación, de introito [27].

---

[23] Duchesne, 494 500.

[24] Duchesne, 494; cf. *Ordo Rom.* I, n. 23s. Existe solamente la diferencia de que la *Schola* en la iglesia visitada en el camino no canta un salmo de introito, sino que termina la letanía empezada inmediatamente antes. En la iglesia estacional se termina también la letanía, pero le sigue el introito, y luego, como en la iglesia primera, la oración sin repetir antes el *Kyrie, eleison.*

[25] Cf. *Diccionario de la Lengua Española*, 16.ª ed., p. 559: «*Estación*... 4. Visita que se hace por devoción a las iglesias o altares, deteniéndose allí algún tiempo a orar delante del Santísimo Sacramento...»

[26] *Pontificale Rom.* p. III, *Ordo ad recipiendum processionaliter praelatum.* Una prueba de tiempos muy antiguos a favor de la existencia de una ley en el pontifical romano, según la cual el rito de la entrada del obispo en la catedral ha de terminarse con una oración, la aduce Righetti *(Manuale*, III, 177s). Es un pasaje de la carta de Uranio, escrito poco después de la muerte de San Paulino de Nola († 432), a Pacato (PL 53, 866), en la que se narra que del obispo Juan de Nápoles, a quien San Paulino había anunciado el día de su muerte, *ad ecclesiam (Iohannes) laetus processit, et ascenso tribunali ex more populum salutavit, resalutatusque a populo orationem dedit, et collecta oratione spiritum exhalavit.*

[27] Se trata, en el fondo, del mismo orden que en otro sitio califiqué de esquema fundamental del acto litúrgico no eucarístico: lección, canto, oración de la comunidad, oración sacerdotal; únicamente con la diferencia de que en lugar de la lección se ha puesto una acción exterior, la solemne entrada, cf. J. A. Jungmann, *Die liturgische Feier* (Regensburg 1939) 54-66.

Dos explicaciones inexactas

329. Al explicar la antemisa a través del rito de la *collecta* hay que evitar el caer en dos inexactitudes muy divulgadas, que quisieran explicar los kiries como restos de la letanía procesional que acompañaba la entrada a la iglesia estacional, y la colecta como si fuera la oración que se cantaba en la iglesia de la *collecta*. Ambas teorías son insostenibles. El rito de la *collecta*, indicador del momento en que se reunían los cristianos de Roma en la iglesia donde se formaba la procesión, nunca entró como elemento admitido en el culto estacional romano, sino que era el comienzo de la procesión de penitencia que le precedía en determinados días, por cierto no muy frecuentes en sus principios; solían celebrarse en cuaresma y en las témporas, pero jamás en los domingos y días festivos [28]. Por esta vía nunca hubieran penetrado los kiries en el rito de los domingos y días de fiesta. Si, pues, tomamos el término *collecta* como alusión a la oración sacerdotal, entonces tiene otro origen y otro sentido, es decir: resumen que hace el celebrante de las plegarias precedentes del pueblo.

La colecta, expresión de la idea comunitaria

330. Así entendida, la palabra *collecta* resulta muy apropiada para indicar la oración de la misa, ya que todo lo que precede desemboca en esta oración. Las plegarias y cantos de la comunidad y la misma entrada quieren ser un acto de presentación ante el acatamiento de Dios para honrarle por medio del santo sacrificio. Y como a este sacrificio precedían las lecciones, era muy natural que la idea comunitaria se expresara ya al principio por una oración solemne, al modo como lo hacía la comunidad romana cuando se reunía en una iglesia para rogativas o cuando visitaba de paso una iglesia. Hemos venido para orar, tal es el sentido fundamental de la primera parte de la misa [29].

Desaparece la solemne entrada

331. Es verdad que esta idea básica no sobrenada tan en la superficie hoy día. El rito de entrada ha obscurecido su matiz, ahogado por las vicisitudes sufridas a lo largo de los

---

[28] R. Hierzegger, *Collecta und Statio*: ZkTh 60 (1636) 511-554.

[29] Tal fórmula u otra parecida la usó ya en el año 1923 P. Parsch en sus folletos y cuadros murales al servicio de la popularización del movimiento litúrgico. Cf. también B. Parsch, *Sigamos la misa* (Barcelona 1943) p. 29.

siglos. Se le ve en pleno auge hasta el fin del primer milenio, y por esto se hace muy fácil resumir la trayectoria de su expresión litúrgica. No sólo en el culto estacional romano[30], sino también en la Iglesia del imperio de los francos, la entrada del clero representaba un acto importante en la liturgia y ocupaba un espacio considerable en las descripciones y, sobre todo, en las explicaciones alegóricas de la era carolingia[31]. En siglos posteriores se introdujo un cambio notable. Juan Beleth († hacia 1165), para explicar las oraciones del introito, se ve en la necesidad de recurrir al hecho de que a veces el obispo se reviste, en los días de fiesta, fuera del coro[32]. A tono con esto, en la misa del obispo, en la que era obvio se mantuvieran con más tenacidad los ritos solemnes, el pontifical de Durando admite ambos casos, a saber, que se pone los ornamentos *longe ab altari* y *iuxta altare*[33]; esta libertad, ¡cómo no había de facilitar la costumbre de que el simple sacerdote se vista los ornamentos en el mismo altar![34].

RAZONES DE LA DESAPARICIÓN

332. Cambio que se explica fácilmente fijándose en la evolución que en esta época del medioevo había seguido el oficio divino, y que llevó a la regla fija de celebrar la misa conventual a diario (modo habitual de la misa durante siglos) después de la tercia u otra hora correspondiente, cuando el clero ya estaba reunido en el presbiterio o coro[35], haciendo de este modo innecesaria la entrada. Muchas veces el celebrante y asistentes se encontraban ya revestidos con los ornamentos de la misa, cuando los sacerdotes que asistian al coro (costumbre en las iglesias conventuales de los siglos XI y XII) estaban vestidos de alba, manipulo y estola[36] A pesar de todo, vemos que en muchas partes la ceremonia de revestirse la casulla o todos los ornamentos tenía lugar de nuevo en la sacristía, sobre todo desde que volvió a marcarse una diferencia mayor entre los ornamentos de los coristas y los de los oficiantes. La sacristía no estaba situada en las iglesias románicas a la entrada de la iglesia, sino en

[30] Véanse algunas referencias a ritos de entrada en otras iglesias de la antigüedad cristiana no romanas en BONA, II, 2, 1 (553).
[31] Así, por ej., en AMALARIO (*De eccl. off.*, III, 5: PL 105, 1108-1113): *De introitu episcopi ad missam*. Cf. arriba 119.
[32] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 35: PL 202, 44 B.
[33] Pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 635).
[34] Sin embargo, no abundan los testimonios expresos de este caso; véase con todo, p. ej., el misal de Evreux-Jumièges (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 642 D]); se trata de una misa en que interviene un diácono (644 E).
[35] Cf. arriba 264 y 303.
[36] Cf. más adelante 348 y 353.

las cercanías del presbiterio. Esto llevaba consigo el que, aunque se restaurara la ceremonia de la entrada, exigida por los antiguos *Ordines* en uso durante siglos, se hiciera con aparato externo más modesto. No obstante, a veces se daba una mayor solemnidad a la entrada recorriendo en procesión una parte de la iglesia [37], como era costumbre a fines de la Edad Media en las grandes solemnidades [38], o acompañando la ceremonia del *Asperges* antes de la misa mayor con una procesión por el claustro o alrededores de la iglesia, de la que todavía se encuentran indicios en algunas regiones [39]. Sólo al obispo le concedió la reforma litúrgica del siglo XVI, como privilegio obligatorio, el que se revistiese en el mismo altar; y esto tal vez porque la ceremonia de revestirse los ornamentos se hacía con una pompa dramática que podía servir muy bien de introducción a la misa pontifical [40]. Consecuencia natural fué el que el imprescindible canto de entrada no acompañase los pocos pasos de la sacristía o de la cátedra al altar, sino que se entonaba, como se hacía en Roma en el siglo XIV después de llegar el obispo al altar, convirtiéndose así el canto de entrada en canto de iniciación.

Repercusiones sobre el rito

333. El suprimir la procesión de entrada trajo como corolarios otras transformaciones que [41] hemos de mencionar brevemente. Los candelabros, que hasta entonces se llevaban en la procesión para colocarlos sobre el altar [42], los encontramos cada vez con más frecuencia puestos ya sobre el

---

[37] Según el rito antiguo de los cistercienses, la procesión de los clérigos se dirigía en primer lugar a la parte sur de la nave transversal, donde se paraba, inclinándose todos al entonar el coro el *Gloria Patri* del introito. (SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» [1926] 252s).

[38] En el culto parroquial del siglo XVI, para dar mayor solemnidad a una fiesta, se organizaba al principio de la función una procesión, en la que todo el clero pasaba por la iglesia, llevando las reliquias que en estas solemnidades solían colocarse en los altares. (GREVING, *Johann Ecks Pfarrbuch*, 85).

[39] EISENHOFER, I, 478s. La procesión existe aun hoy día en Lituania, por ejemplo (KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern:* STZ [1927], II 359).

[40] Pero aun así, es decir, sin distinguir si el obispo se reviste en la sacristía o en el altar, según Durando (l. c., lín. 11), siempre va al altar *processionaliter et sollemniter*. Cf. *Caeremoniale episc.*, II, 8, 23ss.

[41] *Ordo Rom.* XIV, n. 14 27: PL 78, 1129 B 1135 B.

[42] Cf. arriba 84 y 262 con la nota 38. Las normas acerca del empleo de los cirios y su diferente colocación dentro del presbiterio en los distintos cultos se discuten con detenimiento en los comentaristas carolingios; p. ej., AMALARIO *(De eccl. off.*, III, 7: PL 105, 1114s) y REMIGIO DE AUXERRE *(Expositio:* PL 101, 1248 1250).

mismo antes de empezar la misa [43]. Desaparecidos después de la época carolingia los reparos de colocar sobre la mesa otras cosas que no fueran absolutamente necesarias para el sacrificio [44], era natural que se colocaran los candelabros ya antes de la misa sobre el altar, dejándolos allí, a lo menos cuando no había procesión de entrada. La consecuencia fué que—exceptuadas las grandes solemnidades, en las que los acólitos llevaban ciriales—desapareciera su carácter originario de rito honorífico del celebrante, que entonces era casi siempre obispo [45], y se convirtiera en adorno del altar y del misterio que en él se realizaba.

Cosa parecida ha ocurrido con el incensario. Ya no se emplea, como se hizo en Roma hasta la época carolingia, principalmente camino del altar ni dentro de la misa exclusivamente en la procesión del Evangelio [46], sino para la incensación del mismo altar.

Finalmente, el salmo *Iudica,* que empezó a rezarse hacia fines del siglo X, cuando todavía se estilaba la procesión de entrada en las misas pontificales, se vino a poner de un modo definitivo entre las oraciones ante las gradas. Antes se rezaban sus versículos durante mucho tiempo o al revestirse o camino del altar, si no es que se omitían.

2. «*Praeparatio ad missam*»

«Asperges» y «Vidi aquam»

334. En la Iglesia primitiva se exigía ya una preparación espiritual y moral antes de la celebración de la Eucaristía, y no sólo a los sacerdotes, sino también a los fieles [1]. No obstante, en la liturgia encontramos formularios de esta preparación únicamente para sacerdotes, si no queremos considerar como tal la ceremonia de rociar con agua bendita los domingos a los fieles antes de la misa mayor, mientras

---

[43] La primera noticia literaria de esta disposición se encuentra en Inocencio III (*De s. altaris mysterio,* II, 21: PL 217, 811). Sin embargo, en cuadros de la segunda mitad del siglo XI los candelabros aparecen ya puestos encima del altar. Por otra parte, la costumbre de colocarlos al lado del altar en el suelo, aun en el siglo XVI no había desaparecido por completo. (Braun, *Das christliche Altargerät,* 492-498).

[44] Cf. arriba 315.

[45] Cf. arriba 84.

[46] Según el pontifical de Durando (Andrieu, III, 635), se lleva el incensario en la procesión aun cuando el obispo se ha revestido junto al altar, pero en este caso no se pone incienso.

[1] Cf. 14.

se canta el *Asperges* o el *Vidi aquam*, oraciones que expresan purificación del alma; la primera, con ideas de arrepentimiento y penitencia al recitar los primeros versos del *Miserere;* la segunda, trayendo al recuerdo por los versos del salmo 117 el manantial de gracias que se nos abrió en el misterio pascual [2].

El «accessus» del sacramentario de Amiéns

335. También en las liturgias orientales encontramos desde tiempos remotos [3] oraciones especiales que sirven al sacerdote para la preparación de la misa antes de revestirse. De ordinario están incluídas en el rito mismo de la misa en calidad de oraciones que se rezan al entrar en el templo. En Occidente aparecen por vez primera en el siglo IX oraciones preparatorias para acercarse al altar, distintas de las horas canónicas. Se llaman *accessus ad altare* y adoptan unas veces la forma de apologías [4], y otras están compuestas principalmente a base de salmos; forma que se ha impuesto desde entonces. Su presencia la advertimos por vez primera en el sacramentario de Amiéns, que contiene además, y por vez primera, oraciones para que el sacerdote las recite mientras se reviste, y hasta los primeros textos para las oraciones privadas del sacerdote durante la misa [5] La preparación consta del salmo 50, con algunos versículos y tres oraciones. Este esquema de preparación para la misa poco ha influído sobre otros semejantes [6]. En su lugar aparece hacia fines del siglo X en el *Ordo missae* del grupo de Séez, una preparación litúrgica en forma de oficio bien dispuesto, que desde entonces se viene reproduciendo con numerosas variantes durante toda la Edad Media y se encuentra en forma más desarrollada en nuestro misal actual.

---

[2] Cf. EISENHOFER, I, 478-480. Cf. más adelante los nn. 380 y 632: hablan de indicios que prueban que durante algún tiempo se consideraban estos actos de confesión de los pecados como una especie de confesión sacramental.

[3] Ejemplos a partir del siglo X, en HANSSENS, III, 1-7.

[4] Sacramentario de S. Thierry (segunda mitad del siglo IX; véase LEROQUAIS, I, 21): MARTENE, I, 4, IX (I, 541-545); como *orationes ante missam* aparecen catorce oraciones largas de penitencia, a las que siguen súplicas. Cf. también el sacramentario de S. Denis (s. XI) (l. c., V [I, 518]). Dos oraciones preparatorias de intercesión se encuentran también en el sacramentario de Ratoldo (s. X) (PL 78, 239).

[5] Cf. 102.

[6] Se encuentra todavía en el misal de Troyes (MARTÈNE, 1, 4, VI [I, 528]), y con más amplitud (en lugar del salmo 50 están los siete salmos penitenciales) en la *Missa Illyrica* (l. c., IV [I, 490-492]); en ambos casos le siguen las oraciones preparatorias del grupo de Séez, de que pronto se tratará. Cf. también el sacramentario de Lyón (s. XI) (LEROQUAIS, I, 126).

LA «PRAEPARATIO» DEL «ORDO MISSAE» DEL GRUPO DE SÉEZ

336. En su forma primitiva comprendía esta *praeparatio ad missam* tres salmos, a saber, el salmo 83 *(Quam dilecta)*, que introduce a un peregrino anhelante por llegar al lejano santuario; el salmo 84 *(Benedixisti)*, salmo de adviento, que enaltece la gracia de Dios y pide que le siga dispensando su fervor; a estos dos salmos, tan a propósito para la preparación de la misa, se añade como tercero, probablemente sólo para completar el número tres, el salmo 85 *(Inclina)*, que en términos más generales invoca la ayuda de Dios [7]. De los versículos que a continuación se rezan, los dos que acentúan este mismo sentimiento están tomados del salmo 84 *(Deus tu conversus; Ostende)*, al paso que otros piden el perdón de los pecados *(Ne intres,* Sal 142,2; *Propitius esto,* Sal 78,9b) o imploran en general la misericordia de Dios *(Exsurge,* Sal 43,26; *Fiat misericordia,* Sal 32,22; *Domine exaudi,* Sal 101,2). La preparación termina con el *Aures tuae pietatis,* que interesa el favor del Espíritu Santo para el digno cumplimiento de este ministerio. También hoy la ponemos a continuación de los versículos como la primera oración, pero substituyendo el singular *(precibus meis)* por el plural.

ADICIONES POSTERIORES

337. No tardó en ampliarse este cuadro de oraciones. Se impuso en todas partes como adicional el salmo 115 *(Credidi)*, que habla de tomar el cáliz del Señor [8]. Otros salmos se añaden sólo en algunos sitios [9], como, por ejemplo, el salmo de penitencia 129 *(De profundis)*, que, junto con el salmo 115, se inserta en Italia hacia fines del siglo XII [10]; se

---

[7] Sacramentario de Séez (PL 78, 245) y los documentos afines; cf. más arriba, 123.

[8] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 492 D; con muchas ampliaciones]); cf. l. c., XVI (I, 594 D); BERNOLDO, *Micrologus,* c. 1 23: PL 151, 979 992; sacramentario de Módena (MURATORI, 1, 86) y la mayor parte de los documentos posteriores.

[9] Entre ellos aparece con frecuencia el salmo 116 *(Laudate)* solo (así a partir de los siglos XII-XIII, en misales estirios [KÖCK, 95 100] y regularmente en húngaros [RADÓ, 23 40, etc.]) o junto con la última parte del salmo 118 *(Appropinquet,* así en varios sitios fuera de Italia [KÖCK, 97; BECK, 260; YELVERTON, 5]). Esta última parte del salmo 118 se encuentra con otros también en misales españoles de los siglos XV y XVI (FERRERES, 54 67), y ya en el misal de Lieja (s. XI) (MARTÈNE, 1, 4, XV [I, 582 E]).

[10] INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio,* I, 47: PL 217, 791; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale,* II, 8: PL 213, 86. En el siglo XIII, los cinco salmos actualmente empleados se mencionan junto con sus ora-

encuentra hacia el año 1290 en el *Ordo missae* de la capilla papal [11] y de allí pasa al misal romano. En las preparaciones es frecuente encontrar tales salmos de penitencia [12]. En ese mismo documento de la capilla papal [13] aparecen también los demás detalles de este conjunto de oraciones, tal y como lo trae hoy el misal, o sea la antífona *Ne reminiscaris*, el *Kyrie eleison* con el *Pater noster* [14], el resto de los versículos, que igualmente respiran ambiente de penitencia, y el aumento de las oraciones hasta siete, de un tono más confiado. Entre éstas, las seis primeras, lo mismo que en el original, imploran las gracias del Espíritu Santo [15], mientras la séptima, que es una antigua oración de adviento *(Conscientias nostras)* [16], pide la purificación de la conciencia para el advenimiento del Señor.

---

ciones en PSEUDO-BUENAVENTURA, *De praeparatione ad missam*, c. 12 (S. BUENAVENTURA, Opp. ed. PELTIER, XII [París 1868] 226); DURANDO, IV, 2, 1.

[11] BRINKTRINE: «Eph. Liturg.» (1937) 199. Véase además HOEYNCK, 367s; BECK, 260; YELVERTON, 5.

[12] Los siete salmos penitenciales están en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 490 E]); cf. sacramentario de Lyón (LEROQUAIS, I, 126). Asimismo, todavía en la baja Edad Media: misal de Sevilla (1535) (MARTENE, 1, 4, 1, 8 (I, 348 C] y *Ordo missae* de Ratisbona (BECK, 258).

[13] L. c., 199s. Parece que también en un misal franciscano del siglo XIII (EBNER, 313).

[14] El paso a los versículos con *Kyrie* y *Pater noster* está registrado ya en BERNOLDO (*Micrologus*, c. 1 23: PL 151, 979 992), con el misal de San Vicente del Volturno, hacia 1100 (FIALA, 197, cf. cód. Chigi [MARTENE, I, 568 E]); en el misal de Seckau, hacia 1170 (KÖCK, 95), y en el sacramentario de Módena, compuesto antes de 1174, en el que está también la antífona, pero con el texto *Sanctifica nos Domine* (MURATORI, I, 68). El *Kyrie* se encuentra ampliado en una letanía especial (que no invoca a santos particulares, sino sólo a grupos: *omnes s. patriarchae*, etc.) en misales húngaros a partir del siglo XII (RADÓ, 23 40 76 96 118 123 155). Por lo demás, prescindiendo de los versículos, estos misales son los que más se ciñen al orden de oraciones del grupo Séez; a veces en que simplemente tienen por conclusión las dos oraciones *Fac me quaeso* (véase más adelante 358) y *Aures tuas*.

[15] Esta devoción especial al Espíritu Santo se expresa también por la antífona *Veni Sancte Spiritus*, que sigue a los salmos en el misal de Seckau (hacia 1170) (KÖCK, 95) lo mismo en el *Ordo* de Gregorienmünster, de la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXXII [I, 653 D]), donde se encuentra el *Veni Creator* al principio de los salmos. La antífona se encuentra también aislada (l. c., XXVIII [I, 642 D]; FERRERES, p. LXXXIV). El *Veni Creator* con versículo y la oración *Deus cui omne cor patet* (sin salmo) constituye, por regla general, la preparación en el rito de Sarum (LEGG, *Tracts*, 219 255; LEGG, *The Sarum Missal*, 216; MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 664]); más tarde se dijo al revestirse. Cf. también más adelante 369 [29]

[16] Las referencias véanse en MOHLBERG-MANZ, n. 1359; cf. también BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 46.

ORACIÓN ALTERNADA

338. Es fácil entrever en esta serie de oraciones el esbozo de un rito que tiende, según las leyes de la oración litúrgica, a la recitación en común. Pero notemos también que a veces en la baja Edad Media encontramos este conjunto ampliado y convertido en una verdadera hora canónica[17]. Desde un principio se pensó en recitar estas oraciones en común[18] y, conforme una rúbrica que se observa aún hoy en las misas pontificales, los dos canónigos asistentes han de contestar al obispo cuando éste reza la *praeparatio ad missam*[19].

LA «ORATIO S. AMBROSII»

339. Al oficio de preparación para la misa, que había reemplazado a las apologías de principios de la Edad Media, se agregó posteriormente una extensísima fórmula de dicha apología, a saber, la oración *Summe sacerdos,* que lleva el título *Oratio Sancti Ambrosii* y cuyas partes están hoy repartidas por los siete días de la semana. Es una apología en el sentido más amplio de la palabra. En ella la melancólica acusación de sí mismo se ha substituido ya por humildes súplicas. No pertenece a la época en que se dieron con tanta exuberancia las apologías, sino al siglo XI[20]. Al igual de las

[17] Empieza con *Deus in adiutorium* y el himno *Veni Creator,* al que siguen salmos, capítulo (Rom 5,5), responsorio, preces y algunas oraciones (ordinario de la misa de Augsburgo, del año 1493) (HOEYNCK, 367s). En forma parecida también en un misal de la alta Hungría, del siglo XIV (RADÓ, 71). Ya muy evolucionado (e. o. con el *Appropinquet,* véase arriba, nota 9), en el misal de Seckau, hacia 1330 (KÖCK, 97s), y en el ordinario de la misa de Ratisbona (BECK, 259-261); en forma algo mutilada también en Suecia (YELVERTON, 5-7). Hoeynck observa, con razón, que las oraciones aparecen como un oficio *de Spiritu Sancto* (41).

[18] Ordinario de la misa de Séez (MARTENE, 1, 4, XIII [I, 574 E]): *cum circumstantibus.* Cf. también l. c., XII XIVs (I, 568 D 580 B 582 E); la *Missa Illyrica* hace rezarla a solos los clérigos mientras se reviste el obispo (l. c., IV [I, 492 C]). El sacramentario de Módena (MURATORI, I, 86) prescribe además: *cantet per se (episcopus vel presbyter) et per circumstantes psalm. istos cum litaniis et antiphona.* Cf. EBNER, 321. Más citas en LEBRUN *(Explication,* I, 32), quien afirma que la letanía correspondiente antes de la misa solemne se cantaba en algunos sitios todavía hacia 1700.

[19] *Caeremoniale episc.,* II, 8, 7. La misma prescripción en el pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 632s): el obispo reza los salmos *cum clericis suis.* Lo mismo en un misal del siglo XV de Nápoles (EBNER, 115): el obispo *cum capellanis suis.* Las oraciones del obispo que empiezan con el salmo 83 y que se dicen por éste al revestirse se encuentran también en el pontifical romano del siglo XIII (ANDRIEU, II, 371 471 478 y más veces).

[20] F. CABROL, *Apologies:* DACL 1. 2599; WILMART *(Auteurs spirituels,* 101-125), que ofrece un texto crítico y sospecha que el autor es Juan de Fécamp († 1079). En esto, ciertamente, hay que

otras oraciones y consideraciones que en los misales posteriores y el actual se ponen para uso del sacerdote [21], sin duda nunca se tuvieron como obligatorias [22], mientras que las demás se presentan en las fuentes del siglo XI generalmente como parte de la liturgia, en el mismo plano que las fórmulas para revestirse o las oraciones ante las gradas, que frecuentemente se hallan como entrelazadas sin separación. En qué grado obligan estas oraciones adicionales, lo determina la costumbre [23]. El misal de Pío V pide su recitación solamente *pro temporis opportunitate*. En cambio, insiste en la recomendación general de que el sacerdote, antes de acercarse al altar, haga oración por algún espacio de tiempo, *orationi aliquantulum vacet* [24].

MEDITACIÓN EN VEZ DE ORACIÓN VOCAL

340. El misal tridentino no insiste en la oración vocal del sacerdote antes de la misa. Se explica si tenemos en cuenta el movimiento a favor de la oración mental surgida en los círculos de la *devotio moderna*, y que se extendió con

---

tener en cuenta que la oración se encuentra ya a mediados del siglo XI en el sacramentario de S. Denis al principio de la misa (MARTENE, 1, 4, V [I, 522 E]; cf. LEROQUAIS, I, 142). Esta oración luego se propagó rápidamente. Se encuentra en un sacramentario de Freising, del siglo XI (EBNER, 272); en un sacramentario del centro de Italia, del final del siglo XI (l. c., 300; cf. l. c., 51); a partir del siglo XII, también en España (FERRERES, p. LIX LXXII CX 78s; véanse también las citas en BONA, I, 12, 4 [148s]). PSEUDO-BUENAVENTURA (l. c., arriba, nota 10), recomienda al sacerdote que añada esta oración a los cinco salmos, etc. En el misal romano parece haber entrado por el ordinario de la misa de BURCARDO DE ESTRASBURGO (LEGG, *Tracts*, 126ss), que lo propone *ad libitum sacerdotis*.

[21] En el *Ordo missae* de Ratisbona (hacia 1500) están reunidas todas las oraciones preparatorias de la baja Edad Media (BECK, 257-261). El *Ordo qualiter sacerdos se praeparet* contiene, después de los *15 gradus beatae Virginis* (esto es, rezar tres veces cinco salmos con añadiduras determinadas), los siete salmos penitenciales, una iniciación al recogimiento interior, una oración de *passione Domini*, algunas oraciones más y, finalmente, el oficio de preparación, comentado arriba en la nota 17. El misal de Vich (1496) hace preceder como *praeparatio sacerdotis* un inciso de SAN GREGORIO MAGNO (*Dial.*, IV, 58), que empieza *Haec singulariter victima* (FERRERES, p. CIV). La oración que en el misal romano lleva el título *Oratio s. Thomae Aquinatis* se encuentra con variantes en las oraciones preparatorios de Linköping (YELVERTON, 9s): *Omnipotens et misericors Deus, ecce accedo*. Las oraciones siguientes no entraron en nuestro misal antes de la edición nueva de Clemente VIII (1604).

[22] Cf. arriba la nota 20.

[23] El *Tractatus Misnensis de horis canonicis* (hacia 1450) (editado por SCHÖNFELDER [Breslau 1902], p. 102) ve una obligación solamente allí *ubi hoc est consuetudo vel statutum provinciale vel synodale*.

[24] *Ritus serv.*, I, 1; cf. *Cod. Iur. Can.*, can. 810.

fuerza cada vez mayor a partir de las últimas décadas del siglo XV [25]. Para disponerse al sacrificio de la Nueva Alianza con alma jugosa y plena conciencia de la majestad de este misterio, que pide como ninguno la «adoración en espíritu y en verdad», hay que reconocer que ningún medio podía ayudar más que un rato de meditación sobre las grandes verdades, tanto más cuanto que durante la misa había ocasión para numerosas oraciones vocales. A esto hay que añadir que los maitines y laudes contrincaban precediendo obligatoriamente a la misa [26]. Con razón la meditación matutina llegó a ser un elemento cada vez más recomendado en el horario del sacerdote [27].

3. *El acto de revestirse los ornamentos*

VESTIDURAS ESTILIZADAS

341. A la preparación interna sigue la exterior. El sacerdote tiene que revestirse con los ornamentos litúrgicos antes de acercarse al altar. Aun los fieles, por instinto respetuoso, se ponen trajes mejores cuando van a misa [1]. Este sentimiento de reverencia llevó hacia fines de la antigüedad cristiana a la costumbre de ponerse el sacerdote vestiduras especiales para celebrar la misa [2]. Al principio se distinguían del traje corriente en días festivos sólo por ser algo más lujosas [3]. Cuando empezaron a usarse en la vida ordinaria trajes más cortos, las vestiduras litúrgicas se fueron diferenciando por días del atuendo civil. Así nuestros ornamentos litúrgicos no son más que una forma estilizada de las vestiduras que hacia fines del imperio romano se usaban para los días festivos.

---

[25] P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III (París 1935) 19-34.
[26] *Ritus serv.*, I, 1. Cf. arriba 304.
[27] LEBRUN (I, 30s) da cuenta de una forma especial de preparación ascética que en los siglos anteriores era costumbre para el *hebdomadarius* en algunas colegiatas (vida en retiro absoluto en una habitación especial, ayuno, lectura de la pasión del Señor); cf. DE MOLÉON, 173; BINTERIM, IV, 3, p. 273s.

[1] Así fué costumbre de los cristianos ya en tiempos de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paed.*, III, 11: PG 8, 657.
[2] Para más detalles, véase J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung* (Friburgo 1907).
[3] Todavía el año 530, el *Liber pontificalis* (DUCHESNE, I, 154) refiere del papa Esteban que prohibía llevar las *vestes sacratae* fuera de la iglesia.

CÍNGULO, AMITO Y CASULLA

342. El alba, ceñida por el cíngulo, es una supervivencia de la antigua túnica. Se completa con el amito, la gorguera de aquel tiempo, que tenía varios nombres. Encima del alba se pone la casulla, la prenda litúrgica más típica, que en su mismo nombre recuerda su forma antigua, tal que envolvía el cuerpo por todos los lados. Proviene de la antigua *paenula*, substitución hacia fines del imperio romano de la *toga* [4]. A partir del siglo XIII, la primitiva casulla en forma de campana, con su rico juego de pliegues empezó a adquirir poco a poco la forma actual, recortada por ambos lados. Por la misma época se introduce la variedad de los diversos colores. Tal evolución, que parece haberse iniciado bajo el influjo del nuevo estilo gótico, tan inclinado a las formas ovaladas, pasó a siglos posteriores al prodigarse los ricos y pesados brocados, hasta el extremo de quitar a la casulla gran parte del carácter de vestidura. Devolverle otra vez este carácter es el fin que se ha propuesto el moderno arte religioso con la creación de los nuevos modelos de casulla.

MANÍPULO, ESTOLA

343. Además de estas prendas, lleva el sacerdote, en señal de distinción, el manípulo y la estola, del mismo color que la casulla. El origen de la estola no se ha esclarecido aún; el manípulo, en cambio, alude al elegante pañuelo de los romanos, llamado *mappa* o *mappula*, que se llevaba en la mano (de ahí su nombre posterior de *manipulus*) y más tarde se sujetó al brazo.

EL PONERSE LOS ORNAMENTOS SE CONVIERTE EN RITO

344. La simple acción de ponerse estas vestiduras litúrgicas se convirtió desde la época carolingia en verdadero rito, con sus oraciones correspondientes, y generalmente, aunque no siempre, le precedía un lavatorio de manos [5], que iba acompañado por una oración breve, sea el versículo *Lavabo inter innocentes manus meas* (Sal 25,6) [6], al que en docu-

---

[4] La misma vestidura, con el nombre de *planeta*, se encuentra ya en el *Ordo Rom.* I; cf. arriba 84.

[5] En algunas ocasiones se encuentra el lavatorio de manos ya antes de la *praeparatio ad missam*, como p. ej., en la *Missa Illyrica* (MARTENE, I, 4, IV [I, 492]) y en misales estirios (KÖCK, 95, 100); también en Italia (EBNER, 321).

[6] Ordinario de la misa de Amiéns, ed. LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» (1927) 439.

mentos muy antiguos a veces se añade el verso *Asperges me* (Sal 50,9) [7]; sea la oración *Largire*, muy frecuente a partir del siglo XI [8], o, como posteriormente ambas oraciones juntas [9]. La fórmula que rezamos hoy durante esta ceremonia: *Da Domine, virtutem manibus meis ad abstergendam omnem maculam*, sólo aparece más tarde combinada con ella. Antes se rezaba mientras se secaban los dedos, o sea después de la oración *Largire*, y entonces terminaba siempre con el *Per Dominum* [10]. Parece que en la Edad Media se tomaba muy en serio esta preparación eterna, pues desde el siglo X se menciona no pocas veces el peine, con que el sacerdote arreglaba sus cabellos [11], que entonces se hacía más necesario por las costumbres medievales del peinado [12].

---

[7] Por ejemplo, MARTENE, 1, 4, VIss (I, 528 E 534 E 537 E).

[8] Por vez primera en el ordinario de la misa del grupo de Séez: *Largire sensibus postris, omnipotens Pater, ut sicut exterius abluuntur inquinamenta manuum, sic a te munaentur interius pollutiones mentium et crescat in nobis sanctarum augmentum virtutum. Per* (PL 78, 245).

[9] En misales estirios a veces de tal forma, que el salmo 25 se reza desde el principio (KÖCK, 95 96 98); también en Hungría (RADÓ, 23 41 y más veces). Misales de Seckau, del siglo XV, intercalan entre salmo y oración el *Kyrie, Pater noster* y versículo (KÖCK, 99 105); con más añadiduras, el *Ordo missae* de Ratisbona, del 1500 (BECK, 261).

[10] Misal de San Vicente (hacia 1100) (FIALA, 196; cf. MARTENE, 1, 4, XII [I, 568 B]; *Ordo* de Gregorienmünster (ss. XIV-XV) (l. c., XXXII [I, 654 A]); misal de Augsburgo, de 1555 (KOEYNCK, 369); misales húngaros (RADÓ, 23 41 y más veces). La fórmula aparece, a partir del siglo XI, también para acompañar el ponerse el manípulo; cf. más adelante.

[11] Sacramentario de RATOLDO († 986) (PL 78, 241 A): *ministretur ei agua ad manus et pecten ad caput.* Posteriormente se menciona el peine siempre antes del lavatorio (HONORIO AUGUSTODUN., *Gemma an.*, I, 199; PL 172, 604); *deinde pectit crines capitis.* De un modo parecido también la explicación alemana de la misa, rimada, del siglo XII (ed. LEITZMAN en «Kleine Texte», 54, p. 16, lín. 26s). Dos misales de Seckau, de los siglos XII y XIV, contienen también una oración especial *ad pectinem*, que pide a Dios que quite todo lo superfluo y dé los siete dones del Espíritu Santo (KÖCK, 95 98). Testimonios del siglo XV, l. c., 103 104; también en el sacramentario húngaro de Boldau (hacia 1195) (RADÓ, 41). Cf. también los cuadros en CH. ROHAULT DE TLEURY, *La messe*, VIII (París 1889) 167-173. El *Liber ordinarius* de Lieja, en concordancia con su modelo, el misal dominicano, refiriéndose a la sacristía, observa: *Solent etiam ibi haberi pectines et forcipes* (VOLK, 49, lín. 31). Cf. DURANDO, *Rationale*, IV 3, 1-3. Según el pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 633; confróntese 631), el diácono o el paje arregla con el peine el pelo del obispo antes de revestirse éste, para lo cual le sujeta un paño blanco al cuello.

[12] Según SIMÓN DE VENLO, fué también costumbre lavarse en la sacristía las manos, la boca y la cara; cf. los extractos de su explicación de la misa en SMITS VAN WAESBERGHE: «Ons geestelijk Erf» (1941) 292.

OTRAS CEREMONIAS PREPARATORIAS

345. Según las fuentes de aquel tiempo, lo mismo que en el actual rito pontifical, al lavatorio de manos precedía la ceremonia de quitarse una prenda que debía haber sido una especie de capa [13], y en tiempos aún más remotos, la de ponerse un calzado especial [14].

En las misas privadas de la baja Edad Media solía echarse el vino al cáliz, mezclándole las gotas de agua con las oraciones acostumbradas inmediatamente después del lavatorio de las manos y antes de ponerse los ornamentos [15].

EL AMITO

346. El orden en que se ponían los ornamentos no era siempre el actual. El amito—y era natural en una prenda que debe cubrir el cuello [16]—se ponía en tiempos más antiguos después del alba, norma que se ha conservado en las liturgias de Milán y Lyón [17]. Tampoco el modo de ponerse dicha prenda coincidía siempre con el nuestro. Según una costumbre que aparece en los países germánicos hacia fines del siglo IX [18], el amito se ponía encima de la cabeza, de forma que la cubriese como una especie de capucha, y se dejaba así

[13] Ejemplos del siglo XII hasta el XV, en KÖCK, 95-104; RADÓ, 23 41; MARTENE, 1, 4, XXXIs (I, 649 654); misal de Augsburgo, del 1555 (HOEYNCK, 369 y más veces). No se especifica más la prenda que se quita *(vestes)*. La oración en todos estos casos apenas varía: *Exue me Domine veterem hominem cum actibus suis, et indue me novum hominem, qui secumdum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis*. Antes se usaba también el versículo del salmo: *Conscinde Domine saecum meum et circumda me laetitia salutart* (Sl 29,12); *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 492 C]).

[14] Así en las fuentes de la edad carolingia; p. ej. AMALARIO (*De eccl. off.*, II, 25: PL 105, 110), según las cuales las sandalias eran diferentes del obispo, sacerdote, diácono y subdiácono; confróntese BRAUN, *Die liturgische Gewandung*, 390s. Una oración *ad calceandum* se menciona sólo raras veces para el sacerdote, pero aparece ya desde el final del siglo XI (FIALA, 196; MARTENE, 1, 4, XII [I, 568]); es la misma que aun hoy se usa para el obispo *(Calcea me)*. Otra fórmula, en EBNER, 332.

[15] MARTENE, 1, 4, 1 (I, 351 352); l. c., 1, 4, XXVI XXXVI (I, 635 671); *Ordinarium* de Coutances (LEGG, *Tracts*, 55).

[16] El sentido antiguo del amito como gorguera se recuerda aun hoy en la ordenación del subdiácono por las palabras del obispo de la *castigatio vocis*, e. e. la disciplina en el hablar. La expresión está tomada de AMALARIO, *De eccl. off.*, II, 17: PL 105, 1094. No parece necesario buscar la explicación con O. CASEL (*Castigatio vocis*: JL [1927] 139-141) en normas sacrificales precristianas, según las que había que evitar en el sacrificio toda clase de sonidos que pudieran molestar.

[17] Referencias en BRAUN, 28. Cf. también arriba 84 el orden de poner los ornamentos según *Ordo Rom.* I, n. 6.

[18] BRAUN, 29-32.

hasta que se hubiesen puesto todos los demás ornamentos. Sobre el origen de semejante costumbre [19] nos puede dar alguna luz la circunstancia de que se halla descrita en los mismos autores que mencionan el peine [20]; es decir, que el amito evitaba el volver a desarreglarse el pelo al vestirse el alba y la casulla. Tal modo de ponerse el amito fué el ordinario en la Edad Media. Las órdenes que se fundaron en aquella época, como franciscanos, dominicos, trinitarios y servitas, lo han conservado hasta hoy. Fué desapareciendo a medida que se fué cambiando el modo de peinarse [21]. El momento en que el amito debía correrse hacia atrás variaba mucho según los distintos países: inmediatamente después de ponerse la casulla o, como en las iglesias francesas, antes de la secreta, o al empezar el canon [22]. La oración que actualmente se dice al ponerse el amito, aún recuerda esta costumbre, pues le califica de yelmo: *Impone, Domine, capiti meo galeam salutis...*

EL MANÍPULO

347. El manípulo no se ponía antiguamente después del cíngulo, sino después de todos los demás ornamentos. Era natural, mientras solía llevarse el manípulo en la mano, o sea hasta el siglo XI o XII. Desde que empezaron a ceñirlo al brazo izquierdo, la costumbre variaba mucho, hasta dar en el uso actual [23]. Sólo el obispo conservó el modo antiguo, pero con la modificación de tomar el manípulo después del *Confiteor* [24], costumbre que se fué imponiendo desde el siglo XIII.

---

[19] BRAUN, 31s, enumera una serie de explicaciones que todas le parecen insuficientes.

[20] Honorio y la explicación rimada alemana de la misa (cf. arriba la nota 11). Según esta explicación, al ponerse el sacerdote el amito, le ampara el Espíritu Santo, porque se lo pone encima de su cabeza de modo que sus ojos no pueden ver ni sus oídos oír ninguna cosa mala (LEITZMANN, 16s).

[21] Es notable que este modo de ponerse el amito desaparece en el siglo XV, antes que en ningún otro país, en Italia (BRAUN, 30). Italia fué la cuna del Renacimiento, y, por lo tanto, también de la vuelta al modo romano de llevar el pelo. No es improbable que el cambio en el orden de ponerse las diversas prendas que encontramos en las fuentes francas más antiguas (al contrario de los *Ordines* romanos anteriores aún) se deba a la costumbre germana de arreglarse el pelo.

[22] En algunas iglesias, p. ej., de París, Auxerre, Rochelle, se usaba esta costumbre solamente en invierno y sobrevivía todavía en el siglo XVIII (BRAUN, 31). El amito tenía, por tanto, además de la función de gorguera y protección del peinado, todavía la de una capucha de invierno.

[23] BRAUN, 543-548.

[24] BRAUN, 546s. La explicación de la costumbre véase en los últimos incisos de este capítulo.

Costumbres de vestir en conventos medievales

348. A veces se simplificaban las ceremonias de revestirse, por ejemplo en los siglos XI y XII, por correr en diversos conventos benedictinos la costumbre de llevar los monjes el alba y el manípulo puestos durante todo el oficio coral que precedía a la misa [25]. Los sacerdotes vestían además la estola, que durante los siglos IX y X debía llevarse aun fuera del coro e incluso cuando se iba de viaje [26].

Interpretación alegórica de las vestiduras

349. En estas oraciones que acompañaban la ceremonia de revestirse existía gran variedad desde la época carolingia. No había mucha exageración en el proverbio que corría entonces: *Quot missalia, tot sensus* [27]. A veces se prescindía incluso en absoluto de estas oraciones [28]. La razón de tanta variedad hay que buscarla no sólo en su carácter de oraciones más bien privadas, sino también y ante todo en la interpretación alegórica de las vestiduras, que empezó muy pronto y que descubría siempre nuevos aspectos, creando para ello nuevas fórmulas. Ciertamente, algún sentido simbólico se esconde en los ornamentos litúrgicos. El hecho mismo de que no sean solamente vestiduras más ricas, sino también especiales, no usadas en la vida ordinaria, sugiere la idea de que el sacerdote, revestido con ellas, sube al plano de un mundo superior, cuyos resplandores se reflejan en sus vestiduras. Los intérpretes medievales no se contentaban, sin embargo, con esta sugerencia vaga, sino que buscaron para cada prenda relaciones muy concretas con aquel trasmundo. De primera

---

[25] BRAUN, 522s. En catedrales alemanas del siglo X se presentaban a la tercia los capitulares *humeralibus et albis, apud quosdam autem casulis induti* (*Ordo Rom.* VI, n. 1: PL 78, 989).

[26] BRAUN, 581s 583. En efecto, en las costumbres de Cluny no se habla, entre los preparativos de la misa conventual y privada, más que de la casulla (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 147, 715 D 724 B); no así en GUILLERMO DE HIRSAU († 1091), *Const.*, I, 86: PL 150, 1015ss. Cf. también el ordinario de la misa de Ruán, que es del siglo XIII y pertenece a un convento (MARTÈNE, 1, 4, XXXVII [I, 676]); el sacerdote se prepara para la misa tomando sólo en el altar el manípulo, la estola (y la casulla).

[27] BRAUN, 706. En el misal de San Lorenzo, de Lieja (primera mitad del siglo XI) (MARTENE, 1, 4, XV [I, 583]), *ad zonam* se encuentran ya cuatro fórmulas.

[28] Misales de la baja Edad Media de Normandía e Inglaterra hacen rezar al sacerdote, mientras se reviste, las oraciones de la entrada: *Veni Creator* y salmo 42; así, p. ej., en Bayeux y Sarum (MARTENE, 1, 4, XXIV XXXV [I, 626 664]). Cf. también el *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 35s). Pero también en Sarum, como en otros sitios, se usaban antes oraciones especiales al revestirse (LEGG, *Tracts*, 3).

intención se fijaron más bien en ideas de orden moral, en las que debía ambientarse el sacerdote; luego las relacionaron con la persona de Cristo, a quien representa, y finalmente lo redujeron todo a alusiones a la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, que se recuerda en la misa [29]. Las ideas de las oraciones que se dicen al revestirse están tomadas generalmente del primer período. En el resumen que presentamos a continuación se han tenido en cuenta solamente aquellas formas típicas, que alcanzaron cierta difusión y sirven de puente a las actuales, pero no las fórmulas particulares de ciertos manuscritos [30]. Tomamos como base, en cuanto es posible, su texto original y aplicación primitiva [31]. En las citas bastará una indicación general de los sitios en que se encuentran tales oraciones.

ORACIONES AL VESTIRSE EL AMITO

350. El amito, en su calidad de paño de hombros, que se sujeta con una cinta al cuerpo [32], inspiró en el siglo XI la alegoría del paso que da el sacerdote al empezar la misa para entrar en el mundo del Espíritu: *Humeros meos Sancti Spiritus gratia tege, Domine, renesque meos vitiis omnibus expulsis praecinge ad sacrificandum tibi viventi et regnanti in saecula saeculorum* [33].

---

[29] Cf. arriba, 118 y 151ss.

[30] Tales hay en el sacramentario de RATOLDO (s. X) (PL 78, 240s); a cada prenda, el obispo, invitado para ello con el *Iube domine benedicere*, dice antes de ponerse una bendición en hexámetros. Sobresalen por su brevedad las fórmulas del misal más antiguo de Fécamp (ss. XIII o XIV) (MARTÈNE, 1, 4, XXVI [I, 635s]).

[31] Así, p. ej., se aplicaron más tarde al alba fórmulas que estaban destinadas para la casulla. La fórmula que se decía al quitarse algunas prendas antes de revestirse (cf. la nota 13) se encuentra, a partir del siglo XI, aplicada al amito; p. ej., MARTENE, 1, 4, VI XV (I, 529 D 583 A); lo mismo en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101). Cf. BRAUN, 712. También se aplicó al alba: sacramentario de San Denis (MARTÈNE, 1, 4, V [I, 528]). Cf. las peripecias de la fórmula *Da, Domine, virtutem* más arriba, 344 con la nota 10.

[32] La costumbre de besar cada prenda antes de ponérsela, por lo que se refiere al amito, estola y casulla, la encuentro anotada por vez primera en el misal de Admont, del siglo XV (KÖCK, 102).

[33] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4. IV [I, 492 D]). L. c. XV (I, 583).—KÖCK, 102; cf. 99 103 105.—En misales húngaros, unida a la fórmula *Obumbra;* además determina el misal de Boldau (hacia 1195): *Dum humerale imponit dicat: Obumbra... Dum involvit humerale dicat: Humeros...* (RADÓ, 41; cf. 24 60s y más veces; JÁVOR, 112). En Suecia se encuentra ampliada: *Caput meum et humeros meos...* (YELVERTON, 10). Más referencias: BRAUN, 711, nota 4. El pensamiento principal vuelve, expresado con palabras de la Biblia, en el ordinario de la misa más antiguo de Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVI [I, 595]): *Sub velamento alarum tuarum. Domine, tuae me cooperi pietate...* (cf. Sl 16,8).

Por el nuevo modo de ponerse el amito sobre la cabeza, éste, como nube luminosa, se convierte en fiel imagen de la virtud de la fe: *Obumbra, Domine, caput meum umbraculo sanctae fidei et expelle a me nubila ignorantiae*[34]. Del siglo IX data la interpretación marcial que ve en el amito ceñido a la cabeza un casco de guerra: *Pone, Domine, galeam salutis in capite meo ad expugnandas diabolicas fraudes*[35]. La redacción que presenta esta fórmula en el actual misal, parece que se debe a los humanistas.

351. Fijándose en su tela, el lino blanco, que recuerda la justicia y el orden, se decía en el siglo IX, al ponerse juntamente el amito y el alba, la siguiente oración: *Indue me, Domine, vestimento salutis et indumento iustitiae circumda me semper*[36]. Por su contraste, otra oración bastante frecuente se inspira en la blancura: *Omnipotens sempiterne Deus, te suppliciter exoro, ut fraude omnium fuscatorum exutus, alba veste indutus te sequi mererar ad regna, ubi vera sunt gaudia*[37]. El motivo de la fuerza purificadora de la sangre del Cordero (Apoc 7,14) resalta en la fórmula del pontifical de Cambrai del siglo XII: *Dealba me, Domine, et a delicto meo munda me, ut cum his, qui stolas suas dealbaverunt in sanguine Agni, gaudiis perfruar caeli. Per*[38]; esta oración, un poco ampliada, constituye la fórmula actual. En otra oración vuelve la imagen del campeón espiritual, con la coraza de la fe bien puesta: *Circumda me, Domine, fidei armis, ut ab iniquitatum sagittis erutus valeam aequitatem et*

---

[34] Sacramentario de Séez (MARTENE, 1, 4, XIII [I, 575]); l. c., XII XXXI (I, 568 649); l. c., 1, 4, 1 (I, 352); FIALA, 196. Con modificaciones (*obumbratione S. Spiritus* y otro final), en el ordinario de la misa de Ratisbona (BECK, 262). Las palabras iniciales recuerdan el salmo 139,8b. Cf. INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, I, 35: PL 217, 787): *sacerdos caput suum obnubit.*

[35] Sacramentario de Moissac (s. XI) (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 538]); l. c., III XXVIIs, XXXIV XXXVI (I, 480 639 642 661 671); lugar citado, 1, 4, 1 (I, 351). La expresión *galea salutis* según 1 Tes 5,8 y Eph 6,17: La esperanza de la salvación es el yelmo protector. En el sacramentario de S. Gatien (ss. IX-X) (l. c., VII [I, 535]), el formulario tiene ya la ampliación: *et omnium inimicorum meorum persequentium me saevitiam superandam.* Así también en textos posteriores: l. c., II (I, 477); l. c., 1, 4, 1 (I, 350). Otras formas: l. c., XXVI (I, 635); l. c., 1, 4, 1 (I, 353); KÖCK, 95 99. Más referencias, BRAUN, 712, nota 5; cf. 29, nota 2.

[36] Ordinario de la misa de Amiéns, ed. LEROQUAIS: «Eph. Liturg.» (1927) 439. Por lo que se refiere al alba, véase e. o. MARTENE, 1, 4, II VIss XXVIss (I, 477 529 A 535 538 635 639 642); KÖCK, 95. A veces también con ampliaciones (*tunica laetitiae*, etc.); p. ej., en el sacramentario de Módena (MURATORI, I, 87).

[37] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 492]); l. c., XV (I, 583). También en la tardía Edad Media (KÖCK, 99 102 103 105; RADÓ, 24 y más veces; JÁVOR, 112).

[38] MARTENE, 1, 4, 1 (I, 353). Más referencias: BRAUN, 713, nota 1.

iustitiam custodire[39]; o: *Indue me vestimento salutis et circumda me lorica fortitudinis*[40].

EL CÍNGULO

352. Para el cíngulo, un pensamiento bíblico sugirió el simbolismo profundo de la presteza espiritual[41], idea que resalta aún más en las diversas oraciones que acompañan la acción de ceñirse: *Domine, accinge in me custodiam mentis meae, ne ipsa mens infletur spiritu elationis*[42]. Este último pensamiento de la soberbia, que hincha, parece sugerido por el seno que forma el alba después de recogida por el cíngulo. Otra oración interpreta el alba, que lo cubre todo, como símbolo de la caridad, que por el cíngulo ha de quedar bien sujeta: *Praecinge me, Domine, zona iustitiae et constringe in me dilectionem Dei et proximi*[43]. El ceñirse la cintura *(renes)* mueve a orar para obtener la gracia de dominar los instintos bajos: *Praecinge, Domine, lumbos mentis meae et circumcide vitia cordis et corporis mei*[44]; y la otra oración de origen carolingio, cuyo texto primitivo tal vez encontremos en el *sacramentarium* de Moissac (siglo XI): *Praecinge, Domine, cingulo fidei lumbos mei corporis, et comprime et extingue in eis humorem libidinis, ut iugiter maneat in eis*

---

[39] Misal de Lieja (primera mitad del siglo XI) (MARTENE, 1, 4, XV [I, 583]; ID., IV (I, 492); ID., 1, 4, 1 (I, 350); VOLK, 101). Para el amito, MARTENE, 1, 4, V (I, 518).

[40] Sacramentario de Séez y fuentes afines (MARTENE, 1, 4, XIII XII XVs XXXI [I, 575 A 568 583 595 649s]); ID., 1, 4, 1 (I, 352); FIALA, 196. Para el amito: ID., XXXII (I, 654). Así, con la variante *galea* en lugar de *lorica* (KÖCK, 101 102; cf. 97).

[41] A veces se usan sencillamente palabras de la Sagrada Escritura; así salmo 17,33 y salmo 44,4 (y sigue la oración) en dos fórmulas del misal de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 583]); la primera también l. c., 1, 4, 1 (I, 350) y aplicada también al manípulo 1, 4, V (I, 519); así en un misal de Seckau del siglo XV (KÖCK, 99).

[42] Sacramentario de Séez y fuentes afines (MARTENE, 1, 4, XIII XII XV XXXI [I, 575 568 583 650]; FIALA, 196). Más referencias, en BRAUN, 714, nota 6.

[43] En un misal de Seckau del año 1170 (KÖCK, 95) y repetidas veces en misales estirios más recientes (l. c., 97 100s); también los que empiezan: *Circumcinge* (l. c., 102s 105); ordinario de la misa de Ratisbona (BECK, 262). Con esta redacción aislada: *constringe in me virtutem caritatis et pudicitiae*, se encuentra ya en el ordinario de la misa más antiguo de Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVI [I, 595]).

[44] Sacramentario de Tours (ss. IX-X) (MARTENE, 1, 4, 1 [I, 350 B]). Con pequeñas variantes (e. o. con el principio *Circumcinge)* (ID., IVs XV XXXVI [I, 492 518 583 672]); sacramentario de Módena (MURATORI, I, 87). Misales húngaros a partir del siglo XII: RADÓ, 24 41 71 y más veces; JÁVOR, 112. Más referencias, BRAUN, 714, nota 1.

tenor totius castitatis [45]. La misma fórmula, algo modificada, se halla en nuestro misal para uso del obispo, mientras que el texto para el sacerdote se ha simplificado.

El manípulo

353. Recordando que el manípulo originariamente era un pañuelo con finalidad práctica, se le aplicó una fórmula creada en el siglo XI, que se decía también al secarse las manos, y que nosotros rezamos al lavatorio de los dedos: *Da, Domine, virtutem manibus meis ad abstergendum omnem maculam immundam, ut sine pollutione mentis et corporis valeam tibi servire* [46]. El recuerdo de su carácter de fino pañuelo de adorno que completaba las vestiduras, parece que influyó aún en tiempos posteriores en la creación de la costumbre existente en algunos conventos de que todos los monjes que en los días de fiesta recitaban los salmos en el coro se pusiesen el manípulo además del alba [47]. A este uso del manípulo en el coro [48] correspondía la oración que rezaba también el sacerdote: *Da mihi, Domine, sensum rectum et vocem puram, ut implere possim laudem tuam* [49]. En otra oración se interpretaba el manípulo como señal de distinción, con la cual se investía a una persona, confiriéndole un cargo: *Investitione* [50]

---

[45] MARTENE, 1, 4, VIII (I, 538). Después de *cingulo fidei*, en los demás textos se añade regularmente *et virtute castitatis*; así ya en el ordinario de la misa de Amiéns, ed. LEROQUAIS: «Eph. Liturg.» (1927) 440.—MARTENE, 1, 4, 1 (I, 350s 352 353); ID., IIs VIss (I, 477 480 529 535) y más veces; cf. también, BRAUN, 714, nota 5.

[46] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 493]).—L. c., XV (I, 583s). Ordinario de la misa de Ratisbona (BECK, 262). En todos los ocho reglamentos de los misales estirios de los siglos XII-XV, en KÖCK, 96-105. Véase también BRAUN, 715, nota 3. El texto que dan algunos: *Da, Domine, manipulum in manibus meis ad extergendas cordis et corporis mei sordes, ut sine pollutione tibi Domino ministrare merear*, es una redacción más reciente (MARTENE, 1, 4, III XXVII [I, 480s 639]). Más referencias, en BRAUN, 715, nota 2. Variantes, MARTENE, 1, 4, XXVIII (I, 643); MURATORI, 1, 87.

[47] RUPERTO TUITIENSE, *De off. div.*, II, 23: PL 170, 54. Cf. BRAUN, 522s.

[48] Esto se hace aún más claro por la noticia de que todavía hacia 1700, seis niños de coro en Cluny, los domingos y días de fiesta en la misa solemne iban vestidos de alba y manípulo (DE MOLÉON, 150). Este manípulo lo llevaban entonces los niños de coro de Lyón en la mano izquierda cuando el Sábado Santo cantaban las profecías (l. c., 63).

[49] Sacramentario de Séez (MARTENE, 1, 4, XIII [I, 575]).—ID., XII XV XXXII (I, 568 583 654); ID., 1, 4, 1 (I, 352); FIALA, 196; LEGG, *The Sarum missal*, 216, nota 1; misal de Fonte Avellana, de los siglos XIII-XIV (PL 151, 932 B). BRAUN (715, nota 6) cita aún más manuscritos. Algo variado, MARTENE, 1, 4, XVI XXXVI (I, 595 672). Hay que tener en cuenta el significado musical de la palabra *sensus*; cf. más adelante 518 [36].

[50] Solamente existen en los manuscritos estas tres versiones: *Investione (Illyr.) In vestione* (Hittorp) e *Invectione* (los demás).

istius mappulae subnixe deprecor, Domine, ut sic operer in temporali conversatione, quatenus exemplo priorum patrum in futuro merear perenniter gaudere[51]. Aludiendo al salmo 125,6 y a su nombre moderno de *manipulum* hay una oración—se usa hoy día con algún retoque—que pide a Dios se convierta el manojo de miserias y lágrimas de esta vida en gavilla jubilosa de la mies celestial: *Merear, precor, Domine, manipulum portare mente flebili cum patientia, ut cum exsultatione illud deferendo cum iustis portionem accipiam*[52].

LA ESTOLA

354. A pesar de que la estola ya en los tiempos carolingios se redujo a una tira estrecha que se ponía sobre el cuello[53], su nombre despertó el recuerdo de la vestidura blanca que en el lenguaje figurado de la Biblia como *stola* juega un papel tan importante[54]. La oración que reza hoy el obispo y, con pocas variantes, el simple sacerdote, aparece en el siglo IX: *Redde mihi, Domine, obsecro, stolam immortalitatis, quam perdidi in praevaricatione primi parentis, et quia cum hoc ornamento accessi, quamvis indignus, ad tuum sanctum ministerium, praesta ut cum eo laetari merear in perpetuum*[55]. La misma idea de la vestidura blanca, única apreciada de Dios, ha formado otra oración de la misma época, pero que en tiempos posteriores se usó con mucha más frecuencia: *Stola iustitiae circumda, Domine, cervicem meam et ab omni cor-*

---

[51] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 493]).—L. c., 1, 4, 1 (I, 353); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101). Véase también BRAUN, 716, nota 1. La misma oración se encuentra en el *Ordo Rom. antiquus* (hacia 950) (HITTORP, 91) para la ordenación del subdiácono. En el sentido parecido de una obligación que ha tomado sobre sí alguien se usa también la palabra de la Sagrada Escritura *opus manuum* (salmo 89,17) en el misal de Beauvais (MARTENE, 1, 4, 1 [I, 350]). Como distintivo de las órdenes mayores, que obligan a una virtud mayor, se interpreta el manípulo en la fórmula posterior *Manipulum innocentiae*, que aparece en Estiria (KÖCK, 103) y en Hungría (JÁVOR, 112; RADÓ, 24 71 76 y más veces); por vez primera en el siglo XIII: *Stolam innocentiae* (l. c., 41). Cf. también BRAUN, 715 con la nota 8.

[52] Sacramentario de Moissac (s. XI) (MARTÈNE, 1, 4, VIII [I, 538]); abreviado, en el misal de Narbona (ID., 1, 4, 1 [I, 351]). Algo cambiado, ID., 1, 4, II VI (I, 477 529). Más referencias en BRAUN, 715, nota 5. En algunos misales de la baja Edad Media se usan también aisladas palabras de la Sagrada Escritura del salmo 125,6 (MARTENE, 1, 4, 1 [I, 351 D]; ID., 1, 4, XXVI XXXIV [I, 635 661]).

[53] BRAUN, 586s.

[54] Eccli 6,32; 15,5; Lc 15,22; Apoc 6,11, etc.

[55] Ordinario de la misa de Amiéns, ed. LEROQUAIS: «Eph. Liturg.» (1927) 440. Más referencias en MARTENE, 1, 4, 1, (I, 351 353); ID., 1, 4, II VI VIII XXVIIs (I, 477 529 538 639 643).

ruptione peccati purifica mentem meam [56]. Pero después la estola se interpreta como carga que pesa sobre el cuello. En la baja Edad Media se añadieron a la fórmula citada anteriormente las palabras del Señor en San Mateo 11,30 [57]. Ya desde el principio se recordaba el yugo del Señor y las cadenas de Satanás en la tercera fórmula: *Dirumpe, Domine, vincula peccatorum meorum, ut iugo tuae servitutis innexus valeam tibi cum timore et reverentia famulari* [58]. Con el tiempo, y relativamente pronto, se incluyó también en esta fórmula la palabra del Señor en San Mateo 11,30 [59].

LA CASULLA

355. Hoy se citan estas palabras evangélicas al ponerse la casulla, que en su forma antigua de campana y también en la otra, cuando se recargó excesivamente de motivos ornamentales, no resultaba ciertamente una prenda cómoda. La fórmula es de las más antiguas: *Domine, qui dixisti: iugum meum..., praesta ut sic illud deportare in perpetuum valeam, qualiter tuam gratiam consequi merear* [60]. Cubriéndolo todo, lo mismo que la caridad, y circundando al sacerdote por todas partes, la forma antigua de la casulla sugirió esta oración: *Indue me, Domine, ornamento caritatis et pacis, ut undique munitus virtutibus, possim resistere vitiis et hostibus mentis et corporis* [61]. Existen todavía otra serie de

---

[56] Sacramentario de S. Gatien (MARTÈNE, 1, 4, VII [I, 535]) (en forma mutilada, también en el ordinario de la misa de Amiéns, ed. LEROQUAIS 440). Numerosas referencias e. o. en MARTENE, 1, 4, III IV VI XII, etc. (I, 481 492 529 568, etc.); RADÓ, 24 41, etc.

[57] Misales estirios del siglo XV (KÖCK, 100 102 103s); misal de Bratislava D (s. XV) (JÁVOR, 112); ordinario de la misa de Ratisbona (BECK, 262); misal de Upsala (1484) (YELVERTON, 11).

[58] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 493]).—ID., XV (I, 583); KÖCK, 99; RADÓ, 41. Cf. también la fórmula de un misal húngaro de 1394: *Stolam innocentiae pone...* (RADÓ, 118). La fórmula que de ésta depende: *Dirumpe, Domine, omnes laqueos satanae et confirmato in me hereditatis tu(ae) funicul(um),* aparece en un manuscrito de San Galo, aplicada al manípulo (BRAUN, 715) y en un manuscrito de Admont (ss. XIV-XV) para el cíngulo (KÖCK, 102, nota 1).

[59] Sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 519]).

[60] Sacramentario de S. Gatien (ss. IX-X) (MARTENE, 1, 4, VII [I, 535]); ordinario de la misa de Amiéns, ed. LEROQUAIS: «Eph. Liturg.» (1927) 440. Cf. MARTENE, 1, 4, IIs VI VIII (I, 477 481 529 538); ID., 1, 4, 1 (I, 351); BRAUN, 718, nota 6. La cita de Mt 11,30 que encontramos ya en la estola se empleó en algunos casos también para el amito; así en el sacramentario de Tours (ss. IX-X) (MARTENE, 1, 4, 1, [I, 350]).

[61] Sacramentario de Séez (MARTENE, 1, 4, XIII [I, 575]). Antes o al lado de *caritatis* se ponía con frecuencia *humilitatis* o *humilitatis et castitatis;* es decir, en lugar del motivo de la caridad, se ha desarrollado más el pensamiento del *undique munitus* (l. c., XII XV XXXIs [I, 568 583 650 654]; FIALA, 169; BRAUN, 718, nota 2). Más cambiado en MARTENE, 1, 4, XXVIIs (I, 639 643).

oraciones que empiezan con las mismas palabras, pero en seguida se diferencian por el modo de describir la casulla, interpretándola, según vimos [62], o como *lorica (fidei* o *iustitiae)* [63] o también como *vestis nuptialis* [64], y otras veces substituyendo este concepto por el otro de *sacerdotalis iustitiae* [65]. Todas terminan con su petición correspondiente [66].

LA FÓRMULA «FAC ME, QUAESO»

356. La *sacerdotalis iustitia* es el motivo de la última fórmula: *Fac me, quaeso...*, que sólo posteriormente se aplicó a la casulla, pues pertenece a una época mucho más antigua, cuando todavía no acompañaba a la imposición de cada prenda una fórmula especial, sino que se usaba una oración sola para revestirse [67]. Solía adoptar la forma de apología, como se puede ver en la oración mencionada [68]. Esta fórmula, que pertenece al apéndice de Alcuino [69], es típica en el ordi-

[62] Se habla también de *indumenta iustitiae et laetitiae* en una fórmula iniciada con las palabras *Creator totius creaturae*, que aparece en el misal de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 583] y en Seckau (KÖCK, 99).

[63] MARTENE, 1, 4, 1 (I, 350 351); MURATORI, I, 87. La expresión *lorica fidei* está tomada de 1 Tes 5,8.

[64] MARTENE, 1, 4, XXVI XXXIV (I, 636 662).

[65] L. c., 1, 4, IVs. (I, 493 519); ID., 1, 4, 1 (I, 350).

[66] Alcanzó cierta difusión, no sin variantes, la fórmula del ordinario de la misa antigua de Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVI [I, 595]): *Indue me, Domine, ornamento caritatis et concede mihi protectionem contra hostem insidiatorem, ut valeam puro corde laudare nomen tuum gloriosum in saecula saeculorum*. Cf. ordinario de la misa de Bec (l. c., XXXVI [I, 672 C]) y misales húngaros (RADÓ, 24 41; JÁVOR, 113). Aplicada al alba en misales alemanes (BECK, 262; KÖCK, 97 100). Un sacramentario de Fonte Avellana (antes de 1325): *...sacerdotali iustitia, ut induci merear in tabernacula sempiterna* (PL. 151, 884 D.). En misales húngaros hay también una fórmula para la casulla que se refiere a la imagen del Crucificado, tan frecuente en ella: *Fac me... concupiscentiis crucifigi* (RADÓ, 118 123 155).

[67] Cf. también la costumbre de Sarum, de fines de la Edad Media, arriba en la nota 28.

[68] Por ejemplo, en el pontifical de Halinardo (MARTENE, 1, 4, XIV [I, 580 B]): *Fac me, quaeso, omnipotens Deus, ita iustitia indui, ut in sanctorum tuorum merear exultatione laetari, quatenus emundatus ab omnibus sordibus peccatorum, consortium adipiscar tibi placentium sacerdotum, meque tua misericordia a vitiis omnibus exuat, quem reatus propriae conscientiae gravat. Per.* En el sacramentario de S. Denis (s. XI) (l. c., V [I, 519 A]), con la variante que probablemente representa la redacción primitiva *ita iustitiae indui armis* (la casulla como armadura). El ordinario de la misa de Amiéns (ed. LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» [1927] 440) contiene una fórmula semejante con carácter de apología: *Rogo te,* con el título: *Ad tunicam;* aparece generalmente entre las apologías; véase más adelante 370 [3].

[69] MURATORI, II, 191. La fórmula sirve de colecta en una *missa specialis sacerdotis.* Esta podría ser su función primitiva.

nario de la misa del grupo Séez del siglo XI [70] y de sus derivados. Cierra generalmente la salmodia para acercarse [71]. Aunque no todos sus salmos tenían una relación con el acto de revestirse, sí la tuvo siempre la mencionada fórmula [72]. A veces y bastante pronto lo anunciaba su título [73]. En la baja Edad Media llegó a ser en algunos sitios la oración más común para ponerse la casulla [74].

El bonete

357. En cambio, no existe ninguna oración al ponerse el bonete, cuyo uso no se conoció antes del siglo XII. Para dirigirse al altar, empezó a emplearse aún más tarde [75].

Balance

358. Al resumir la impresión general de todas estas oraciones, así actuales como antiguas, conforme las encontramos en las fuentes de la Edad Media, sacamos la conclusión de que en general no se relacionaban con el misterio eucarístico ni las presidía una idea común. Cierta unidad de pensamiento se impuso cuando, siguiendo el lenguaje figurado de San Pablo [76], los ornamentos se interpretaron como la armadura de Dios, con la que había que aprestarse a la lucha espiri-

---

[70] Cf. arriba 125 [11].

[71] Cf. arriba 337 [14].

[72] Así, p. ej., en el pontifical de Halinardo, donde esta fórmula, después de los salmos, que decía el obispo, *cum se ad missam parat*, es la única fórmula para revestirse. Posteriormente, la acción de revestirse, acompañada ya por nuevas oraciones, precede a veces a la salmodia; así en MARTENE, 1, 4, XII (I, 568). Otras veces se reviste entre la salmodia y la oración *Fac me quaeso;* así l. c., IV XV (I, 492ss 583); KÖCK, 95s 96s 100s. A veces se ponen los ornamentos después de la oración; así en MARTENE, 1, 4, XVI (I, 594s); KÖCK, 97ss; HOEYNCK, 369.

[73] Misal de Troyes (hacia 1050) (MARTENE, 1, 4, VI [I, 530]); después de los salmos, el celebrante dice esta fórmula: *induens casulam*. El sacramentario de S. Denis (arriba, nota 20): *Ad casulam*. Más tarde dicen las rúbricas: *Cum ornatus fuerit* (EBNER, 306; cf. MURATORI, 1, 87; FRANZ, 751).

[74] Así en siete de los ocho órdenes de revestirse en misales estirios (KÖCK, 96-106); ordinario de la misa de Ratisbona (BECK, 262). Como *alia* se encuentra para la casulla también en el misal de Upsala (YELVERTON, 11). Una vez lleva el título: *Ad albam* (MARTENE, 1, 4, XXXII [1, 654]).

[75] BRAUN, 510-514. Cf. LEBRUN, *Explication*, 1, 84. En la ida al altar, en muchos sitios se cubrían la cabeza con el amito; cf. arriba 346.

[76] 1 Tes 5,8; Eph 6,14-17. Las oraciones de las liturgias orientales se componen casi exclusivamente de citas de la Sagrada Escritura, sobre todo las bizantinas; expresa ésta la idea del *circumcingere* con palabras de los salmos 17,33 y 44,4s; además de Is 61,10; Ex 15,6s; Sl 118,73; Sl 132,2 (BRIGHTMAN, 355).

tual[77]. No busquemos, por lo tanto, una línea constante de evolución en las oraciones que se usaron para revestirse[78]; lo contrario de lo que sucede con la *praeparatio ad missam* y las oraciones ante las gradas, con las que tenían un mismo origen común y muy probablemente el mismo grado de obligatoriedad[79]. Ni siquiera se tiene en cuenta la función originaria de cada vestidura en particular, sino que se toma al azar cualquier pensamiento ascético o cualquier recuerdo de una palabra de la Sagrada Escritura que despierta la forma o el nombre de la prenda sagrada, para transformarlo en una oración, elevando insensiblemente la acción externa a una esfera más espiritual. Por eso nunca encontraremos en los antiguos misales colecciones fijas de estas oraciones, sino las más variadas combinaciones según el gusto particular del autor de cada misal[80]. A partir del siglo XI se nota en algunos misales la tendencia a uniformarlas de algún modo, siquiera poniendo la fórmula final del *Per Christum Dominum nostrum*[81].

EL REVESTIRSE Y LA «PRAEPARATIO AD MISSAM»

359. El acto de revestirse, aun después de tener asignada cada prenda su oración particular, no se combina siempre de la misma manera con las demás preparaciones para la misa. Mientras el ponerse los ornamentos unas veces precede a las

[77] Entre los comentaristas apuntó este simbolismo, pero no lo cultivó, HONORIO AUGUSTOD. (*Gemma an.*, I, 199: PL 172, 604 B); en cambio, JUAN BELETH lo desarrolló en *Explicatio*, c. 32: PL 202, 43. Cf. BRAUN, 705s.

[78] La construcción de BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 50s) parece artificial. Verdad es que, seleccionado y ordenado bien el mucho material de que disponemos, se podría conseguir tal línea ascendente.

[79] Burcardo de Estrasburgo es el primero que expresamente hace constar que estas oraciones no son obligatorias, diciendo que en su lugar se puede rezar también el *Miserere* u otro salmo (LEGG, *Tracts*, 132). El *Missale Romanum* (*Ritus serv.*, I, 2) no dice nada. Sin embargo, como se sabe, rubriquistas modernos a todas las rúbricas anteriores a la llegada al altar (y posteriores a la salida) no les dan más que carácter directivo, no obligatorio. Cf. M. GATTERER, *Annus liturgicus cum introductione in disciplinam*, 5.ª ed. (Innsbruck 1935) 78.

[80] Excepciones véanse en la nota 30. También dentro del grupo Séez, las oraciones para revestirse del sacramentario de Séez (cf. 123), que son las primeras, no se encuentran reproducidas más que en el misal de San Vicente, en el cód. Chigi y, mezcladas con otras, en el misal de Lieja.

[81] MARTENE, 1, 4, 1 (I, 352); ID., 1, 4, VI XXXIV (I, 528s 661); KÖCK, 99 99s 105s. Así también en el *Missale mixtum* (PL 85, 523s), donde se encuentra una selección de las fórmulas de que se ha tratado. En el misal de Evreux-Jumièges (ss. XIV-XV) terminan todas las fórmulas, menos la última, con el *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (MARTENE, 1, 4, XXVIII [1, 642s]).

oraciones de la *praeparatio ad missam*, que así forman parte de la antemisa, lo mismo que las oraciones ante las gradas [82], otras no solamente se hace en el mismo altar [83], sino que se junta también, al menos por lo que se refiere a los ornamentos que se ponían los últimos, con las mismas ceremonias de la misa. Restos de esta costumbre los tenemos en la ceremonia que manda al obispo poner el manípulo después del *Confiteor*, como se hacía ya en el siglo XIII [84] y aun hoy es costumbre [85].

El ponerse los ornamentos y el salmo 42

360. Según el misal de Westminster [86], el sacerdote tenía que revestirse en el altar hasta el alba, para luego preparar el cáliz y rezar la oración que acompaña la infusión de las gotas de agua en el vino; sólo después de esto se vestía la casulla. En las iglesias francesas era costumbre muy extendida hacia fines de la Edad Media, y aun después, el rezar el salmo *Iudica*, con las oraciones que le siguen, mientras se revistían los ornamentos, *se revestiendo* [87].

Este orden se concreta más en el misal del monasterio de Bec (probablemente del siglo XIII), que manda al sacerdote rezar, después de ponerse el cíngulo, el salmo 42 y a continuación la oración *Aufer*, para después ponerse el manípulo, estola y casulla [88]. En otros sitios se ponía, además del alba, el manípulo y la estola [89], y se decía luego el salmo, asiendo

---

[82] Cód. Chigi (s. XI) (MARTENE, 1, 4, XII [I, 568]).

[83] Este es el caso sobre todo en las misas privadas; cf. arriba 286. En los siglos XI y XII, en las iglesias conventuales se trataba de la estola y la casulla, que eran las que faltaban por ponerse (UDALRICI *Consuet Clun.*, II, 30: PL 149 724; cf. arriba 348). Más tarde se refiere a todos los ornamentos; *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101). Ejemplos del final de la Edad Media, en LEGG, *Tracts*, 34s 55ss. También BURCARDO DE ESTRASBURGO (l. c., 130s) prevé el caso de que se ponen los ornamentos en el altar.

[84] Cf. arriba 347; BRAUN, 546-548. El origen de esta costumbre no se ha esclarecido hasta ahora. La explicación de BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 59), que la considera como consecuencia de la *prostratio* delante del altar, de que habla Juan Archicantor (s. VII), y en la que estorbaba el manípulo, no se puede admitir por razones de cronología, pues esta *prostratio* (y ni siquiera el estar de rodillas) no se conocía ya en el *Confiteor* de la misa solemne después de la alta Edad Media.

[85] *Caeremoniale episc.*, I, 10, 2.

[86] Siglo XIV; ed. LEGG (HBS 5) 487ss.

[87] Misal de Tours (1533) (MARTENE, 1, 4, 2, 4 [I, 361 C]); *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 35).

[88] L. c., XXXVI (I, 672); cf. también el *Ordo missa* de Ruán (l. c. XXXVII [I, 676]).

[89] Misal de Chalons (1543) (l. c., 1, 4, 1 [I, 352]); misal de Orleáns (1504) (DE MOLÉON, 200).

con ambas manos la casulla, que estaba sobre el altar [90]. También se recitaba a veces el *Confiteor* sin la casulla [91]. Creían así acentuar mejor el carácter medio privado de estas oraciones, de las cuales el salmo *Iudica* se rezaba entonces generalmente, como veremos, camino al altar [92]. Este orden se seguía por cierto en las misas privadas. Entre los cartujos se acostumbraba en el siglo XIII, para la misa conventual, vestirse la casulla en el altar, con excepción de las grandes solemnidades [93]. En Orleáns se rezaba aún en tiempos posteriores el salmo *Iudica* en la sacristía, revestido de alba y estola [94].

POR QUÉ EL OBISPO SE PONE EL MANÍPULO DESPUÉS DEL «CONFITEOR»

Teniendo esto en cuenta, no parece improbable que parecidas razones influyeran en que se ofreciera en la misa pontifical al obispo el manípulo después del salmo *Iudica*, como prenda sagrada, que se ponía siempre la última. Es muy significativo que, según testimonio del obispo de Mende [95], se introdujera en Francia antes que en ningún otro sitio; es decir, en el país de origen del mencionado orden en el revestirse. Más tarde se adoptó también en Roma, pero con la diferencia de que el obispo no se ponía el manípulo después del salmo, sino después del *Confiteor* [96].

---

[90] Ordinario de Coutances (1557) (LEGG, *Tracts*, 56). La misma rúbrica (sin nombrar el salmo) se supone va en los siglos XIII y XIV (MARTENE, 1, 4, XXI XXXIV [I, 636 A 662 A]). Estas ceremonias las conoció todavía San Vicente de Paúl el 1620 (BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, III, 248).

[91] Así estaba previsto por lo menos para la misa privada en GUILLERMO DE HIRSAU (*Const.*, I, 86: PL 150, 1016); después del *Confiteor*, el sacerdote toma la estola para rezar con ella puesta el *Indulgentiam;* luego se pone la casulla.

[92] Según DE MOLÉON (165 427), hacia 1718 se decía en Sens y Reims antes de la misa solemne el *Confiteor* en la sacristía.

[93] *Statuta antiqua* (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 631 B]). El salmo *Iudica* no se decía entre los cartujos. Cf. también el caso de Evreux-Jumièges: arriba, 331[34].

[94] DE MOLÉON, 186; la adición «en aubé et étole», en los índices, p. 535.

[95] DURANDO (*Rationale*, IV, 7, 4): *pontifici facturo confessionem* se entrega el manípulo. Así también el pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 634): *cum confessio coram altari fit.*

[96] En el *Ordo Rom.* XIV, n. 53: PL 78, 1159 B, pero aun no con toda claridad.

4. *Las oraciones ante las gradas en su plan de conjunto*

ACCIONES SE ACOMPAÑAN DE ORACIONES

361. Al investigar sobre los orígenes de las oraciones ante las gradas, no encontramos en tiempos anteriores a Carlomagno ninguna oración fija, sino en su lugar, como correspondiendo a las dos partes que hoy tienen las oraciones ante las gradas, vemos primero que se establece un orden concreto para acercarse al altar, y segundo, se manda postrarse en silencio delante del mismo [1]. En el culto solemne de las basílicas romanas, el acto de ir al altar se convirtió en la entrada procesional del clero, al que acompañaban los cantores entonando el introito. En la Iglesia del imperio de los francos, la tradición litúrgica no permitía a los participantes en tal procesión quedarse en silencio. Por lo menos el celebrante tenía que rezar alguna oración, que fué al principio una apología [2]. Encontramos tales apologías para esta ceremonia ya en el siglo IX [3]. Hasta el siglo XI se fueron mul-

---

[1] Cf. arriba 85 con la nota 12. Aunque la antemisa del culto estacional no tiene por centro el altar, sino que se desarrolla en torno a la cátedra, lo mismo que en la actual misa pontifical, en el *Ordo Rom.* I. (n. 8) aparece el altar claramente como punto de destino adonde se dirige el papa al entrar en la basílica, y esto en seguida a su llegada al presbiterio *(inclinat caput ad altare)*, en la oración que reza *ante altare* y, finalmente, en los ósculos de salutación: *osculantur evangelia et altare.* Por cierto, al decir «oraciones ante las gradas» se supone ya el altar en la forma que tuvo sólo a partir del segundo milenio, puesto que el altar no tenía gradas antes del siglo XI; únicamente el presbiterio entero estaba más alto que la nave de la iglesia (BRAUN, *Der christliche Altar,* II, 176-179).

[2] En los ordinarios de la misa del siglo XI se encuentra también una oración, que proviene de la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 33) y está destinada para rezarla a la entrada en el santuario (MARTENE, 1, 4, IVss [I, 494s 519 C 530 B]): *Domine Deus omnipotens, qui es magnus.* Casi en todas las liturgias orientales se encuentran al principio de la misa apologías. Las reza el sacerdote generalmente en voz baja o durante las preparaciones o incensaciones iniciales.

[3] *Ordo missae* de Amiéns (ed. LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» [1927] 440s): *Antequam accedat ad altare dicat: Indignum me... Tunc accedat ad altare dicens: Ante conspectum... Deus qui de indignis.* Así en el siglo X también en el sacramentario de Ratoldo (PL 78, 241s). Esto corresponde a un aviso de *Ordo Rom. VI,* n. 3 (PL 78, 990): *inclinans se Deum pro peccatis suis deprecetur.* El sacramentario de S. Thierry (s. X) (MARTENE, 1, 4, X [I, 548]) contiene como primera oración, *dum accedit,* la fórmula *Aperi, Domine Deus, os meum,* que con variantes está en el breviario actual.

tiplicando, hasta ocupar un espacio considerable al principio de la misa [4].

EL SALMO «IUDICA» Y LA ORACIÓN «AUFER»

362. Pero aun antes de finalizar el siglo X aparece otro orden, a saber: el de los misales del grupo Séez, que se impondrían en la evolución futura. Reza así la rúbrica:

> *Postquam ecclesiam intrat episcopus (...), osculetur diaconos et presbyteros duos. Et incipiat per se 'Introibo ad altare Dei', cum psalmo 'Iudica me, Deus'. Cum venerit ad altare dicat has orationes: 'Aufer a nobis...', 'Omnipotens sempiterne Deus, qui me peccatorem...' Deinde, cum evangelium osculatus fuerit, dicat: 'Pax Christi quam...'* [5]

De manera que en el camino hacia el altar se reza en común el salmo 42 [6], y al llegar a él se le añaden, para conclusión, dos oraciones, una de las cuales es nuestra oración *Aufer*. Además, en las mismas fuentes, combinadas con el salmo se encuentran diversas apologías, precursoras del *Confiteor*. Algunas de ellas las vemos antepuestas al salmo, intercaladas otras o también añadidas después de las oraciones. Este orden es el que prevaleció sobre otros esquemas parecidos [7].

---

[4] Todavía hacia fines de la Edad Media se encuentran apologías aisladamente al principio de la misa (al lado del *Confiteor*); así en el misal de Wéstminster (hacia 1380) (ed. LEGG [HBS 5] 489); en ordinarios de Normandía (MARTENE, 1, 4, XXVII XXXVIs [I, 640 672 676]). En España se encuentran apologías todavía en misales impresos de los siglos XV y XVI que se han de rezar *ad introitum altaris* o *ad introitum missae* (FERRERES, 78 f; cf. 67 72).

[5] Pontifical de Halinardo (s. X) (MARTENE, 1, 4, XIV [I, 581s]). De este texto, en que hay después de *episcopus* sólo un inciso, señalado por (...), que es posterior (cuatro apologías), debió descender la redacción de los documentos paralelos (cf. arriba 123), entre los que Séez y Lieja ofrecen variantes insignificantes, mientras los demás dan el texto ya bastante ampliado. El carácter primitivo de este texto se conoce por la circunstancia de que en él se puede aún reconocer el modelo del *Ordo Romanus* I, n. 8: *dat pacem uni episcopo de hebdomadariis et archipresbytero* (substituído ahora por dos sacerdotes) *et diaconibus omnibus... Et surgens pontifex* (después de la oración en voz baja) *osculatur evangelia et altare...*, mientras en los textos paralelos esto ya no es posible.

[6] Para la afirmación de BRINKTRINE *(Die hl. Messe*, 55) (y semejantes en otros autores) de que el salmo sirvió, a partir del siglo IX como oración preparatoria en particular, de donde entró primeramente en la misa privada, no se encuentra en las fuentes ninguna prueba.

[7] Según el sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4 V [I, 519s]), el sacerdote al entrar en la iglesia reza, después de una apología, en seguida la oración *Aufer a nobis*, a la que siguen otros versículos de salmos (85,11, 53,8, 49,14) y el salmo 42,1-4a, con más apologías.

El «Confiteor»

363. Alrededor de la mitad del siglo XI, probablemente en territorio de Normandía, que ejerció en aquella época una influencia notable sobre la evolución litúrgica, se dió otro paso más al condensar todas las apologías en el *Confiteor*, con las oraciones de perdón que les seguían, y al colocar ambas entre el salmo y las oraciones finales [8]. Esta nueva constelación de oraciones debió difundirse rápidamente por la reforma cluniacense en Italia [9] y también en Alemania [10]. En España coincidió con la abolición de la liturgia mozárabe. Es decir, lo que se impuso a partir del siglo XII en todos los ordinarios de la misa fué el *Confiteor*, aunque a veces con variantes, rezado al pie del altar con las correspondientes oraciones de perdón [11], mientras que el salmo *Iudica* no consiguió penetrar en muchos ordinarios de la misa durante toda la Edad Media ni aun después. Basta ver las liturgias monásticas de los cartujos, carmelitas calzados y dominicos, en las que falta el salmo aún hoy día por no haberse adoptado en el siglo XIII, cuando estas liturgias tomaron su forma decisiva. Y la razón fué que entonces no era muy corriente rezar el salmo. Todavía en la primera congregación general de la Compañía de Jesús del año 1558, que quiso fijar un rito uniforme para toda la Orden, optó por prescindir del salmo *Iudica* [12]. El misal de Pío V lo prescribió finalmente, porque se encontraba en la mayor parte de los misales italianos y, por ende, en el misal de la curia romana.

---

[8] Ordinario de la misa del cód. Chigi (Martene, 1, 4 XII [I, 569]). Como esta parte del ordinario acusa en otros puntos una dependencia manifiesta de Juan de Avranches, que compuso su obra por el año 1065 (cf. arriba 140), y, por lo que se refiere a este pasaje, dice lo mismo, aunque no muy detalladamente (después de la llegada al altar se hace una confesión mutua), se impone la consecuencia de derivar la colocación del *Confiteor*, atestiguada por el cód. Chigi, a pesar de su origen italiano (Bona, 1, 12, 4 [147] y app. II [955]), de este obispo normando o sus discípulos.

[9] Cod. Chigi, oriundo de un *monasterium S. Vincentii, O. S. B.* (cf. la nota anterior). Las mismas rúbricas se encuentran al pie de la letra, aunque abreviadas, en un manuscrito más reciente de Nápoles (Archivio di Stato, cód. IV) (Ebner, 311s). El mismo orden de las oraciones se halla en dos misales de conventos del centro de Italia de fines del siglo XI (Bibl. Riccard., 299 y 300) (Erner, 297 300).

[10] Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 992.

[11] La única excepción que pude encontrar está en un misal de Toul del año 1400 (Martene, 1, 4, XXXI [I, 650]), en el que únicamente la apología *Ante conspectum* precede al *Aufer a nobis*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que este ordinario representa una reedición tardía del grupo Séez, en la que se encuentran intercalados muchos elementos más recientes.

[12] *Decreta Congr. gen.*, I, n. 93 (*Institutum S. I.*, II [Florencia 1893] 176).

«INTROIBO AD ALTARE DEI»

364. No cabe duda de que, de recitar alguna oración camino del altar, el salmo *Iudica* era el más indicado para este fin. El versículo 4 representaba la expresión adecuada de lo que se estaba haciendo en aquel momento: *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat iuventutem meam.* Este mismo salmo debió de emplearse ya en la liturgia milanesa en tiempos de San Ambrosio, cuando entraban en la iglesia los neófitos [13]. Desde luego también en la misa interesaba únicamente este verso, así como para la incensación del altar se había escogido el salmo 140 por el verso *Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum...*, y el del lavatorio de manos por la palabra *Lavabo.* Pero para dar más amplitud al texto se incluyeron también los versículos siguientes, que, por lo demás, admitían alguna aplicación a lo que se estaba haciendo. El motivo general, sin embargo, quedó indicado por este verso, que resaltaba especialmente por usarlo como antífona: «Me llegaré al altar de Dios, a Dios que alegra mi juventud» [14]. Este acercamiento a Dios que ansía el salmista ha llegado a ser posible en la Nueva Alianza; pues sólo por Cristo «tenemos la franca seguridad y libre entrada con confianza al Padre» (Ef 3,12; cf. Rm 5,2). El altar de la Nueva Alianza es el lugar donde en este mundo más perfectamente se puede realizar este encuentro de la criatura con su Dios. Gran acierto es el que la misa entre los sirios se llame sencillamente *kurobho*, acercamiento a Dios.

CONFIANZA

365. Pero en la misa no es solamente la acción de acercarse a Dios la que recobra su sentido pleno, sino que toda la situación en la que se hallaba el salmista cuando añoraba por la vuelta al santuario viene a ser una figura que ahora se cumple en el sacerdote de la Nueva Alianza. Cada vez que nos acercamos a Dios se nos interpone en el camino el *homo iniquus.* Y entonces levantamos nuestra voz a Aquel que es nuestra fortaleza para que nos ilumine con su luz y nos haga ex-

---

[13] SAN AMBROSIO, *De myst.*, VIII, 43 (QUASTEN, *Mon.*, 131); ID. *De sacr.*, IV, 2, 7 (l. c., 156).

[14] Verdad es que el texto hebreo dice: «... el Dios de mi alegría y de mi regocijo», pero lo que nos interesa es el sentido de la Vulgata, o sea cómo lo entendieron quienes lo pusieron en este conjunto litúrgico. San Ambrosio por lo menos, que lo emplea para la procesión de los neófitos, entiende con la palabra *iuventutem* no la juventud biológica, sino la nueva vida de la gracia, que se recrea en Dios: *abluta plebs... renovata in aquilae iuventute (De myst.*, VIII, 43). *Deposuisti peccatorum senectutem, sumpsisti gratiae iuventutem (De sacr.*, IV, 2, 7).

perimentar su fidelidad, llevándonos *in montem sanctum*, a la cumbre sobre la que habrá de renovarse el sacrificio del Calvario. Termina el salmista con acordes de alegría y júbilo que anticipan ya la *eucaristía*.

RAZONES PARA RECITAR EL SALMO 42 SÓLO AL PIE DEL ALTAR

366. Tal como lo determinó la rúbrica del siglo X, citada anteriormente, así quedó establecido durante toda la Edad Media: el salmo 42 se rezaba en el camino al altar, del mismo modo que el cántico *Benedictus* se rezaba, y se reza aún hoy, en el camino de vuelta a la sacristía. Así lo prescriben en muchas ocasiones expresamente las rúbricas anteriores al misal de Pío V [15]. Raras veces se señala con claridad como lugar para su recitación el pie del altar [16]. Esto se debió a que en algunos casos el sacerdote se revestía, o a lo menos se ponía la casulla, junto al mismo altar [17], como era costumbre sobre todo en la misa privada. En otros casos las rúbricas no determinaban este detalle [18], consecuencia a veces de las con-

[15] Así en misales italianos a partir del siglo XI (EBNER, 297 300 332): *Dum ingreditur ad altare*, o (l. c., 345): *Dum proceaunt de secretario*. Así, más o menos, también en otros casos (l. c., 296 313 340 354); y todavía en el misal romano de 1474 (ed. LIPPE [HBS 17] 198), pero ya no en el de 1530 y 1540 (LIPPE [HBS 33] 98). También en Francia (LEROQUAIS, I, 131 163 211, etc.). El ordinario de Ratisbona (BECK, 262): *Transeundo ad altare*. El ordinario de Augsburgo, del año 1555 (HOEYNK, 370): en la sacristía, o *dum itur*, con la observación de que los *ministrantes et qui intersunt* han de recitar el salmo alternando con el sacerdote. Un misal camaldulense del siglo XIII (EBNER, 354) contiene esta observación: *In inceptione processionis dicitur psalmus... quem ministri cum eo alternando veniant ante altare*. Al decir un ordinario de la misa italiano de los siglos XI-XII (EBNER, 336): *Quando ingreditur, sub silencio dicat sacerdos*, hay que tener en cuenta (contra BATIFFOL, *Leçons*, 13), que a esta rúbrica sigue una apología, a la que se refieren en primer lugar las dos palabras *sub silencio*.

[16] Misal de S. Lambrecht (1336) (KÖCK, 107): *inclinatus ante altare dicat: Introibo*. Misal de los ermitaños paulinos, húngaros (s. XV) (SAWICKI, 146): *ad gradus altaris*. Un caso aislado de la época de los primeros tanteos lo tenemos en el misal de Troyes (hacia 1050) (MARTENE, 1, 4, VI [I, 530 D]), donde el salmo se reza después de besar el altar.

[17] Misal más antiguo de Fécamp (ss. XIII-XIV) (MARTENE, 1, 4, XXVI [I, 636 A]): *stans ante altare induat se dicens... Postea incipiat antiphonam: Introibo*. De él depende el ordinario de Coutances (LEGG, *Tracts*, 56); el sacerdote reza el salmo 42, asiendo con ambas manos la casulla, que está tendida sobre el altar. Misal de Evreux-Jumièges (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 643]).

[18] Ordinarios de la misa italianos de los siglos XI-XIII: *accedat ad altare et dicat* (EBNER, 321 327; cf. 306). BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 992: *Paratus autem venit ad altare dicens*. Incluso INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, II, 13: PL 117, 806), que observa que el salmo 42 precede al *Confiteor*, no descarta la posibilidad de

diciones especiales del lugar, cuando, como ocurría con frecuencia, el camino de la sacristía al altar era muy corto. Por otra parte, comprendemos que no se haya querido poner obstáculo al piadoso deseo de recitar para mayor devoción este salmo tan jugoso con más tranquilidad y atención sólo después de haber llegado al altar. Estos parecen haber sido los motivos que llevaron en el misal de Pío V a la actual práctica.

LA ANTÍFONA COMO VERSÍCULO

367. Como antífona se le antepuso al salmo, ya en el siglo XI, el versículo que había motivado su elección. Nos llama lógicamente la atención el que dicho verso no se le configure en la manera de recitarlo al modo de la antífona, sino de versículo, dividido en dos partes, de las cuales la segunda hace de respuesta. Habría que recurrir, para dar una justificación, al caso especial de cuando, al buscar un compromiso entre la recitación entera del salmo y su supresión absoluta, se convino en rezar solamente este verso, pero no como verso de salmo, sino como versículo, al que podían añadirse otros semejantes [19]. Esta solución intermedia la encontramos por el año 1285 en el *Liber ordinarius* de los benedictinos de Lieja, que en este particular siguieron sencillamente el rito de aquella diócesis. La oración al pie del altar empieza con los tres versos *Introibo, Confitemini* y *Dignare*, a los cuales se va respondiendo siempre con la segunda parte del mismo verso. A continuación se reza el *Confiteor* [20]. Es lo mismo que hacemos hoy en la misa romana cuando se suprime el salmo 42 [21]; antes del *Confiteor* se rezan tan sólo los dos ver-

---

que se rece el salmo ya durante el camino. La misma observación en DURANDO (IV, 7, 1). El *Alphabetum sacerdotum* (después de 1495) advierte expresamente que el sacerdote puede rezar el salmo delante del altar o mientras se reviste (LEGG, *Tracts*, 35s).

[19] Tales versículos se usaban también independientemente del salmo. En la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 494]), el obispo, al salir de la sacristía, reza Sal. 85,1 *(Deduc)*, 53,8 *(Voluntarie sacrificabo)*; al entrar en la iglesia, salmo 5,8s *(Introibo in domum; Domine deduc)*, 118,37 *(Averte)*. Cf. de Francia (s. XI) l. c., Vs (I, 519 D 530 B); además algunos misales húngaros de los siglos XII-XV (JÁVOR, 113; RADÓ, 24 42 123).

[20] VOLK, 89. Lo mismo en el siglo XV en Tongres (DE CORSWAREM, 110; cf. 112). El misal de Klosterneuburg (SCHABES, 61), del siglo XV, contiene tres versículos: *Ostende nobis, Et introibo, Confitemini;* un misal de Seckau, del siglo XV (KÖCK, 109): *Ostende* e *Introibo;* el misal conventual de Lyón, del año 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 658]): *Et introibo, Pone Domine, Confitemini.* Así también l. c., XXXIV (I, 662); falta, sin embargo, el versículo segundo.

[21] La razón por que el misal de Pío V durante el tiempo de Pasión y en las misas de difuntos suprime el salmo 42, seguramente está en que las palabras *Quare tristis es anima mea,* etc., parecen menos propias de estos días de luto (cf. LEBRUN, I, 99). Cf tam-

sículos *Introibo* y *Adiutorium nostrum*. Ahora bien, cuando después, sin variar su recitación, se empezó por la reforma de Pío V a rezar el salmo 42 entero, se impuso el uso actual [22]; con todo, no se ha seguido en todas partes la costumbre de rezar como versículo este verso de salmo [23].

«In nomine Patris...»

368. Antes del versículo *Introibo* se halla en la misa actual como invocación introductoria la fórmula de bendición, acompañada de la señal de la cruz: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen*, que se toma del solemne mandato, en el final del Evangelio de San Mateo, de bautizar a todas las gentes. Esta invocación previa la encontramos ya a principios del siglo xiv [24]. En época bastante anterior se empleaba a veces como fórmula de bendición [25], y como tal la encontramos también dentro de la misa [26]. Con este mismo carácter de

---

bién Kössing, *Liturgische Vorlesungen*, 224-228. El empezar a suprimirlos el domingo de Pasión habrá sido debido a su empleo como introito. En las misas de difuntos se supone todavía el salmo con el final *Requiem aeternam* en París de Grassis († 1528): *De caeremoniis*, II, 39 (Lebrun, I, 99, nota a). En el *Directorium div. off.*, de Ciconiolano (Legg, *Tracts*, 204), se encuentra la observación de que el salmo termina también en las misas de difuntos con el *Gloria Patri*.

[22] El *Introibo* en forma de versículo antes del salmo 42 aparece en el ordinario del misal de la capilla papal (hacia 1290) (ed. Brinktrine: «Eph. Liturg.» [1937] 200); las oraciones empiezan con el *Introibo* y *Adiutorium*; sigue luego el salmo 42. La rúbrica *Et repetatur antiphona Introibo* (la misma también en el misal actual) es un resto del orden más antiguo; el versículo siguiente, *Confitemini*, hace de puente al *Confiteor*. Así, más o menos, *Ordo Rom.* XIV, n. 71: PL 78, 1185 A. En ordinarios de la baja Edad Media, el *Introibo* se encuentra frecuentemente como versículo delante de salmo 42 (cf. Legg, *Tracts*, 3 134 181 204; Köck, 107s; Yelverton, 11).

[23] Veánse, p. ej., los misales ingleses del final de la Edad Media en Maskell, 8s; el versículo entero como antífona.

[24] Misal cisterciense (probablemente después del siglo xiv) (Schneider: «Cist.-Chr.» [1926] 253). El sacerdote pronuncia estas palabras inmediatamente después de besar el altar antes de que empiecen las oraciones al pie del altar. Misal de Admont, de los siglos xiv-xv (Köck, 111); aquí precede Lc 1,28 y el *Salve Regina*, con la oración. Ejemplos de la baja Edad Media en Martene (1, 4, XXXIII XXXVII [I, 658 676]). En otros casos, la fórmula trinitaria está en otro sitio; p. ej., en el ordinario de Coutances (1557), al principio de las oraciones para revestirse y después del salmo 42, al que sigue el vestirse la casulla (Legg, *Tracts*, 55s). A veces está también al principio del introito, en el sitio de la simple señal de la cruz actual; cf. más adelante 419.

[25] Eisenhofer, I, 278.

[26] Con él empieza una fórmula para la bendición del incienso en la *Missa Illyrica* (Martene, 1, 4, IV [I, 494 C]) y en ordinarios parecidos de los siglos xi y xii (Fiala, 197; Muratori, I, 88; cf. Ebner, 333). Entre los primeros testigos de la combinación de estas palabras trinitarias con la fórmula de la confirmación y la de la absolución está Santo Tomás (*Summa theol.*, III, 72, 4; 84, 3 ad 3).

bendición se ha introducido para comenzar la misa, lo mismo que al principio de las demás oraciones, carácter que se hace patente por la señal de bendición por antonomasia, el *signum crucis* que la acompaña [27]. Empezamos el acto augusto gracias a la ayuda que nos viene de Dios trino y uno por medio de la cruz de Cristo [28]. No es nada arbitrario interpretar el uso de esta fórmula en tal sitio como un puente que se tiende entre el sacramento del bautismo y el de la eucaristía.

OTRAS AÑADIDURAS

369. Algunos ordinarios de misa de la baja Edad Media convirtieron esta petición de la bendición del cielo en acto de oración especial, y para esto el sacerdote se arrodillaba al pie del altar [29]. Por lo demás, era frecuente el uso de arrodillarse al principio [30]. También al salmo *Iudica* se añadieron a

---

[27] La señal de la cruz como principio de la misa se encuentra también en el *Ordo Rom. I*, n. 8: PL 78, 941 C; y ya en las *Constituciones Apostólicas* (VIII, 12, 4 [QUASTEN, *Mon.*, 212]) traza el obispo al principio de la oración eucarística sobre su frente el τρόπαιον τοῦ σταυροῦ.

[28] Con esta misma intención combina el ordinario de Ratisbona una señal de la santa cruz con las palabras *Sancti Spiritus assit nobis gratia* (BECK, 263). Los mismo en misales españoles de la baja Edad Media, junto con la fórmula trinitaria u otras fórmulas (FERRERES, 66 67 71 76); también en el *Missale mixtum* (PL 85, 525 B). Parece que se trata del principio de un himno antiguo; cf. el texto en YELVERTON, 5. En otros sitios se encuentra en su lugar el versículo *Adiutorium nostrum*. Pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 643); cf. el ordinario de Augsburgo, del siglo XV (FRANZ, 751).

[29] *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 35): *Veni Creator*, con versículo y oración (cf. arriba el *Veni Creator* durante el acto de revestirse en el rito de Sarum). Un misal estirio del siglo XV (KÖCK, 112): *Veni S. Spiritus, reple*, con versículo, oración y las palabras: *Sancti Spiritus assit nobis gratia* (cf. también JÁVOR, 113; RADÓ, 24 96 123); los elementos se encuentran ya por el año 1195 en el sacramentario de Boldau (RADÓ, 42); al principio, *Adsit nobis;* ante el ósculo del altar, *Veni S. Spiritus*, con oración. Cf. también SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» (1926) 253 y 222. Según el ordinario de Ratisbona de 1500, el sacerdote, después de recitar el salmo 42 en el camino, de rodillas delante del altar tiene que rezar *antiphonam et orationem de B. Virgine vel de S. Spiritu* (BECK, 263). Cf. SAWICKI, 146s, con la nota 27; el misal de Admont (arriba, nota 24). Augsburgo tiene 1555 el *Salve Regina* y el *Veni S. Spiritus*, con sendas oraciones (HOEYNCK, 370). El misal de Evreux-Jumièges (siglo XIV-XV) manda al sacerdote antes de revestirse ponerse de rodillas delante del altar y rezar del mismo modo al Espíritu Santo, a la Virgen y a los santos (MARTÈNE, 1, 4, XXVIII [I, 642]).

[30] Según el antiguo rito de los cartujos, el sacerdote tenía que rezar un *Pater noster* de rodillas delante del altar (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 631 A]), al que más tarde se añadió un *Ave* (LEGG, *Tracts*, 99); así también en la actualidad (*Ordinarium Cart.* [1932] c. 32, 3). En Holanda se rezaba algunos ratos en silencio o se decía tres veces el *Pater noster* (SMITS VAN WAESBERGHE: «Ons

veces algunas oraciones, que matizaron todavía más su significado [31]. En territorio anglonormando se rezaban el *Kyrie eleison* y el *Pater noster* [32]. Una evolución ulterior de esta costumbre hizo que el sacerdote se acercase al altar diciendo las palabras finales del *Pater noster (Et ne nos...)*, para seguir allí con el *Confitemini* y el *Confiteor* [33].

5. *El «Confiteor»*

ORIGEN

370. La segunda parte de las oraciones al pie del altar está formada por el *Confiteor* y las oraciones que lo completan. Sus orígenes hay que buscarlos en la adoración callada que hacía el papa en el culto estacional de Roma cuando lle-

---

geestelijk Erf» [1941] 292s.). Hay también textos que se refieren a la Eucaristía (LEGG, *Tracts*, 130 204). En Alemania rezaban algunos de rodillas el salmo *Iudica* (FRANZ, 574). En un sínodo de Brixen de 1318 (c. 4) se prescriben tres *genuflexiones ante altare*, que se han de acompañar con oraciones (J. BAUR, *Die Brixener Synode de* 1318: «Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchives» [Viena 1949]. El *Missale mixtum* manda rezar al sacerdote un *Ave María* (PL 85, 525 B; cf. 523 A); así también otros misales españoles (FERRERES, 76) En Francia se habían acostumbrado de tal manera al *Pater noster*, que todavía San Vicente de Paúl hacia 1620 vió en algunos esta costumbre (BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, III, 248).

[31] Sacramentario de Brescia (s. XI) (EBNER, 16): *Omnipotens sempiterne Deus, misericordiam.*

[32] LEGG, *Tracts*, 36 56 219; MASKELL, 10ss; SIMMONS, 90; MARTENE, 1, 4, XXIV XXVIs XXXVss (I, 626 636 639 664 672 676). Fuera de esta región, para la cual el *Sarum Ordinary*, del siglo XIII (LEGG, 219), contiene el testimonio más antiguo, encuentro esta costumbre sólo en fuentes muy tardías: en el ordinario de Ratisbona (BECK, 262) y en dos misales impresos de Chalons y Tours (MARTENE, 1, 4, 1 [I, 352]; 1, 4, 2, 4 [I, 361]). Exceptúanse el pontifical de la biblioteca casanatense (fin del s. XI) (EBNER, 327) y (sin el *Pater noster)* el misal de San Vicente del Volturno (FIALA, 198). La escritura beneventana de ambos documentos permite deducir su procedencia normanda. Además, contiene este orden un sacramentario de Fonte Avellana, compuesto antes de 1325 (PL 151, 884 D).

[33] MASKELL, 12 14; LEGG, *The use of Sarum*, I, 64. En el proceso ulterior de la independización del salmo, las costumbres de Bec hicieron seguir la oración *Aufer* al *Pater noster*; así, más o menos también, con una serie de versículos previos, otros misales normandos (MARTENE, 1, 4, XXVII, XXXVIs [I, 639 672 676]). Se usaron aun otras oraciones (MASKELL, 12) En textos posteriores se pone al lado del *Pater noster* a veces el *Ave* (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 664 C]; BONA, II, 2, 6 [567]; BECK, 262).

gaba al altar [1]. Cuando la liturgia romana entra en el imperio carolingio, se asignan en seguida algunas fórmulas para este rato de oración en silencio. La dirección que iba a tomar su evolución viene indicada por la rúbrica romana del siglo VII: *prostrato omni corpore in terra* [2], al que en la paráfrasis que le dieron los liturgistas francos del siglo VIII se añadió: *fundens orationem pro se vel pro peccata* [sic] *populi* [3]; es decir, como tema de la oración se indica el de la apología [4].

LA FÓRMULA PRIMITIVA

371. La oración en la que la pequeñez humana se humilla ante la majestad de Dios se concentra de este modo sobre aquel objeto que pone más de relieve la insuficiencia e indignidad del hombre. Tal oración, que hacia el final de la época carolingia se rezaba ya en el camino hacia el altar, tiene al pie del mismo su sitio más adecuado. El sacramentario de Amiéns presenta con la rúbrica: *Tunc accedat ad altare dicens,* una fórmula que contiene ya los motivos más característicos de los posteriores formularios del *Confiteor* [5]:

> *Ante conspectum divinae maiestatis tuae, Domine, his sanctis tuis confiteor tibi Deo meo et creatori meo, mea culpa, quia peccavi, in superbia, in odio et invidia, in cupiditate et avaritia, in fornicatione et inmunditia, in ebrietate et crapula, in mendacio et periurio, et in omnibus vitiis, quae ex his prodeunt. Quid plura? Visu, auditu, olfactu, gustu et tactu et omnino in cogitatione, et locutione et actione perditus sum; quapropter qui iustificas impios, iustifica me et resuscita me de morte ad vitam, Domine Deus meus.*

---

[1] Cf. arriba 85 con la nota 12.

[2] Mientras el *Ordo Rom. I* (n. 8: PL 78, 942) no dice más que el papa ora arrodillado sobre el *oratorium,* el *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 196) dice más concretamente: *accedit ad altare et prostrato omni corpore in terra facit orationem.* Como la redacción en el *Breviarium eccl. ord.* (l. c.) coincide, es obvio sacar la consecuencia de que la introducción de este rito, que todavía se usa en los últimos días de la Semana Santa, se debe al Archicantor Juan. Por otra parte, la tradición franca del sigo IX conoce en este sitio solamente la profunda inclinación estando de pie (AMALARIO, *De eccl. off.*, IV, 5: PL 105, 1111 C): *inclinatus stat.* Cf. más adelante 377.

[3] *Breviarium eccl. ordinis* (l. c.). La intercesión también para el pueblo se expresa con frecuencia en las apologías; p. ej., en la fórmula *Rogo te, altissime Deus Sabaoth, Pater sancte, ut me tunica castitatis digneris accingere... ut pro peccatis meis possim intercedere et adstantibus populis peccatorum veniam promereri ac pacificas singulorum hostias inmolare...* Ordinario de Amiéns (ed. LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» [1927] 440), y posteriormente repetidas veces.

[4] Cf. arriba 103.

[5] LEROQUAIS, l. c., 440.

TRANSICIÓN A LA FORMA ACTUAL

372. Todavía estamos ante una fórmula en que un particular se presenta ante Dios: en el *Confiteor*, la oración se convierte en diálogo entre un grupo. El celebrante no confiesa solamente sus pecados ante Dios y ante el cielo, sino también ante sus hermanos, rogándoles su intercesión. La transición decisiva [6] a esta nueva forma se realizó en el primer tercio del siglo XI [7] y se extendió rápidamente. Consistía en adoptar también para la misa [8] la confesión de los pecados, que desde el siglo IX se hacía ordinariamente de dos en dos al rezar prima y completas [9]. Tales confesiones se hacían, al principio sobre todo, entre el celebrante y el diácono [10], mien-

---

[6] Un caso aislado de los siglos IX-X lo representa el *Confiteor* del sacramentario de S. Gatien (MARTENE, 1, 4, VII [I, 536]); demuestra en su enumeración de los pecados, que ocupa media columna de una página en folio, el estilo de los textos apropiados a la confesión sacramental.

[7] La forma concreta que se impuso más tarde se encuentra por vez primera en el cód. Chigi (cf. arriba 363). Sin embargo, ya el año 1030, como consecuencia del cambio notable en las primeras oraciones del grupo Séez (cf. 362), se supone en la *Missa Illyrica* otro modelo del mismo género (l. c. [I, 495 A]). En el camino hacia el altar, y ante las gradas que llevan al presbiterio, el obispo no reza, como en el pontifical de Halinardo, cualquier clase de apologías, sino una confesión en el sentido más estricto de la palabra *(proferens confessionem)*. Verdad es que no se anota la respuesta (entonces natural) de los clérigos ni la confesión de los mismos y sí la absolución que luego da el obispo: *Indulgentiam* (cf. más adelante), a la que después de algunas oraciones intermedias sigue el salmo 42 y la entrada en el presbiterio.

[8] En el *Ordinarium O. P.* del año 1256 (GUERRINI, 250) se da para la misa privada la siguiente norma: si alguien celebra en seguida después de la prima, no debe rezar en la prima el *Confiteor*. En los premonstratenses, según el *Liber ordinarius* del siglo XII (LEFEVRE, 15; WAEFELGHEM, 100) se hacía coincidir el *Confiteor* del sacerdote que cantaba la primera misa conventual con el de la prima.

[9] *Ordo qualiter* (ALBERS, III 29). Cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 282.

[10] Esto llegó también a encontrar su expresión en el rito. En el misal conventual de Cluny, el sacerdote decía la confesión, delante del altar en el lado del evangelio, *inclinis contra diaconum similiter inclinem* (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 716 A). Los dos estaban, pues, uno enfrente del otro a la derecha e izquierda del altar. La misma ceremonia existía también entre los cartujos (cf. el cuadro en ATCHLEY, *A History of the use of Incense*, 236-37) y en el misal de Wéstminster (hacia 1380) (ed. LEGG, [HBS 5] 489; cf. el comentario a éste [HBS 12] 1503). En el caso de Wéstminster, el sacerdote dice la confesión ante su ministro y el pueblo: *stans iuxta sinistrum cornu altaris ministro suo circumstantique populo istam generalem faciat confessionem*. En cambio, en el rito de Sarum el sacerdote tiene el diácono a su derecha y el subdiácono a su izquierda, que ambos contestan (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 664 C]).

tras que más tarde se dirigía el celebrante a un grupo de clérigos [11].

SIGNIFICACIÓN DEL «INDULGENTIAM»

373. Sorprende el que con esta ocasión, junto con el *Confiteor*, se adoptara en la misa no sólo el *Misereatur*, que venía acompañándole desde hacía tiempo y se podía rezar por un seglar [12], sino también, y desde muy temprano, el *Indulgentiam* (o empezando a veces con la segunda palabra: *Absolutionem)*, que en aquel tiempo y en siglos posteriores era la fórmula corriente de la absolución sacramental [13]. Este hecho se explica por una tendencia general de aquella época. No hacía mucho que se había impuesto la nueva costumbre de absolver inmediatamente después de la confesión. Por varios documentos deducimos que se aplicó tal costumbre hacia fines del siglo x también a la confesión semanal o más frecuente [14], que en los conventos se practicaba ya desde hace mucho tiempo, añadiendo a la oración más general del *Misereatur* la absolución sacramental por medio del *Indulgentiam* [15].

De modo que el *Confiteor*, antes de incorporarse a la misa, había sufrido ya su evolución. Del siglo IX se nos han conservado varias redacciones destinadas al uso de la confesión sacramental [16].

CONFESIÓN Y PETICIÓN DE INTERCESIÓN

374. En ellas no sólo se decía que la confesión era ante Dios y el sacerdote, sino que también se rogaba a éste diese sus consejos e intercediese ante Dios [17]; pues durante todo el

---

[11] El misal de Tours (1533) hace empezar la fórmula del *Misereatur: Fratres et sorores* (MARTENE, 1, 4, 2, 4 [I, 361]).

[12] JUNGMANN, 207s 282s.

[13] L. c., 200 217ss 251s.

[14] ID. 285.

[15] ID. 283ss.

[16] ID. 180 182 207ss. Los ejemplos más antiguos contienen muchas veces un catálogo de pecados interminable, que seguramente sirvió de examen de conciencia. Así el *Confiteor* del pontifical de Poitiers (fines del siglo IX) (J. MORINUS, *Commentarius historicus de disc. in admin. sacr. poenitentiae* [Amberes 1682]. App. 55s). Cf. el sacramentario de Tours, de la misma época (MARTENE, 1, 6, III [I, 775-779]), y algo más corto en el *Ordo Rom. antiquus*, del siglo X (HITTORP, 26s). Fórmulas más breves de este género existen también en lengua vulgar a partir del siglo IX (eslavo y antiguo alto alemán). En parte sobreviven hasta la actualidad en forma de *Offene Schuld* (acusación pública); cf. más adelante 632.

[17] Sacramentario de Tours (779 B): *ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas. Ordo* de confesión de REGINO DE PRÜM *(De synod. causis,* I, 300: PL 132, 252 A): *ut intercedas pro me et pro peccatis meis ad Dominum et creatorem nostrum.*

primer milenio la forma preferente del perdón sacramental de los pecados era la intercesión de la Iglesia o, más en concreto, la del sacerdote. Este pedir la intercesión se podía manifestar también en la confesión hecha a un seglar y se conservaba efectivamente en la confesión que hacía el celebrante ante sus asistentes [18]. Nunca faltó en estas fórmulas primitivas del *Confiteor* la mención de los santos, al lado de la cual se encuentra en fórmulas antiguas la del altar [19]. Tal fenómeno parece indicar que esta fórmula se solía emplear además al hacer la visita sucesivamente a todos los altares de las iglesias para orar ante cada uno de ellos, ejercicio que entonces era muy frecuente en los conventos [20].

375. Estos son los elementos que aparecen en las fórmulas más antiguas del *Confiteor* empleadas en la misa [21]. Por el año 1030 se usaba en Cluny la siguiente fórmula: *Confiteor Deo et omnibus sanctis eius et vobis, pater, quia peccavi in cogitatione, locutione et opere, mea culpa. Precor vos, orate pro me* [22]. Claramente se manifiesta en ella, lo mismo que en fórmulas posteriores, que la confesión se hace en su parte primera, ante todo, a Dios y su curia celeste, mientras que se pide en la parte segunda la intercesión de la Iglesia militante. Por lo demás, se usaban en el siglo XI también fórmulas más extensas [23].

---

[18] Exceptúase el *Confiteor* de los carmelitas, que hasta el siglo XIV carece de la segunda parte: *Ideo precor* (ZIMMERMANN, *Carmes:* DACL 2, 2172). Esta falta también en misales españoles todavía del siglo XVI (FERRERES, 65-68).

[19] PSEUDO-ALCUINO, *De psalmorum usu* (PL 101, 498): *Confiteor... coram hoc altari sancto.*

[20] Cf. L. GOUGAUD. *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge* (París, 1925), 57-59.

[21] Un buen número de ejemplos en BONA II, 2, 5s (565-570).

[22] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 716. Cf. también BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23 (PL 151, 992): *Confiteor Deo omnipotenti, istis sanctis et omnibus sanctis et tibi, frater, quia peccavi in cogitatione, in locutione, in opere, in pollutione mentis et corporis. Ideo precor te, ora pro me.* Semejante fórmula breve la usan aún hoy los dominicos *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 17). Así también los cartujos *(Ordinarium Cart.* [1932] c. 25, 13). Las palabras *mea culpa, mea maxima culpa* se encuentran por vez primera usadas por Santo Tomás Becket († 1170) (A. WILMAERT, *Recherches de théol. ancienne et médiéval,* 7 [1935] 351).

[23] En el cód. Chigi (MARTENE, 1, 4, XII [I, 569]): *Confiteor Deo omnipotenti et istis et omnibus sanctis eius et vobis fratribus, quia ego miser peccavi nimis in lege Dei mei, cogitatione, sermone et opere, pollutione mentis et corporis et in omnibus malis quibus humana fragilitas contaminari potest. Propterea precor vos ut oretis pro me misero peccatore.* Ampliación paralela contienen también las dos fórmulas de intercesión que siguen.

LOS NOMBRES DE SANTOS

376. Posteriormente se nota un aumento de su extensión. El capítulo general de los cistercienses del año 1184 decretó que había de hacerse mención de la Santísima Virgen antes de todos los demás santos: *Confiteor Deo et beatae Mariae et omnibus sanctis* [24]. Palpita en este decreto la espiritualidad de San Bernardo [25]. La baja Edad Media fué añadiendo cada vez más nombres de santos [26], sobre todo en la segunda parte del *Confiteor*, de modo que aparecen como nuestros intercesores [27]. La oración de penitencia corría peligro de convertirse en una fórmula de devoción algo superficial. De ahí que el tercer concilio de Ravena (1314) permitiera solamente que al lado de la Virgen se nombrasen los Santos Miguel, Juan Bautista y los apóstoles Pedro y Pablo [28], nombres todos que nos han de recordar la gloria y santidad de la Iglesia triun-

---

[24] SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» (1926) 255.

[25] Compárense con esto las fórmulas que con el mismo contenido, pero redacción diferente, se usaban en la antigüedad cristiana; p. ej., en 1 Tim 5,21: «Te conjuro delante de Dios y de Jesucristo y de sus santos ángeles». Más referencias en JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 239, nota 29. El movimiento antiarriano había traído consigo la convicción general de que al nombrar a Dios se incluía a Cristo. Restos de la antigua concepción escasean. El pontifical de Poitiers ofrece un ejemplo: *Confiteor tibi, Domine, Pater caeli et terrae, tibique benignissime Iesu una cum Spiritu Sancto, coram sanctis angelis*... (cf. la nota 16). En el sacramentario de Fonte Avellana (antes de 1325) se halla igualmente una redacción trinitaria del *Confiteor*: *Confiteor Deo omnipotenti Patri et Filio et Spiritui Sancto et omnibus angelis*... (PL 151, 885 A).

[26] La explicación de la misa *Messe singen oder lesen* (cantar o leer la santa misa), del siglo XV, da al sacerdote el consejo de que nombre en el *Confiteor* por lo menos a los patronos de la iglesia y del altar y «además a todos los que quisiera y a los que tiene devoción» (FRANZ, 751, nota 4).

[27] Así la explicación mencionada en la nota anterior. El ordinario de Ratisbona (BECK, 263), que en la primera parte menciona únicamente a María y a «todos los santos», en la segunda enumera a todos los apóstoles y además a veinte santos de San Esteban hasta Santa Ursula. Casi la misma abundancia de santos contiene el misal estirio de Haus (KÖCK, 112). En cambio, el *Confiteor* del misal del manuscrito Barberini 1861 (s. XIV) (cf. EBNER, 140) enumera a los santos en la primera parte (BONA, II, 2, 5 [567]). El argumento teológico para tal confesión ante los santos está en Mt 19,28; 1 Cor 6,3.

[28] MANSI, XXV, 547. San Miguel, que apenas aparece en los textos de los países del norte de Europa, se nombra en un misal de los siglos XIII-XIV de Fonte Avellana (PL 151, 932 C) y en el *Ordo Rom.* XIV (s. XIV) n. 71: PL 78, 1185; en ambas partes aparece el orden simétrico de los nombres. La Sagrada Congregación de Ritos tuvo que prohibir repetidas veces la inclusión arbitraria de nombres de santos (13 de febrero de 1666, 12 de julio de 1704); (*Decreta auth. SRC*, n. 1332, 5; 2142).

fante, vencedora del pecado. En otros sitios se sobrepasaron en la enumeración y descripción de los pecados los límites que señalaba la prudencia [29], de modo que casi se convertía en una confesión de los pecados *in specie*, abuso que se había deslizado también al oficio divino. Liturgistas contemporáneos lo reprobaron ya, advirtiendo que no se trataba de una confesión secreta, sino pública [30].

A veces se anteponían al *Confiteor* expresiones como ésta: *Ego peccator. Ego miser et infelix* o *Ego reus sacerdos* [31], por las que querían significar una profunda expresión de arrepentimiento y penitencia.

RITO EXTERIOR

377. Por lo que se refiere al rito exterior, desde el principio encontramos la profunda inclinación como actitud corporal mientras se rezaba el *Confiteor* [32]. Pero también la de estar de rodillas debió ser muy común [33]. En tiempos muy an-

---

[29] En esto habrán influído fórmulas que estaban destinadas a la confesión sacramental; cf. arriba nota 16. En el *Ordo missae* del *breviarium* de Ruán, del final de la Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 677]), se dice, p. ej.: ... *quia ego miser peccator peccavi nimis contra legem Dei mei cogitatione, delectatione, pollutione, consensu, tactu, risu, visu, verbo et opere, in transgressione ordinis mei et omissione servitii mei, participando cum excommunicatis et in cunctis aliis vitis meis malis, mea culpa.* Cf. el misal húngaro de Boldau (hacia 1195) (RADÓ, 42). Fórmulas españolas enumeran una serie de pecados, confesando *me graviter peccasse* (FERRERES, 65ss). Tales fórmulas se habrán de explicar por la mentalidad que llevó a la cuestión escolástica (en su primera época) de si era lícito confesar para mayor confusión pecados que no se habían cometido. Cf. H. WEISWEILER, *Die Busslehre Simons von Tournai:* ZkTh (1932) 209.

[30] INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 13: PL 217, 806; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 2: PL 213, 95 A; DURANDO, IV, 7, 2. JUAN BELETH (*Explicatio*, c. 33: PL 202, 43) advierte ya que los pecados se deben confesar sólo *generaliter nec mensusuram excedere.*

[31] Ejemplos en FERRERES, 66ss. *Ego reus et conscius multorum malorum meorum* (KÖCK, 108; cf. 111; BECK, 263). *Ego reus et indignus* (RADÓ, 42 61). *Ego reus et indignus sacerdos* (RADÓ, 76; LEGG, *Tracts*, 36 56).

[32] Cf. arriba la nota 2. Una indicación expresa se encuentra e. o. en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 80, lín. 16); en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 89, lín. 22).

[33] La explicación de la misa alemana, rimada, del siglo XII, dice: «El sacerdote está de rodillas delante de la «mesa de Dios» para confesar sus pecados» (LEITZMANN en «Kleine Texte» 54, 18, lín. 1). *Ordo missae* de Beck (MARTENE, I, 4 XXXVI [I, 672]): *ante altare prostratus.* Parece que también en el misal estirio de Haus (KÖCK, 112s), en el ordinario de Ratisbona (BECK, 263s) y en el misal de Augsburgo de 1555 (HOEYNCK, 371). En todos estos casos parece que se trata de la misa sin ministros. Cf., en cambio, más arriba 359 [34].

tiguos se menciona la costumbre de darse golpes de pecho [34] al pronunciar las palabras *mea culpa*. Esta ceremonia, como recuerdo del ejemplo evangélico del publicano (Lc 18,13), era tan familiar a los oyentes de San Agustín, que éste tuvo que enseñarles que no era necesario darse golpes de pecho cada vez que se decía la palabra *Confiteor* [35].

EL «MISEREATUR» Y SUS VARIANTES

378. En conformidad con la súplica final [36] del *Confiteor*, el diácono y los asistentes [37] respondían, según antigua tradición, con el *Misereatur*. Su texto varía tanto como el del mismo *Confiteor*. Como fórmula más general que influyó decisivamente en la de la misa se puede considerar aquella que se halla en varios documentos de los siglos IX y X: *Misereatur tui omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata tua, liberet te ab omni (opere) malo, conservet te in omni (opere) bono et perducat te (per intercessionem omnium sanctorum) ad gloriam sempiternam* [38]. Por cierto, este *Misereatur* del diácono o de los asistentes no se menciona en los misales antiguos, como tampoco el *Confiteor*, que le sigue. Era natural que se dijesen ambas fórmulas, lo mismo que tuviesen idéntico texto que el del sacerdote [39]. Además, tampoco hacía falta fijar por escrito estas fórmulas [40], pues no solamente cada clé-

---

[34] ESTEBAN DE BAUGÉ († 1136), *De sacr. altaris*, c. 12: PL 172, 1283 B; INOCENCIO III, *De sacr. alt. mysterio*, II, 13: PL 217, 806; DURANDO, IV, 7, 3.

[35] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 67, 1: PL 38, 433. Cf. ROETZER, 245-247.

[36] Merece destacarse el que las fórmulas más antiguas, que en su primera parte enumeran «todos los santos», en su ruego de intercesión de la segunda parte se dirigen sólo a los hermanos presentes *(te, vos)*; cf. arriba 375.

[37] Cf. arriba 373. Véanse también los ejemplos en 375 con las notas 22 y 23, en los que la súplica de intercesión se dirige a veces a una persona *(frater, pater)*, a veces a varias *(fratres)*.

[38] Sacramentario de Reims (PL 78, 442 A). Las expresiones entre paréntesis faltan en otros sitios. Cf. la regla interpolada de Chrodegang (PL 89, 1067); ritual de Durham (ed. LINDELÖF en «Surtees Society» 140) 170. Cf. BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 992, que en las palabras finales tiene la variante frecuente: *et perducat nos pariter Iesus Christus Filius Dei vivi in vitam aeternam*.

[39] Con todo, JUAN DE AVRANCHES *(De off. eccl.*: PL 147, 32 D) dice ya en el siglo XI expresamente: *confessione invicem facta*, y en GUILLERMO DE HIRSAU *(Const.*, I, 86: PL 150, 1016): *respondente sibi converso versum «Misereatur» ac statim adiungente confessionem*. Cf. UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 32: PL 149, 725; el diácono se coloca enfrente del sacerdote *ut confesso confiteatur*. Las diferencias actuales entre ambos textos (el sacerdote: *vobis fratres*, etc.; el ayudante: *tibi pater*, etc.) se hallan en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101).

[40] Por esto, en algunos de los ordinarios más antiguos no se asigna tampoco al sacerdote ninguna fórmula (MARTENE, 1, 4, IV [I, 495 A]; cf. XV [I, 585 B]; KÖCK, 106 107).

rigo, sino también cada cristiano bien instruído tenía que sabérselas de memoria, lo mismo que el Padre nuestro [41]. Sin embargo, parece que el sacerdote usaba a veces una fórmula más solemne del *Misereatur*, anteponiéndole una frase como ésta: ***Precibus et meritis sanctae Dei Genitricis et Virginis Mariae et omnium Sanctorum suorum*** [42], en la que podían intercalarse una serie de nombres de santos a semejanza del *Confiteor* [43]. Existían también otras fórmulas parecidas, como las siguientes: *Per gratiam Sancti Spiritus Paracliti* [44], o *Per auxilium et signum sanctae crucis* [45], o *Per sanctam misericordiam D. N. I. C.* [46], o *Per amaram passionem D. N. I. C.* [47], o *Per sparsiones sanguinis D. N. I. C.* [48], u otra que variaba según la estación del año litúrgico [49]. Finalmente, podía el celebrante unir varias de las mencionadas, con lo cual se le daba amplio margen para satisfacer sus devociones particulares [50]. Por muy profundo que fuera el sentido de muchas de estas intercalaciones, ya que eran inspiradas por las grandes verdades de la economía de nuestra salvación, con todo tenían un marcado saber de adornos de mentalidad gótica, que no encontraron aprobación en todas partes [51], y sobre todo no fueron adoptados por el misal de Pío V. Debía bastar que en esta fórmula de intercesión se expresase el deseo de que Dios perdonase los pecados.

---

[41] Cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 283. San Vicente Ferrer exige a sus oyentes que se sepan de memoria el *Pater, Ave, Confiteor* y el símbolo (G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, III [Paderborn 1929] 232). En los países latinos se trataría del *Confiteor* en latín, mientras en Alemania en su lugar se puso la *Offene Schuld*.—El catecismo brevísimo del cardenal Cisneros, editado el 24 de octubre de 1498, contiene en latín las siguientes fórmulas: *Per signum; Pater noster; Credo* (símbolo apost.) y *Salve Regina*, como oraciones que deben enseñarse todos los domingos. *(N. del T.)*

[42] Cód. Chigi (MARTENE, I, 4, XII [I, 589]).

[43] *Ordo Rom.* XIV, n. 71: PL 78, 1185.

[44] Misal de S. Pol de Léon (MARTENE, 1, 4, XXXIV [I, 662 B]); misales húngaros del siglo XV (RADÓ, 24 123; JÁVOR, 113).

[45] Misal de S. Pol de Léon (l. c.); *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 36).

[46] El *Breviarium* de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 677]) combina todas las fórmulas anteriores junto con diez nombres de santos. Así también, más o menos, el *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 36). Un misal húngaro del siglo XIII: *Per virtutem D. N. I. C. et* (RADÓ, 61).

[47] Ordinario de Ratisbona (BECK, 263).

[48] Misal de Valencia (1417) (FERRERES, 71); para el ayudante se anota antes el *Misereatur* sencillo.

[49] Ordinario de Coutances (1557): *Per sanctam Incarnationem*, etcétera (LEGG, *Tracts*, 56s). También aquí se asigna al ayudante el *Misereatur* sencillo.

[50] Así expresamente en el ordinario de Coutances (l. c.).

[51] Tales añadiduras faltan en la mayor parte de los misales estirios (KÖCK, 107ss).

ANTIGUAS REDACCIONES DEL «INDULGENTIAM»

379. La oración *Indulgentiam*, que añade el sacerdote al *Misereatur*, contiene substancialmente el mismo ruego, aunque expresado con mayor insistencia. La fórmula que ya antes de ser recibida en la liturgia de la misa había pasado por una larga evolución [52], durante la cual sufrió algunos cortes [53], aparece en este lugar ya en el siglo XI, en la sencilla redacción: *Indulgentiam et remissionem omnium peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus* [54]. Al contrario de la fórmula hermana *Misereatur* [55], solamente en algunos casos aislados se amplió posteriormente.

INTERPRETACIONES MEDIEVALES

380. Conforme ya hemos indicado, la oración *Indulgentiam* fué desde el final del primer milenio una fórmula muy apreciada entre las deprecatorias de la absolución sacramental. ¿Se empleaba como tal también dentro del conjunto de las oraciones ante las gradas? Faltan algunas condiciones previas, esenciales para que tuviera lugar una verdadera absolución sacramental. Puede haber el suficiente arrepentimiento, si a las palabras del *Confiteor* corresponde plenamente el afecto interior, pues al acercarnos como pecadores ante la santidad de Dios, sabiendo que las miradas de todo el cielo se fijan en nosotros, ya nos damos cuenta con suficiente claridad de la fealdad del pecado y nos apartamos de él. Es tal vez el motivo más familiar para nosotros, y por eso muy eficaz, aunque no sea el más elevado. Con todo, la confesión es totalmente insuficiente, ya que por principio no es

---

[52] Esta fórmula proviene de las fórmulas de absolución solemnes, que generalmente constaban de tres partes y tenían carácter deprecativo, por las que se resumía la oración anterior de reconciliación, de modo que finalmente ellas mismas se convirtieron en fórmula de absolución sacramental. Cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 212ss 251ss).

[53] La *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 495 l]) trae la primera redacción de esta fórmula dentro de la misa, que es aún muy larga. La del cód. Chigi (MARTENE, 1, 4, XII [I, 569 D]), que no es mucho más reciente, dice: *Indulgentiam absolutionem et remissionem omnium peccatorum nostrorum et spatium verae poenitentiae per intercessionem omnium sanctorum suorum tribuat nobis omnipotens, pius et misericors Dominus*. En España aparece frecuentemente esta redacción: *Absolutionem et remissionem omnium peccatorum nostrorum et spatium et fructus dignos poenitentiae et emendationem vitae et cor poenitens per gratiam Sancti Spiritus tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus* (FERRERES, 65ss).

[54] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23 (PL 151, 992). Cf. la redacción de Limoges (LEROQUAIS, I, 155).

[55] Misal de St. Lambrecht (1336) (KÖCK, 107).

la particular, sino la que se declara en términos generales. Además, el *Indulgentiam* se dice sólo una vez, pronunciándolo el celebrante para sus asistentes; éstos, en cambio, no lo repiten para el celebrante, al que ante todo le convendría una purificación sacramental [56]. Más aún, en todo esto no hemos de olvidar que, cuando se formó el conjunto de las oraciones ante las gradas, los conceptos del sacramento de la penitencia aun no habían pasado por el crisol de la teología escolástica. Era la época de las absoluciones generales, en la cual, con todo, nunca se dejó de recordar que no bastaban para el perdón de los pecados graves la confesión en términos generales [57]. Aparte de esto, se nota continuamente la tendencia a acusarse más en concreto en el *Confiteor,* y no puede caber duda de que no pocas veces —lo cual ciertamente ha de considerarse como abuso—se hacía en él una confesión particular. Cuando más tarde en la fórmula *Indulgentiam* se incluía el sacerdote a sí mismo en el ruego de perdón *(tribuat nobis),* tenía que darse cuenta de que esta fórmula para su propia persona no podía ser más que una petición, pero que no dejaba de tener mayor eficacia respecto a los otros [58].

Ceremonias para destacar el «Indulgentiam»

381. Es cierto que hubo varias tentativas de hacer resaltar más esta fórmula dentro del conjunto de las demás oraciones valiéndose de ritos exteriores. Era costumbre en Cluny que el sacerdote, mientras rezaba el *Misereatur,* se pusiera en las misas privadas la estola [59], que hasta entonces llevaba en sus manos, con el fin de poder luego decir el *Indulgentiam* con la estola puesta [60]. En otros sitios se intercalaba entre

---

[56] Era costumbre en la baja Edad Media, sobre todo de los conventos, confesarse antes de cada misa. En Cluny se habla de ella ya en el siglo XI, aunque con la restricción *si opus habet* (Udalrici *Consuet. Clun.,* II, 12: PL 149, 706s; cf. también Schabes, 58); en un misal de Auxerre (Martene, 1, 4, 1 [I, 351 B]). En la orden dominicana, hasta el siglo XVI, era obligatoria la confesión antes de cada celebración, obligación que se urgió en numerosos capítulos generales de la orden (Sölch, *Hugo de St. Cher,* 52s). El *Alphabetum sacerdotum* (después de 1495) empieza las instrucciones para la misa con el *modus confitendi* (Legg, *Tracts,* 33). Confróntese también el misal que en 1493 se imprimió en Venecia (l. c., 114).

[57] Jungmann, *Die lateinischen Bussriten,* 277ss 285ss.

[58] Se trataba de un caso parecido al de la absolución de los difuntos, que se usó mucho en la alta Edad Media, y de la que ha sobrevivido la expresión *absolutio ad tumbam* (l. c., 288s).

[59] Según un ordinario de la confesión de Arezzo, del mismo siglo XI, la remisión de los pecados se hace *per stolam* (l. c., 193). Más referencias, l. c., s. v. *Stola.*

[60] Bernardi *Ordo Clun.,* I, 72 (Herrgott, 264); Guillermo de Hirsau, *Const.,* I, 86: PL 150, 1016.

Misereatur e *Indulgentiam* un versículo [61] o se hacía preceder a la oración *Indulgentiam* el *Oremus* [62]. Hasta el día de hoy se ha conservado la señal de la cruz que acompaña la fórmula no sólo en éste, sino también en otros sitios, y que tiene su origen en la imposición de manos, por la cual antiguamente se impartía la reconciliación y la penitencia.

OTRAS AÑADIDURAS

382. Tal modo de interpretar el alcance de la fórmula de absolución nos puede explicar además por qué se imponía con esta ocasión, no pocas veces, una penitencia [63]. A veces se hacía de tal forma, que también el pueblo participase en esta absolución. En algunas iglesias de Normandía el sacerdote se volvía hacia el pueblo [64] al pronunciar la oración *Indulgen-*

[61] Los testimonios son de tiempos posteriores; ordinario de Ratisbona (BECK, 264): *Christe audi nos, Salvator mundi adiuva nos.* Misales húngaros del siglo XV (JÁVOR, 113; RADÓ, 24 123): salmo 120,7. *Ordinarium* de los cartujos hacia 1500 (LEGG, *Tracts,* 99): *Adiutorium nostrum.*

[62] Misales estirios de los siglos XIV y XV (KÖCK, 111 112). Klosterneuburg (s. XV) (SCHABES, 61).

[63] Así en el pontifical de Durando, que trata del caso de que un obispo asiste a la misa de un presbítero. En las oraciones al pie del altar está al lado del sacerdote. Después de la confesión de los pecados y la absolución, el sacerdote, al fin de unos versos intermedios, dice: *Iudicium pro peccatis meis.* A esto observa la rúbrica: *Et pontifex iniungit illi Pater noster vel Ave Maria vel aliud, et sacerdos idipsum vel aliud pontifici* (ANDRIEU, III, 643). Con esto casi coincide el misal que en 1531 se imprimió para conventos en Lyón. Según él, el celebrante empieza el diálogo siguiente: *Poenitentiam pro peccatis meis.* R.: *Pater noster. Deo gratias. Et vobis: Ave Maria.* R.: *Deo gratias.* Después de rezar la penitencia, besa el altar (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 658]). El mismo diálogo con variantes pequeñas en el misal de Vich (1496) (FERRERES, 67) y en un rito posterior de Lyón (BONA, II, 2, 6 [570]). Confróntese también tres misales del siglo XIV de Gerona, en los que se prevé una penitencia únicamente para el celebrante (FERRERES, pp. XXXII XXXV 68). La misma significación tiene el que en el ordinario de los cartujos (hacia 1500) al *Confiteor* y *Misereatur* sigue un *Pater* y *Ave*, que se debe rezar inclinado, y luego, bajo el título *absolutio post confessionem privatam,* la fórmula de absolución (LEGG, *Tracts,* 99s; cf. *Statuta antiqua,* I, 43; MARTENE, 1, 4, XXV [I, 631 D]). Más tarde se adelantó la confesión sacramental. Aun el actual *Ordinarium cartusiense* (1932) (c. 25, 12), antes de prepararse el sacerdote a celebrar, menciona un *signum pro confessionibus,* pero conserva en su sitio el mencionado *Pater* y *Ave* (c. 25, 14). El mismo *Pater* y *Ave,* con el versículo *Adiutorium nostrum,* esta vez, sin embargo, después del *Indulgentiam,* se encuentra también en el antiguo rito cisterciense (SCHNEIDER: «Cist.-Chr.» [1926] 254; además, l. c., 225, la rúbrica de que la *confessio* se puede hacer también más tarde; p. ej., durante el *Gloria.* Confróntese FRANZ, 587; DE CORSWAREM, 111.

[64] Así en Bayeux (MARTENE, 1, 4, 2, 5 [I, 363 B]); *Ordinarium* de Coutances (LEGG, *Tracts,* 57). Algo semejante hizo el obispo de Le Mans todavía hacia 1700 (DE MOLÉON, 221). Cf. la costumbre de Bec (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 672 E]).—En el *Missale mixtum*

tiam. Las monjas de Fontevrauld empezaban sólo después del *Indulgentiam* a cantar el introito, porque habían de rezar antes el *Confiteor*, aunque por lo demás no contestaban al sacerdote [65]. Según algunos misales del sur de Alemania de fines de la Edad Media, el sacerdote, después de besar el altar, rezaba sobre el pueblo otra fórmula de absolución [66], parecida a las que entonces servían para la absolución sacramental [67].

Reflejos de una época preescolástica

383. La oración *Indulgentiam* es, pues, la única que se ha conservado de todas estas fórmulas, que, aunque no siempre por el siglo en que se formaban, ciertamente por la concepción del sacramento que reflejan, pertenecen a la época preescolástica. Desde que la práctica sacramental de la penitencia, bajo el influjo de la teología escolástica, empezó otra vez a sujetarse a normas más severas en lo referente a la preparación para el sacramento de la penitencia [68], que impedían que se considerase este acto de penitencia al principio de la misa como sacramento, la confesión y absolución contenida en el *Confiteor* y las oraciones siguientes, a pesar de la fórmula *Indulgentiam*, no tiene otro carácter que, por ejemplo, el de aquella confesión entre legos que se usaba durante algún tiempo en los conventos. El *Confiteor*, empero, a pesar de haberse convertido cada vez más en una mera fórmula, no por eso ha perdido su carácter de humilde confesión de los propios pecados y digna expresión de la contrición, por lo cual tiene especial eficacia, ya que, según convicción antiquísima, se une a ella de un modo especial la fuerza impetratoria propia de la oración de la Iglesia [69].

Los versículos antes del «Confiteor»

384. A este conjunto de oraciones que acabamos de explicar, además de la oración *Aufer a nobis*, que desde siempre

(PL 85, 526) el *Indulgentiam* lleva como encabezamiento las palabras: *Absolutio ad populum.—(N. del T.)*

[65] Según el *Ordinarium* de 1115 (De Moléon, 109s).

[66] Ordinario de la misa de Gregorienmünster (ss. xiv-xv) (Martene, 1, 4, XXXII [I, 655 B]), rito de Augsburgo, del siglo xv (Franz, 752), y misal de Coira (de Suiza), del año 1589 (Gerbert, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 295).

[67] Cf. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, 231ss.

[68] L. c., 287ss. Fué decisivo el juicio tajante de Santo Tomás (*De forma absolutionis*, c. 2): *Huiusmodi absolutiones* (en prima, completas y en la misa) *non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes quibus dicuntur venialia peccata dimitti*. Tal vez hayan influído estas palabras de Santo Tomás en la rúbrica del rito dominicano referente a la fórmula *Absolutionem et remissionem: signum crucis ne faciat* (*Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 17).

[69] C. Callewaert (*Sacris erudiri*, 191s) habla en un sentido parecido de un sacramental que es eficaz *ex opere operantis Ecclesiae*.

formaba la conclusión, se añadieron delante del mismo y detrás de él algunos versículos. Probablemente de la época en que se usaba todavía una confesión demasiado concreta, data el verso: *Pone, Domine, custodiam ori meo...* (Sal 140,3)[70]. Desde el siglo XIII se encuentra, fuera de Italia, con mucha frecuencia el verso *Confitemini Domino, quoniam bonus* (Sal 117,1), cuyo sentido originario de exhortación a la alabanza del Señor se encuentra convertido en exhortación a la confesión de sus pecados; porque el Señor es bueno[71]. En Italia se usa ya en el siglo XI, en su lugar, el verso *Adiutorium nostrum in nomine Domini* (Sal 123,8)[72]. Con este versículo comienzan en la liturgia romana no solamente todas las bendiciones[73], sino también otros actos litúrgicos, como el *Confiteor* en el oficio divino y en la misa. El reconocimiento que en él se contiene de que en las cosas de nuestra salvación no conseguimos nada sin la ayuda del cielo, que se nos concede, conforme indica la señal de la cruz, por virtud de la pasión y muerte del Señor, representa en este caso una súplica para obtener dicha ayuda al principio del presente acto de penitencia[74]. Por el sentido del versículo se comprende que se

---

[70] Sacramentario de Módena (antes de 1174) (MURATORI, I, 88), rito de Lyón (BONA, II, 26 [569] y BUENNER 223, nota 1). Además, está en el actual ordinario de la misa de los cartujos, dependiente de Lyón.

[71] *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 235). Ordinario de la misa de la capilla papal, hacia 1290, ed. BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» (1937) 200.

[72] Sacramentario de un convento del final del siglo XI (EBNER, 297; cf. l. c., 327 332; FIALA, 198). No es frecuente en este sitio. Algo más tarde, en el *Ordo Rom.* XIV, n. 60 (PL 78, 1173 C). Fuera de Italia, según parece, sólo después del siglo XV; p. ej., en Augsburgo (FRANZ, 751).

[73] *Rituale Rom.* VIII, 1, 7.

[74] Cf. CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, 38s. En otros sitios, este verso, en combinación con el mismo acto de penitencia, tuvo un empleo, a primera vista algo llamativo. Según GUILLERMO DE HIRSAU (*Const.*, I, 86: PL 150, 1016), el sacerdote debe ponerse la estola *«Indulgentiam» cum illo verso «Adiutorium nostrum»*, etc., *mox adiungens.* Efectivamente, ordinarios de conventos de los tiempos inmediatamente posteriores contienen este versículo sólo delante de la oración *Aufer a nobis:* misal de Seckau, hacia 1170 (KÖCK, 106); *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 235); cf. el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 89). El versículo, como eco final de la absolución, está en este sitio seguramente para proclamar la renovación de la alianza con Dios y con su ayuda empezar la obra santa entrando en el sanctasanctórum. A partir del siglo XIII, se pone al lado del *Adiutorum nostrum,* en la mayor parte de los casos, el *Sit nomen Domini benedictum;* así en el misal de Wéstminster, escrito entre 1362 y 1386 (ed. LEGG [HBS 5] 490), y en los ordinarios ingleses y normandos posteriores, región de la que proviene esta costumbre (MASKELL, 20; MARTENE, 1, 4, XXXVss [I, 664 672 E 677 C]). Desde el final de la Edad Media se encuentra también fuera de este área (l. c., XXXIII [I, 658 D]; l. c., 1, 4, 2, 4 [I, 360s]; LEGG, *Tracts,* 36s; FERRERES, pp. XXXII LXXIX) y

creara en muchos sitios la costumbre de rezarlo al salir de la sacristía [75].

LOS VERSÍCULOS ANTES DEL «AUFER»

385. Pero también después del conjunto del *Confiteor*, como transición a la oración *Aufer*, se intercalaron, ya en tiempos remotos, otros versículos que desempeñan el mismo papel que en el oficio divino las *preces* delante de la oración, con las cuales tienen de común la inclinación profunda del celebrante durante su recitación. A pesar de que se trata de oraciones de carácter más bien particular (es un rezo alternado entre el sacerdote y el diácono o, a lo sumo, entre el sacerdote y sus asistentes, mientras que los monjes del coro están ocupados con el canto del introito o de los kiries), vemos en ellos aplicadas todas las leyes que determinan el rezo litúrgico. De entre los versículos que aparecen en este lugar a través de los siglos, muy pocos están tomados de las Sagradas Escrituras [76]. Son en su mayoría versículos que antes se rezaban después de los salmos de la *praeparatio ad missam*. En misales italianos aparece a partir del final del siglo XII una parte de los versículos que dos siglos antes pertenecían al modelo más antiguo de la referida *praeparatio ad missam*, de donde han desaparecido [77]; entre ellos se hallan también los que actualmente se usan: *Deus tu conversus* y *Ostende*, que resumen perfectamente la idea principal del salmo 84, que es la misma en que termina el salmo 42, a saber: la expresión de nuestra ansia de beber alegría y vida nueva de

todavía en el misal cisterciense español de 1762 (SCHNEIDER en «Cist.-Chr.» [1926] 254); y en el actual *Missale Ambrosianum* (1902) 165s. En el convento de Bec (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 672 E]), el sacerdote se dirige al pueblo y añade: *In nomine Patris...;* se ha convertido, pues, en bendición. Cf. el ordinario de un convento de Ruán (l. c., XXXVII [I, 677 CD]). En algunos misales de la baja Edad Media y posteriores, estos dos versículos están delante del introito (LEGG. *Tracts*, 37 58; MASKELL, 27; MARTENE, 1, 4, XXVIIs XXXIIIs [I, 640 B 643 E 658 E 662 D]; l. c., 1, 4, 2 [I, 364 A]).

[75] Así ya en el rito pontifical del siglo XV de Tréveris y Estrasburgo (LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits*, I, 103; II, 165). En algunos sitios (p. ej., en el Tirol), se usa en su lugar la petición de la bendición: *Benedicite!*, a la que se contesta: *Deus (sc. benedicat)*.

[76] Como es el caso en el sacramentario de Módena (MURATORI, I, 88), con sus versículos salmo 55,9 *(Deus vitam meam)* y salmo 31,5s *(Delictum meum*, etc.), que ambos respiran espíritu de penitencia.

[77] Cf. arriba 336. Con más claridad en el cód. S 1,19 de la Biblioteca Angélica (EBNER, 322), con el salmo 84,7.8 *(Deus tu conversus, Ostende)*, salmo 142,2 *(Ne intres)*, salmo 78,9 b *(Propitius)*. Cf. EBNER, 354. También los versículos que siguen al *Confiteor* en prima y completas: *Converte nos, Dignare Domine. Miserere nostri, Fiat misericordia* (EBNER, 327 332 345).

las fuentes de Dios, de contemplar las manifestaciones de su piedad y de experimentar su ayuda salvadora. En el misal de la capilla papal del año 1290 se hallan solamente los versículos mencionados [78], mientras que en otros misales los mismos se encuentran mezclados con cualesquiera otros [79].

El «AUFER A NOBIS»

Después del *Domine exaudi,* que desde muy antiguo se encontraba a continuación de esta serie de versículos [80], y el saludo *Dominus vobiscum,* del que no se quería prescindir, aunque eran poquísimos aquellos a que se dirigía, se rezaba por fin la oración *Aufer a nobis*. Es el elemento más antiguo de todo el conjunto de las oraciones ante las gradas, y después de todas las añadiduras le sirve hoy día de oración final [81]. Echa una última mirada hacia atrás, donde hemos dejado los pecados, a los que nunca quisiéramos volver, para luego dirigirse resueltamente hacia adelante, donde nos es-

---

[78] BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» (1937), 200. Asimismo, EBNER, 313.

[79] Este es el caso del *Sarum Ordinary,* del siglo XIII (LEGG, *Tracts,* 219; cf. l. c., 3s; LEGG, *The Sarum Missal,* 217), que al salmo 84,7s hace seguir el salmo 131,9 *(Sacerdotes)*, salmo 18,13s *(Ab occultis)*, salmo 113b,1 *(Non nobis)*, la invocación *Sancta Dei Genitrix* y el salmo 79,20 *(Domine Deus virtutum)*. Este orden siguen, más o menos, todos los misales ingleses más recientes. Los versículos *Ab occultis* y *Sacerdotes* se encuentran también con frecuencia en otros misales.

[80] Así ya en el *Ordo Rom. antiquus* (hacia 950) (HITTORP, 28 53).

[81] Este carácter de oración final sobresale especialmente en el ordinario de la misa de la capilla papal (ed. BRINKTRINE, 200), que añade: *Dominus vobiscum, Exaudiat nos omnipotens et misericors Dominus,* lo mismo que al final de la letanía de todos los santos. Así como el *Ordo missae* del siglo XI añadió a la oración *Aufer* otra fórmula (cf. 362), que luego desapareció arriba, así muchos misales posteriores hicieron seguir a la oración *Aufer* una o varias otras, sacadas con frecuencia de la *praeparatio ad missam (Conscientias, Adsit)*; ambas fórmulas, p. ej., en EBNER, 341; confróntese arriba 337. Misales normandos de la baja Edad Media adoptaron oraciones de la acción de gracias después de la misa *(Ure igne, Actiones)* (cf. MARTENE, 1, 4, XXVIIs; cf. XXXVII [I, 639 E 643 D 676 C]). Con mayor frecuencia aparecen en este sitio la oración de penitencia *Exaudi Domine supplicum preces* (del Gregoriano) (LIETZMANN, n. 201, 3), que ya en el misal de San Vicente acompaña al *Aufer* (FIALA, 198); cf. cód. Chigi (MARTENE, 1, 4, XII [I, 570 A]). Con más frecuencia se encuentra en Alemania (por ej., KÖCK, 108 109 110 113; HOEYNCK, 371); también en Hungría (RADÓ, 42), donde se le añade más tarde una oración: *Praesta* (RADÓ, 96 123; JÁVOR, 112; SAWICKI, 147; cf. RADÓ, 24). La misma oración penitencial *Praesta* por cierto también en Tongres (DE CORSWAREM, 111). En Augsburgo substituye incluso una vez al *Aufer* (BONA, II, 2, 6 [569]); asimismo en Klosterneuburg (SCHABES, 61). En Gregorienmünster, el abad la decía de rodillas (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXXII [I, 655 A]). Parece que ENRIQUE DE HESSE († 1397) en los *Secreta sacerdotum* se refiere a esta oración cuando censura el que después del *Confiteor* se rece una *colecta pro peccatis* (FRANZ, 521).

pera el santuario [82], en que hemos de penetrar. La oración pertenece a la antigua tradición romana, y se usaba cuando el Jueves Santo se daba comienzo a la solemne celebración de la Pascua [83]. Más tarde se solía rezar cuando un obispo u otro delegado suyo entraba en un santuario de mártires para sacar de él reliquias para la consagración de una nueva iglesia [84]. Acompañando la subida del celebrante al altr, esta oración se reza ya desde fines de la Edad Media en voz baja, según una costumbre traída de Inglaterra [85], que parece que se debe a cierto paralelismo que guarda con el principio del canon [86].

6. *Salutaciones. El beso del altar*

386. Al llegar el papa al altar, en el solemne culto divino del siglo VII, tenían lugar una serie de salutaciones, que consistían, según antigua costumbre, en dar el ósculo de paz a los asistentes más inmediatos y a los dos objetos centrales de la liturgia, que ambos representan a Cristo, a saber, el libro de los evangelios y el altar [1]. De todas estas salutaciones ha sobrevivido solamente la del altar.

SALUTACIONES ENTRE EL CELEBRANTE Y SUS MINISTROS

Con todo, aun hoy tenemos en la misa pontifical el rito de saludarse entre sí el celebrante y sus asistentes; tres cardenales presbíteros dan al papa a su llegada al altar el ósculo de paz, y tres cardenales diáconos repiten luego la misma

[82] La expresión bíblica *sancta sanctorum* la aplica ya SAN JERÓNIMO *(In Ezech.*, c. 44: PL 25, 436 D) al culto cristiano.

[83] En el Leoniano (MURATORI, I, 430) se reza el Jueves Santo; confróntese las fórmulas anterior y siguiente. En el Gelasiano más antiguo (I, 17 [WILSON, 15]), al principio de la cuaresma. En el Gregoriano de Padua (MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 155), el jueves de la primera semana de cuaresma.

[84] Gregoriano (LIETZMANN, n. 194): *oratio quando levantur reliquiae.* Con el mismo destino en el pontifical de Donaueschingen (METZGER, n. 101); en el sacramentario de Drogo (DUCHESNE, *Origines*, 507).

[85] *Sarum Ordinary* (ss. XIII-XIV) (LEGG, *Tracts*, 4, 220); asimismo en textos más recientes del rito de Sarum. En el continente, mucho más tarde, y de aquí fué llevado a Roma probablemente por Burcardo de Estrasburgo; véase l. c., 137; cf. 37 181.

[86] Hasta dónde llegó este paralelismo, lo demuestra la costumbre de algunas catedrales francesas (en Reims todavía en el siglo XVIII), en que el sacerdote decía el *Orate, fratres*, dirigiéndose a los ministros, antes de que subiera al altar con la oración *Aufer a nobis* (LEBRUN, I, 123; DE MOLÉON, 427).

[1] Cf. más arriba, 85.

ceremonia después de la incensación del altar [2]. En algunas iglesias de Francia existió semejante costumbre durante toda la Edad Media [3]. Más tarde, dándole a la vez un sentido más profundo, esta ceremonia se trasladó al final del *Confiteor* [4]. En el rito de Sarum, en Inglaterra, los ósculos de saludo del diácono y subdiácono se incluían en el rito de todas las misas solemnes, aun en las celebradas por simples sacerdotes [5]. El celebrante acompañaba la ceremonia con aquellas palabras que encontraremos en la ceremonia del ósculo de paz antes de la comunión donde se usaba ya en tiempos más antiguos: *Habete osculum pacis...*

EL BESO DEL EVANGELIARIO

387. Durante más tiempo se mantuvo en uso la ceremonia de besar el libro de los santos evangelios, y en la misa pontifical se ha conservado hasta el día de hoy. El obispo, después de llegar al altar, besa en el evangeliario que le ofrece el subdiácono, el principio del evangelio del día [6]. Muchas veces estaba el libro puesto sobre el altar, y entonces se besaba primero el altar y luego el libro. Encontramos también el orden inverso, pero con menos frecuencia [7]; a veces se consideraba el ósculo que se daba al libro como dado también al altar [8]. Desde el siglo x acompañaban la ceremonia las siguientes palabras: *Pax Christi quam nobis per evangelium*

---

[2] BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse*, 7 11. Cf. *Ordo Rom.* XIV, n. 71 (PL 78, 1185 D), que refleja el rito de la baja Edad Media. También fuera de la misa papal en el *Ordo* de la capilla papal (ed. BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» [1937] 201): *dat pacem diacono;* cf. EBNER, 313.

[3] Sacramentario de Ratoldo (s. x) (PL 78, 242 A); ordinario del grupo Séez; cf. más arriba 123.

[4] JUAN DE AVRANCHES *(De off. eccl.:* PL 147, 32 D): el sacerdote saluda al diácono y subdiácono. Cf. el ordinario de Bayeux (MARTENE, 1, 4, XXIV [I, 626 D]; cf. l. c., XXI [I, 609 D]; DURANDO, IV, 9, 3s).

[5] Todos los documentos del rito de Sarum, p. ej., LEGG, *Tracts*, 4, 219s. El centro de irradiación de esta costumbre manifiestamente es Normandía; cf. la nota anterior.

[6] *Caeremoniale episc.*, II, 8, 33; I, 10, 2. También en el cód. Chigi, del siglo XI (MARTENE, 1, 4, XII [I, 570 A]), el subdiácono ofrece el libro al obispo, del mismo modo que lo había hecho durante el *Confiteor;* cf. EBNER, 311.

[7] Los testimonios de esta costumbre son casi todos de los siglos XI y XII (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 716 A; EBNER, 329 345 [cf. también 322]; MARTENE, 1, 4, IVss [I, 496 520 530]; KÖCK, 110s). En tiempos posteriores, *Ordo Rom.* XIV, n. 71: PL 78, 1185 D; misal de S. Lambrecht (1936) (KÖCK, 107 [n. 395]).

[8] Sacramentario de Ratoldo (s. x) (PL 78, 242 C); el libro está abierto sobre el altar; a éste le precede otro ósculo del libro (241 D). Misal de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 586 A]): *Deinde osculans evangelium super altare dicat.* Lo mismo hay que suponer en los demás representantes del grupo Séez, que no mencionan el altar en absoluto; cf. arriba 362; cf. también EBNER, 332.

suum tradidit, confirmet et conservet corda nostra et corpora in vitam aeternam [9].

EL BESO DEL CRUCIFIJO

388. A partir del siglo XII había que venerar además otro objeto, a saber, el crucifijo que desde aquel tiempo se encontraba puesto sobre el altar [10]. Se saludaba igualmente besándolo [11]. Hacia fines de la Edad Media, sin embargo, el objeto de la veneración no era ya la talla del crucifijo que estaba sobre el altar, sino su imagen que se encontraba en el misal, al principio del canon o en otra cualquier miniatura [12], de modo que, al venerar el crucifijo, se veneraba al mismo tiempo el evangeliario [13], más aún, el mismo altar [14]. Es curioso observar cómo dos misales de los siglos XIV o XV piden también el ósculo para la Virgen y San Juan, que están al pie de la cruz [15], pues este hecho representa un ejemplo típico de la mentalidad gótica, tan preocupada por los detalles. Hay mu-

---

[9] Sólo excepcionalmente aparecen también otras fórmulas; por ejemplo, *Ave sanctum Evangelium, salus et reparatio animarum nostrarum*, misal de Troyes (s. XV) (LEROQUAIS, III, 46). Cf. sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4. V [I, 523 B]).

[10] Cf. arriba 315. El crucifijo hasta el siglo XVI no formaba una sola pieza con su soporte, así que fácilmente se podía sacar y, montándolo sobre una pértiga, emplear como cruz procesional (BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 478-483).

[11] Entre los ejemplos más antiguos está el misal de Seckau (hacia 1170) (KÖCK, 107 [n. 479]) y un sacramentario del siglo XII de Verona, que no menciona el ósculo del evangelio (EBNER, 306). Además del ósculo del altar y del evangeliario, en KÖCK, 109 109s; confróntese 111s 113; MARTENE, 1, 4, XXXII (1, 655).

[12] Ordinario de la misa de Augsburgo, de los siglos XV-XVI: el sacerdote, en el lado izquierdo del altar, besa en primer lugar con el *Pax Christi* el evangelio del día; luego, en el lado derecho, la imagen del Crucificado en el misal, diciendo el *Tuam crucem* (HOEYNCK, 372; cf. FRANZ, 752). Cf. el *Ordo* de Ratisbona (BECK, 264s); misal de Coira (de Suiza), del año 1589 (GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica*, 296).

[13] MARTENE, 1, 4, XXVI XXXIIIs (I, 637 A 659 E 662 D).

[14] Misal de Toul (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 650]), donde dice la rúbrica: *Postea osculatur pedes imaginis Crucifixi in canone*. Cf. l. c., XXVIII XXXVI (I, 643 E 673 A); LEGG, *Tracts*, 58. También el ósculo de la patena (con la cruz) substituye las demás reverencias: *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 37), misal de Tours (MARTENE, 1, 4, 2, 5 [I, 364 A]). En otros sitios este rito se divide en un ósculo del *Crucifixus* y de la *Maiestas Domini* (unida generalmente a la señal del prefacio VD). Así, además del ósculo del altar, en el misal de Vich (1547) (FERRERES, 66) con las fórmulas *Adoramus te* y *De sede maiestatis benedicat nos dextera Dei Patris*. Cf. el *Ordo* de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 677 C]). Acerca de los cuadros correspondientes en los misales de la Edad Media, véase EBNER, 438-441 444-446, y en los índices, s. v. *Kreuzigung, Maiestas*. No pocas veces se ven aún claramente las huellas de los besos; cf. EBNER, 166 449.

[15] KÖCK (109 110), con las palabras *Ave Maria* y *Sancte Iohannes optime, absolve*... Parece que se trata de las figuras plásticas de la Virgen y de San Juan, que, a partir del siglo XIII, con fre-

cha variedad en las oraciones que acompañan este acto de veneración de la santa cruz. Generalmente están tomadas del tesoro ya existente de oraciones para la veneración de la cruz [16], como, por ejemplo, las palabras de la liturgia del Viernes Santo: *Tuam crucem adoramus, Domine* [17], o el verso *Adoramus te, Christe* [18], al que se junta un versículo *(Per signum crucis; Qui passus es; Omnis terra)*; y una oración, por ejemplo, el *Respice quaesumus*. Estos ritos de veneración, en sí muy secundarios, como entorpecían la marcha central del desarrollo de las ceremonias, fueron suprimiéndose durante la baja Edad Media en muchos ordinarios de la misa [19] y se eliminaron definitivamente por el misal de Pío V. Sólo se ha conservado el ósculo del altar, que muy probablemente es, de todos los ósculos litúrgicos, el más antiguo; y esto es ciertamente un buen ejemplo de cómo en tiempos posteriores se puede volver a las formas primitivas.

El beso del altar

389. El único ósculo del altar que se menciona expresamente en el primer *Ordo Romanus* es el de la llegada del celebrante al altar [20]. Así, pues, cuando el sacerdote después de subir las gradas besa al altar, no cabe duda de que tal ósculo tiene una significación especial entre los demás que en el decurso de la misa le siguen, según la costumbre actual. Es, como ya dijimos, la salutación solemne del lugar en que se va a realizar el sagrado misterio.

390. Esta ceremonia es un reflejo de la cultura antigua [21], en la que fué costumbre general venerar el templo be-

cuencia estaban unidas al crucifijo (BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 485s). Un paso más se dió en esta evolución en el misal de Haus (s. XV), en el que al ósculo del crucifijo sigue un *Salve Regina*, con versículo y oración (KÖCK, 113).

[16] Oraciones nuevas sólo se empleaban en casos aislados; véase el dístico *O crux mihi certa salus* en EBNER, 306.

[17] KÖCK, 110 112. Véase arriba la nota 12. Para la veneración de la *Maiestas Domini* (cf. arriba nota 14), también con variantes: *Maiestatem tuam adoramus; Breviarium* de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 677 C]).

[18] Con frecuencia; p. ej., KÖCK, 109 113; MARTENE, 1, 4, XXVI XXVIII XXXIIIs XXXVI (I, 637 A 643 D 658 E 662 D 673 A). En Viena (de Francia) se cantaba en la misa solemne el *Adoramus* (l. c., XXX [I, 648 C]).

[19] El *Liber ordinarius* de Lieja (hacia 1285) menciona para la misa solemne sólo el «ósculo del texto» (VOLK, 89, lín. 25); para la misa privada, el ósculo del altar (101, lín. 17), y ambas veces sin palabras que lo acompañasen.

[20] Además se refiere a otro ósculo cuando se dice del papa que, después de la recogida de las ofrendas, sube definitivamente al altar: *salutat altare* (n. 15). En el pontifical de Laón (s. XIII) se menciona expresamente este segundo ósculo del altar (LEROQUAIS, *Les Pontificaux*, I, 167).

[21] Véase el estudio *Der Altarkuss* en F. J. DÖLGER, *Antike u. Christentum*, 2 (1930) 190-221.

sando sus umbrales. Pero también se solía besar las estatuas de los dioses o, por lo menos, enviarles un beso, como lo hacía el pagano Cecilio cuando pasaba por delante de una estatua de Serapis, según cuenta Minucio Félix [22]. De una manera semejante se saludaba con un beso el altar, y parece que también la mesa de familia antes de sentarse en ella [23], como objeto en cierto modo venerando. No era extraño, pues, que tal costumbre de venerar los lugares sagrados se aplicase en el cristianismo al nuevo lugar sagrado. Y como en el fondo se trataba de una costumbre de la vida cotidiana, aplicada al culto religioso, su adopción por el culto cristiano no podía suscitar aquellos reparos que por lo demás se oponían a otras costumbres paganas. Hacia fines del siglo IV aparece la veneración del altar como costumbre general del pueblo cristiano [24], lo cual hace suponer que se usaba también en la liturgia. Esta hipótesis adquiere mayor verosimilitud al considerar que este mismo ósculo de veneración se encontraba al principio de la misa en las liturgias sirio-occidental [25], armenia [26] y bizantina [27].

VARIAS INTERPRETACIONES DE ESTE BESO

391. Al principio se quería saludar con el beso sencillamente al altar, *mensa Domini*. Pronto, sin embargo, su sentido se hizo más profundo, por la idea de que el altar, erigido con piedras, representaba a Cristo mismo, que es la piedra angular, la roca espiritual. El ósculo se refería, pues, a El. Al aumentar la devoción a los mártires en los principios de la Edad Media, se hizo costumbre el dotar a cada iglesia con reliquias de mártires para que todas fueran santuarios de mártires, y finalmente se aplicó este principio a cada altar, que hoy día debe contener un sepulcro de mártir o, por lo menos, algunas reliquias [28]. De este modo, el ósculo del altar llegó a ser a la vez acto de veneración de los mártires y, con esto, de la Iglesia triunfante en general. De ahí la explicación que

---

[22] MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 2, 4: CSEL 2, 4, lín. 22.

[23] DÖLGER, 215s 217ss. Cf. ID., *Antike u. Christentum*, 6 (1940) 160. Todavía en la actualidad es costumbre entre los capuchinos el besar la mesa al principio y al final de la comida.

[24] DÖLGER, 201ss. Testimonios de la Edad Media acerca de la misma costumbre véanse en L. GOUGAUD. *Devotions et pratiques ascétiques du moyen âge* (París 1925) 56s.

[25] BRIGHTMAN, 69, lín. 19.

[26] ID., 423, lín. 21.

[27] ID., 354, lín. 38.

[28] Cf. arriba, 315.—Es verdad que en la antigüedad se solía besar el sepulcro de los mártires (DÖLGER, 209ss); con todo, la misma distancia de tiempo demasiado grande, seguramente ha hecho que no influyera en la costumbre de besar el altar considerándolo como sepulcro de mártires.

de él da Inocencio III, diciendo que, por el ósculo del altar, Cristo en la persona del obispo saludaba a la Iglesia, su esposa [29].

LAS FÓRMULAS QUE LE ACOMPAÑAN

392. En la oración que hoy día se dice al besar el altar se combina el recuerdo de los mártires con el deseo del perdón de los pecados al expresar por última vez el deseo de purificación de los pecados: *Oramus te Domine*. Esta fórmula aparece por vez primera en el siglo XI, con la rúbrica *dum osculatur altare* [30]. Es un oración privada del sacerdote *(peccata mea)*, y por eso carece de la fórmula final: *Per Christum Dominum nostrum*, con la que termina el *Aufer a nobis*. Existen también otras fórmulas para acompañar el ósculo del altar, que a veces llegan a presentarse con la aludida terminación [31], y generalmente expresan el ruego de perdón de los pecados [32]. Como casos aislados se encuentran en este lugar también apologías [33]. Sin que le acompañase oración alguna—circunstancia que revela con mayor claridad su sentido originario de simple saludo—, un ósculo del altar se encuentra aún hoy al principio de otras funciones religiosas, a saber, de la bendición de los cirios en la fiesta de la Candelaria, de las palmas en el domingo de Ramos y al principio de la función religiosa del Viernes Santo. Pero aun en algunas fuentes de la baja Edad Media se da el caso de que el celebrante besa el altar o el libro al principio de la misa sin rezar oración alguna [34].

---

[29] INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 15: PL 217, 807.

[30] EBNER, 297. Cf. MARTENE, 1, 4, V (I, 520 B). En la *Missa Illyrica* (hacia 1030) (l. c., IV [I, 508 B]), al ósculo del altar antes del ofertorio (cf. arriba nota 20): *Oro te, Domine*. A. REIFFENSTUEL (*Ius canonicum*, III, 40, n. 40 [Venecia 1717: III, 589]) conoce misales más antiguos según los que se suprime esta oración cuando no hay reliquias en el altar.

[31] Así en Ratisbona: *Descendat, q. D., Spiritus* (BECK, 264); ya en el sacramentario de Boldau (hacia 1195) (RADÓ, 42). Una fórmula parecida a las de oración, también en Augsburgo (HOEYNCK, 372).

[32] La fórmula *Precibus et meritis* (KÖCK, 107 113) se dice, como en otros documentos más antiguos, al besar el altar hacia el final de la misa. La bendición *A vinculis peccatorum* (al lado de *Oremus*), en el *Ordo* de la capilla papal, hacia 1290 (ed. BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» [1937] 201).

[33] EBNER, 345. L. c., 339, se emplea la fórmula *Omnipotens s. Deus qui me peccatorem* (cf. arriba 362), que acompaña el primer ósculo del altar en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 496 E]); en el cód. Chigi (l. c., XII [I, 570 C]) y en el sacramentario de Boldau (RADÓ, 42), donde se encuentra toda una colección de fórmulas (n. 14-19; 22).

[34] Así en Inglaterra (e. o. MASKELL, 22s), en Suecia (YELVERTON, 12) y en el misal de Vich (1547) (FERRERES, 66). Cf. en Italia (EBNER, 328). El antiguo rito cisterciense conocía este ósculo sin oración ya antes de las oraciones al pie del altar, al llegarse por

AUMENTA SU FRECUENCIA

393. Todavía hacia el año 1200 se besaba en Roma únicamente el altar al principio y final de la misa y en un paso del canon, que no se indica con más precisión en las fuentes [35]. Un siglo más tarde es ya costumbre general besar el altar en todos los momentos de la misa en que se hace hoy día [36], es decir, además de los casos ya mencionados, cada vez que el sacerdote se vuelva al pueblo para saludarlo, al principio del canon y en el *Supplices* [37].

INTERPRETACIONES ALEGÓRICAS Y SENTIDO VERDADERO

394. No puede sorprender el que entre los actuales comentadores de la misa exista cierta perplejidad ante la frecuencia de esta ceremonia, que a algunos parece exagerada [38]. Unas veces se dice que con el ósculo el celebrante saluda a los santos, con el fin de ganarse su intercesión y renovar la comunión con ellos antes de empezar a celebrar el sacrificio y cada vez que saluda a la Iglesia militante [39]; otras piensan que el sacerdote antes de dar el saludo a los asistentes, sobre todo en forma del ósculo de paz, tiene que recibirlo del altar, o sea del mismo Cristo [40], o se interpreta esta ceremonia sencillamente como renovación simbólica de la unión con Cristo [41]. Como intérpretación alegórica es admisible; pero por

---

vez primera al mismo (SCHNEIDER en «Cist.-Chr.» [1926] 253). Cf. el misal de Troyes (MARTENE, 1, 4, VI [I, 530 D]). Cf. l. c., XXVII (I, 640 A).

[35] INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, III, 11: PL 217, 850 C. El *Liber usuum O. Cist.*, c. 59: PL 166, 1434 D, no anota más que tres ósculos del altar.

[36] DURANDO, IV, 39, 5s. Más o menos, lo mismo en un misal franciscano del siglo XIII, donde este ósculo se subraya especialmente, señal de que es nuevo (EBNER, 313ss). Sólo los ósculos antes del *Orate, fratres* y el ósculo de la paz son nuevos en el misal de San Vicente (hacia 1100) (FIALA, 206 213) y en el sacramentario de Módena (antes del 1174) (MURATORI, I, 92s), así como en un sacramentario del siglo XII de Camándula (EBNER, 296s). En cambio, el *Ordo Cluniacensis*, del monje Bernardo (hacia 1068), ya conoce los ósculos antes del *Orate, fratres*, al principio del canon y en el *Supplices te rogamus* (I, 72; HERRGOTT, 264s).

[37] DURANDO (IV, 39, 7) menciona también la costumbre de trazar con tres dedos una cruz sobre el sitio donde se besa el altar. Esta complicación del rito se ha suprimido en el misal de Pío V expresamente: *non producitur signum crucis... super id quod osculandum est (Ritus serv.*, IV, 1).

[38] Así parece a J. B. LÜFT *(Liturgik*, II [Maguncia 1847] 542). En cambio, GIHR (368, nota 1) es de opinión contraria. El rito de los dominicos, hasta la actualidad no conoce más ósculos que al principio y al final *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 17 22).

[39] KÖSSING, *Liturgische Vorlesungen*, 239ss 272. Cf. GIHR 328s 368.

[40] LEBRUN, *Explication*, I, 167.

[41] EISENHOFER, I, 260 262; II, 96.

ello no se debe olvidar que el sentido primitivo del ósculo del altar no es otro que venerar debidamente al altar, por lo menos al principio y final de la misa y probablemente también cuantas veces hay que saludar al pueblo.

7. *La incensación del altar*

395. En la misa solemne, al ósculo del altar sigue la incensación del mismo. Por estar reservado este rito actualmente a las misas solemnes [1], queda patente que se considera ante todo como un medio para dar mayor solemnidad al culto. Lo mismo que el adorno de las flores y el resplandor de las velas, la riqueza de los ornamentos y los acordes del órgano, también las nubes de incienso que suben al cielo perfumando el templo hacen patente aun a los sentidos la grandeza de la solemnidad.

EMPLEO DEL INCIENSO EN LA ANTIGÜEDAD PAGANA

Los antiguos apreciaban mucho los múltiples géneros de incienso que les venían de Oriente. Se gustaba de su perfume en las casas particulares, se usaba profusamente en los entierros. Pero fué sobre todo en el culto pagano donde el incienso desempeñaba un papel importante, y esto, al lado de otros reparos más generales contra toda clase de materialismo del culto divino, fué razón suficiente entre los cristianos para mantenerlo alejado de su culto [2].

PRIMEROS TESTIMONIOS DE SU USO EN EL CULTO CRISTIANO

396. Con todo, a causa de su uso en la vida privada y después de haber desaparecido el culto pagano, el incienso fué

[1] Tal limitación a la misa solemne no fué norma absoluta ni siquiera en la época moderna, conforme lo demuestran algunos decretos de la Sagrada Congregación de Ritos del siglo XVIII, en los que se fija esta norma; cf. el resumen en P. MARTINUCCI, *Manuale decretorum SRC*, p. 130 (nn. 633-637). Véase el *Ordo Rom.* XIV, n. 61: PL 78, 1174s. En la actualidad existen varios indultos que permiten la incensación en determinados días de fiesta en algunas diócesis aun fuera de la misa solemne; cf. PH. HARTMANN-J. KLEY, *Repertorium rituum*, 14 ed. (Paderborn 1940), 459. En los capuchinos, la incensación en su misa conventual no cantada es de tradición antigua, confirmada por la Sagrada Congregación de Ritos el 7 de diciembre de 1888 para las fiestas *(Decreta auth. SRC*, número 3697, 2).

[2] E. G. C. F. ATCHLEY, *A History of the use of Incense*: «Alcuin Club Collections», 13 (Londres 1909) 1-96.

entrando poco a poco también en el culto cristiano. Por el año 390 se quemaba incienso en las funciones religiosas dominicales de Jerusalén, de manera que todo el templo se llenaba de aroma [3]. El baptisterio junto al Letrán poseía un *thymiamaterium* de oro puro, regalo del emperador Constantino [4]. Según el primer *Ordo Romanus*, cuando el papa entraba solemnemente en las basílicas romanas, le precedían siete acólitos con candelabros y un subdiácono con el *thymiamaterium* [5], costumbre en la que sobrevivía el solemne ceremonial de la corte imperial [6].

Su simbolismo

397. Una vez desaparecidos los reparos contra la admisión del incienso en el culto divino, sus características sugerían el uso como determinado símbolo religioso. En la ascensión pausada de las nubes de incienso en los santuarios veía ya el salmista un hermoso símbolo de la oración del justo, que sube al trono de Dios (Sal 140,2); y para el autor del Apocalipsis, el perfume en las copas de oro de los ancianos significa las oraciones de los santos [7]. Así el incienso llegó a expresar la elevación mental de la comunidad en oración, de su vuelo hacia Dios. Pero también se le consideraba como objeto sagrado, portador de las bendiciones divinas, sobre todo después de haber recibido una bendición de la Iglesia. Al contrario del Oriente, donde el uso se había generalizado ya hacía siglos, en la liturgia romana encontramos tal interpretación simbólica y, en consecuencia, una intensificación de su empleo en las funciones religiosas, sólo en territorio franco [8]. Amalario menciona, por ejemplo, entre las diferencias que existían con las costumbres romanas, el que se emplease incienso en el ofertorio [9].

---

[3] AETHERIAE *Peregrinatio*, c. 24, 10: CSEL 39, 73.

[4] DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 174.

[5] *Ordo Rom.* I, n. 8: PL 78, 941. Acerca de la forma de aquellos incensarios, consúltese BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 598-632. Un incensario encontrado junto a Salona en las ruinas de una basílica destruída en 624 (l. c., 608; lám. 127) se sujetaba ya por tres cadenas.

[6] Cf. arriba 85.

[7] Apoc 5,8. Cf. la interpretación de la segunda ofrenda de los Magos (Mt 2,11) dada por los Santos Padres.

[8] Cf. arriba 101.

[9] AMALARIO, *De eccl. off., praef. altera:* PL 105, 992. Por lo que se refiere al principio de la misa, sólo menciona que se llevaba el *thuribulum* (l. c., III, 5: PL 105, 1109s). Lo mismo, más o menos, en la *Expositio* de los años 813-14, del mismo AMALARIO (ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» [1927] 170 173), según la que se pueden emplear también tres incensarios, uno para los altares, otro para los hombres y el tercero para las mujeres.

LA INCENSACIÓN DEL ALTAR

398. El uso del incienso al principio de la misa aparece claramente en el siglo IX. Después de haber saludado el celebrante a los asistentes, tras del *Confiteor* se acercaba en algunas iglesias un clérigo al altar para ofrecer incienso *(incensum ponens)* [10]. El sacramentario de Amiéns contiene ya dos oraciones para la bendición del incienso [11], de las cuales por lo menos la segunda procede de Oriente, delatando así el origen de todo este rito [12]. Una incensación del altar en toda regla se menciona por vez primera en el siglo XI [13].

Esta incensación al principio de la antemisa, prescindiendo de algunas pocas excepciones, no adquirió importancia mayor en toda la Edad Media, y a esto obedece el que aun actualmente se encuentre menos desarrollada que la incensación al principio de la misa sacrifical. Es verdad que se bendice en esta ceremonia el incienso [14], para lo cual existían varias fórmulas [15], y entre ellas la que actualmente usamos [16]. Pero, al igual de hoy, no se dice ninguna oración propia durante la

---

[10] *Ordo Rom.* VI (s. X) n. 3 (PL 78, 990 D). Sin embargo, hay ejemplos de iglesias, aun de tiempos recientes, en que se emplea el incienso exclusivamente para la procesión al altar, pero no para la incensación del mismo. Numerosos ejemplos de ambas costumbres, así como de otras modificaciones, véanse para los siglos IX hasta XIX en ATCHLEY, 214-231.

[11] LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» (1927) 441.

[12] *Domine Deus omnipotens, sicut suscepisti munera Abel...;* confróntese la liturgia griega de Santiago, igualmente al principio de la misa (BRIGHTMAN, 32). Del origen sirio de esta liturgia hay un testimonio de incensación al principio de la misa en PSEUDO-DIONISIO, *De eccl. hierarchia,* III, 2; QUASTEN, *Mon.,* 294; cf. HANSSENS, III, 72 80).

[13] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 28 B. En Italia, el primer testimonio está en aquel pontifical de los siglos XI-XII que conocemos ya (cf. más arriba, 369 [32]) como representando las tradiciones normandas (EBNER, 328). Véase también l. c., 312 313 347. INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio,* II, 14: PL 217, 806s.

[14] El cód. Chigi (MARTENE, 1, 4, XII [I, 570 D]) menciona aún la incensación sin bendición.

[15] Sacramentario de Amiéns (cf. la nota 11). La segunda fórmula manifiesta a continuación claramente la doble interpretación que se dió entonces al incienso: *suscipere digneris incensum istud in odorem suavitatis— in remissionem peccatorum meorum et populi tui.* Esta frase está también en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 494 C]). Otras fórmulas ponen de relieve únicamente su sentido latréutico; así la fórmula *Incensum istud dignetur Dominus benedicere et in odorem suavitatis accipere;* misal de Toul (siglos XIV-XV) (l. c., XXXI [I, 650 D]; cf. l. c., XV [I, 585 A]). Confróntese también las fórmulas en el sacramentario de Boldau (hacia 1195) (RADÓ, 42).

[16] En el área normando-inglesa, desde el siglo XIII: *Ab illo sanctificeris in cuius honore cremaris, in nomine Patris...* (l. c., XXVI; cf. XXXV XXXVII [I, 637 B 665 B 677 D]).

misma incensación [17]. Aun en lo exterior la ceremonia es más sencilla. Fuera de la incensación del altar no se menciona en la baja Edad Media otra que la del celebrante [18]. Sólo el misal postridentino, al reglamentar definitivamente esta ceremonia, ha añadido las incensaciones de la cruz y de las reliquias [19].

Otro aspecto de su simbolismo

399. Más adelante [20] habrá ocasión de explicar cómo se llegó a la costumbre de incensar a personas, lo cual nos dará nueva luz sobre el sentido de la incensación de objetos. En todos estos usos ejercía cierta influencia el sentido del incienso como elemento purificador y conservador [21], que por cierto no falta tampoco entre los motivos por los cuales se incensaba el altar, y que evolucionó luego en el sentido de una distinción honorífica. Como tal pudo aplicarse en general a todos los objetos sagrados, incluso al más santo de todos, el Santísimo Sacramento, que hoy con preferencia es objeto de la incensación.

Rito de comienzo

400. De este modo, la incensación al principio de la misa se nos revela como rito de comienzo, que se repite con mayor solemnidad con ocasión de la segunda apertura, al principio de la misa sacrifical. Su sentido es dar al lugar sagrado el mayor realce envolviendo al altar y al celebrante en una atmósfera sagrada para separarle de este mundo pecaminoso. También cabe pensar en un influjo ejercido por el Antiguo Testamento; pues habiendo sido norma del culto antiguo (Lev 16,12) que el sumo sacerdote no podía empezar el culto sin incensar, dada la propensión del hombre medieval a buscar para todo modelos en el Antiguo Testamento, no nos equi-

---

[17] Así expresamente Durando, IV, 8, 2. Según Juan de Avranches (l. c.: PL 147, 38 C), el celebrante inciensa el altar mientras dice el *Gloria;* es la misma solución que tenemos hoy en las vísperas, donde se inciensa el altar mientras se canta el *Magnificat.* Con todo, se menciona por algunas fuentes el salmo 140,2 *(Dirigatur);* sacramentario de Amiéns (l. c., 441; Sicardo de Cremona, *Mitrale,* III, 2: PL 213, 96 B); *Breviarium* de Ruán (Martene, 1, 4 XXXVII [I 677 D]). El misal de Pío V contenía originariamente también el salmo 140.2-4 en este sitio (J. O'Connel, *A sixteenth century Missal:* «Eph. Liturg.» [1948] 104).

[18] *Missale* de Sarum (Martene, 1, 4, XXXV [I, 665 B]).

[19] *Rit serv.,* IV, 4-7.

[20] Cf. más adelante 575.

[21] Durando, IV, 10, 5. Según la primera oración del sacramentario de Amiéns, mencionado más arriba, 398, el incienso es *munimentum tutelaque defensionis* contra el enemigo.

vocaremos al suponer que tal ejemplo del Antiguo Testamento fué decisivo para la introducción del incienso en la Iglesia del imperio de los francos [22].

8. *El canto del introito*

401. Después de haber besado el altar o, dado el caso, después de su incensación, el sacerdote lee en el misal, según costumbre actual, el introito, o sea el texto del canto que entonaba el coro al principio de la entrada procesional en la iglesia.

Adaptación al lugar

En la actualidad, debido a la construcción de los templos, que ha situado la sacristía muy cerca del presbiterio, tal procesión de entrada no se puede desarrollar sino cuando con el fin de alargar su recorrido se va en procesión por la iglesia. Pero tampoco en las sencillas construcciones de los primeros tiempos e incluso en las basílicas corrientes, que solían tener dimensiones modestas, podía haber una entrada solemne.

En cambio, sabiendo que desde el siglo IV se fueron levantando en los sitios más céntricos de la Ciudad Eterna edificios eclesiásticos verdaderamente colosales, y teniendo en cuenta que el *secretarium*, donde se revestía el clero para la función religiosa, estaba situado generalmente junto a la entrada de la basílica, es decir, en el extremo opuesto al ábside [1], se comprende sin dificultad que la procesión del clero al altar constituyera un acto de importancia, sobre todo dado el gran número de clérigos que, según los *ordines* más antiguos, aparecen en las funciones religiosas papales.

Ambiente emocional

402. Comprendemos también que tal procesión no se iba a hacer en silencio, y como entonces no había órganos y los instrumentos musicales estaban prohibidos en la antigua Iglesia, quedaba para solemnizar este acto solamente el canto. El

---

[22] La influencia del Antiguo Testamento se manifestaba especialmente clara cuando, conforme atestigua DURANDO (IV, 8, 1) recordando las acciones del *sacerdos legalis*, se imponía el incienso y se lo bendecía antes de las palabras *Deus tu conversus*, o sea antes de subir las gradas del altar.

[1] BEISSEL, *Bilder*, 255 302.

ambiente emocional de este canto se nos hace patente cuando pensamos en el único introito verdadero que se usa hoy en la liturgia, el *Ecce, sacerdos magnus*, a cuyos acordes entra el obispo, con ocasión de una gran solemnidad [2], en el templo, ricamente adornado.

El texto, tomado de los salmos

En la liturgia romana encontramos hacia el final de la antigüedad una forma bastante artística de cantar el introito, que más tarde se llamó *officium* [3], es decir, que lo mismo que los cantos de las procesiones de entrega de las ofrendas y de la comunión se cantaba por un coro de cantores bien adiestrado [4], y varía según las fiestas, a tono con las oraciones y lecciones. Era norma en aquel tiempo tomar todos los cantos del salterio, pues la poesía hímnica anterior, de la cual tenemos un ejemplo en el *Gloria in excelsis*, había caído en desuso en la época de que datan los textos de estos cantos procesionales, sobreviviendo tan sólo unos pocos restos de la misma. Por otro lado, el florecimiento más reciente de la poesía religiosa de la época de San Ambrosio, que se sujeta al metro y divide sus producciones en estrofas, se mantuvo alejada de la misa romana durante más de quinientos años. En Roma se sostuvo entonces el principio de no usar más cantos que aquellos que el mismo Espíritu de Dios había dictado. Principio que se impuso como remedio contra la desenfrenada propaganda maniquea, que se servía insidiosamente de cantos [5]

El modo de cantar, antifonal

403. El modo de cantar los salmos era antifonal [6], es decir, se cantaba por dos coros que alternaban los versos. Un elemento siempre imprescindible en este canto alternativo o

[2] *Pontificale Rom.*, p. III, *Ordo ad recipiendum processionaliter praelatum.*

[3] Sölch, *Hugo de St. Cher*, 55s. Este término se encuentra, en el siglo x, en Pseudo-Alcuino *(De div. off.:* PL 101, 1244 C). Se usa generalmente hacia el final de la Edad Media lo mismo en Normandía que en Inglaterra (cf. Maskell, 28s). Para el origen de esta denominación, consúltese H. Leclercq *(Introït:* DACL 7, 1213), quien lo busca en la liturgia mozárabe, en la que los formularios de misa llevan el título *Ad missam officium.*

[4] Cf. arriba 84 y 85.

[5] J. Kroll, *Hymnen*, en E. Hennecke, *Neutestamentl. Apocryphen*, 596s.

[6] ἀντιφωνή = canto alternado. En la música griega significaba el modo de cantar la misma melodía por dos coros de octava diferente (hombres — mujeres o niños), sea alternando, sea cantando ambos coros juntos, de modo que vino a resultar un canto polifónico primitivo. Para la antifonía eclesiástica era esencial únicamente el canto alternado entre dos coros.

antifonal era el hacer preceder al salmo un verso que anunciaba la melodía del nuevo salmo. Este versículo previo, que llamamos hoy la antífona, debe probablemente su origen a razones de técnica musical, o sea que se empleaba para apoyar la entrada segura del coro, puesto que era costumbre en la música antigua insinuar antes la melodía por medio de un instrumento. Ahora bien, como los instrumentos, por ser cosa pagana, estaban prohibidos en el culto cristiano, la voz humana tenía que suplirlos; de donde resultó la actual antífona [7]. Antioquía fué la cuna del canto antifonal, que se introdujo precisamente como movimiento católico contra los arrianos. Cuando los superiores de los monjes católicos, Flaviano y Diodoro, futuros obispos, dieron en unir al pueblo para alzarse contra el influjo casi absoluto del arrianismo, echaron mano de este recurso del canto de los salmos para sus reuniones en los santuarios de mártires. De allí se difundió a todas partes el canto salmodiado, gracias principalmente a los monjes, que, además de poderse dedicar con más espacio al cultivo musical, tenían el suficiente conocimiento de los salmos. Contribuyeron también en gran medida las catedrales de las ciudades donde se habían creado grupos de cantores, *Scholae cantorum*.

La noticia del «Liber pontificalis»

404. Según una relación muy comentada, fué el papa Celestino I (432) quien introdujo el canto antifonado en Roma, sobre todo para el canto de introito; de él dice el *Liber pontificalis: constituit ut psalmi David CL ante sacrificium psalmi antephanatim ex omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum evangelium* [8]. Sin embargo, esta noticia no tiene valor histórico [9]. Con todo, sacamos de ella la conclusión de que, cuando se escribió esta parte del *Liber pontificalis*, en la primera mitad del siglo VI, el canto del introito, compuesto de versículos de salmos [10],

---

[7] H. Leclercq, *Antienne:* DACL 1, 2293s.

[8] Duchesne, *Liber pont.*, I, 230.

[9] Batiffol (*Leçons*, 105, nota 1) llama la atención sobre el hecho de que esta noticia proviene de la carta apócrifa de papa Dámaso y San Jerónimo.

[10] G. Morin (*Les véritables origines du chant grégorien* [Maredsous 1890] 54) propone la hipótesis de que lo mismo que en la *Ingressa* de la liturgia milanesa y en los cantos correspondientes de otras liturgias no se usan salmos, tampoco se usaban en Roma en una época anterior a la en que nacieron los textos actuales del introito. Es posible, pero no se puede probar, que los textos de las antífonas de los introitos de las fiestas más antiguas que no están tomados de los salmos provienen de este orden antiguo. Sin embargo, esto es lo que supone C. Callewaert (*Introitus:* «Eph. Liturg.» [1938] 487) y Righetti (III 165s). Pues siem-

ya estaba en uso desde hacía mucho tiempo [11]. En las primeras descripciones de la misa papal, que datan del siglo VII, encontramos también el introito muy gráficamente explicado como canto de la *Schola*.

El introito en el culto estacional

Cuando el papa estaba preparado en el *secretarium* y a punto de entrar, hacía una señal a un clérigo, el llamado *quartus scholae, ut psallent*. Este daba la orden inmediatamente al prefecto de la *Schola*, que se hallaba en doble fila, a la derecha y la izquierda, al pie del presbiterio. Esta división en dos coros obedecía a las exigencias del canto antifonal. En primera fila estaban los niños y detrás los hombres. El canto empezaba con la antífona, que se entonaba por el director, entrando en seguida toda la *Schola* para proseguir el canto hasta que pasase por delante de ella la procesión del clero y el papa saludase con el ósculo de paz a los asistentes. A continuación daba el papa la señal para entonar el *Gloria Patri*. Al cantar el *Sicut erat*, se levantaban de dos en dos los diáconos para besar el altar. El papa seguía orando de rodillas *usque ad repetitionem versus*. Esta última frase se refiere, sin duda, a la antífona [12], por lo cual vemos que se repetía al final del salmo. No se puede probar que en Roma se repitiera después de cada verso [13]. Más bien parece oponerse a tal su-

---

pre hay que tener en cuenta la dificultad que existía, aun en tiempos posteriores, de expresar bien el tema de una fiesta con palabras sacadas de los salmos.

[11] Las palabras *antephanatim ex omnibus* faltan en la redacción antigua del texto (DUCHESNE, I, 89); es decir, que tal intervención del pueblo en tiempos anteriores no se atrevía a afirmarla ni siquiera un documento tan despreocupado en cuestión de fidelidad histórica como el *Liber pontificalis*. Se trata, por lo tanto, de una intromisión tardía.

[12] *Ordo Rom.* I, n. 8: PL 941s. Con las mismas ceremonias nos encontramos también en el *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 196): el papa espera rezando *usque dum clerici antiphonam ad introitum cum psalmo et Gloria et repetito verso dixerint*.

[13] Con todo, WAGNER (*Einführung*, I, 66) se inclina a suponerlo; cf. 26s 144-147; ID., *Antiphon*: LThK 1 (1930) 503. Wagner considera la repetición de la antífona después de cada versículo como norma general para el canto antifonal antiguo. Apoya esta opinión sobre todo en las fuentes carolingias a partir del siglo IX, así como en los documentos posteriores, que contienen ya las melodías. No se puede negar que en el canto del oficio se usaba a veces tal repetición de la antífona después de cada versículo, y además es cierto que existen testimonios del siglo VIII de que la antífona se usaba como estribillo aun en los cantos de la misa, pues en el mencionado *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 205, lín. 4-9) se ordena que en los casos en que la antífona está tomada del mismo salmo, se cante después de ella el primer verso, luego se repita y después se cante el *Gloria Patri* con otra repetición de la antífona y el *Sicut erat* con una tercera repetición. A continuación debía can-

posición el texto mencionado, porque no dice: *usque ad ultimum repetitionem versus.* Tal repetición después de cada verso es una de las modificaciones del modelo romano, introducida en territorio franco, que probablemente se debía a tradiciones galicanas.

EL SALMO SE REDUCE A UN VERSÍCULO, CONVIRTIÉNDOSE EN CANTO INICIAL

405. Los manuscritos más antiguos del antifonario romano del siglo IX, que contienen únicamente los textos sin los neumas, dan en los introitos todavía los salmos enteros [14]. La reducción del salmo a pocos versículos que observamos en los introitos algo más tarde, debida a las condiciones diferentes de cada iglesia, se propagó muy irregularmente. En algunos sitios se hablaba aún en el siglo X de la señal que daba el obispo para terminar el salmo (incompleto) con el *Gloria Patri* [15], o se anotaba en los misales expresamente el segundo o tercer versículo del salmo [16]. En otros sitios parece que la reducción a un solo versículo se hizo ya en el siglo VIII [17]. Tal abreviación del texto es indudablemente, en parte, consecuencia de la mayor riqueza de las melodías que registran hacia el siglo X los manuscritos. Son ellas las que se encuentran en la actualidad puestas otra vez en uso por la edición vaticana del

---

tarse otro versículo *(alio verso de ipso psalmo)* y la antífona por quinta vez. Vemos evidentemente en esta disposición otra fuente en el mismo *Capitulare* distinta de la que antes representaba expresamente el orden romano de la misa papal. Debió de intercalarse aquí una costumbre particular de un convento (204, lín. 41; 205, lín. 41) que no era de origen romano; por cierto es evidente que el texto del *Capitulare* contiene también ritos de origen galicano; p. ej., la intercalación en la p. 206, lín. 21, y la nota en la página 219; cf. BAUMSTARK, JL 5 (1925) 158. Por lo demás, el texto citado, después de mencionar el *Gloria in excelsis Deo* para los domingos y días de fiesta, sigue diciendo que en los demás días *antephona tantum ad introitum psalmo et «Gloria», subsequente «Kyrie eleison»* (205, lin. 14s). En esta línea aparece otra vez la fuente romana, que supone, como cosa general, el canto de un salmo y no sólo de un verso de salmo.

[14] La edición de HESBERT demuestra que se apuntaba únicamente el principio del salmo. Falta la limitación a determinados versículos, como aparece en el ofertorio; p. ej., el domingo de Resurrección (HESBERT, n. 80).

[15] *Ordo Rom.* VI, n. 4 (PL 78, 990): *cum Gloria innuente episcopo cantabitur.* Cf. REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio* (PL 101, 1247 D): *ad nutum diaconi.*

[16] Así en un misal del sur de Italia del siglo X; cf. DOLD, *Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende* (Beuron 1934), p. LXIII.

[17] Cf. arriba en la nota 13 la disposición intercalada en el *Capitulare eccl. ord.;* sin embargo, el introito de la misa mucho más reciente de San Francisco Javier (3 de diciembre) tiene el salmo entero. Se trata del salmo 116, que consta de dos versículos.—*(N. del T.).*

Graduale romanum. Cantada con esta variedad de melodía, la antífona, sobre todo si se repite al final, ocupa por sí sola un espacio de tiempo considerable. Hay, con todo, otro hecho, y es que en las catedrales y colegiatas fuera de Roma no había espacio ni personal para una entrada solemne al estilo de la liturgia papal. Por esto se prescindió de los salmos enteros en los nuevos ordinarios de la misa [18]. Por otra parte, el tiempo que antes se empleaba en esta procesión de entrada, ahora se invirtió en las oraciones y ceremonias nuevas al pie del altar y en la incensación del mismo. Natural era que con esto el canto del introito dejara de utilizarse como acompañamiento para la entrada solemne. Reducido a sus elementos más indispensables, se convirtió en un canto inicial, del que no se sabía, ni siquiera en la misa solemne, si se debía cantar antes de salir de la sacristía [19] o cuando el celebrante ya hubiera llegado al altar, como más tarde fué la costumbre predominante [20]. Si la edición vaticana del año 1907 ha vuelto a poner entre las rúbricas la de empezar el canto del introito *accedente sacerdote ad altare*, es un homenaje de respeto al sentido primitivo del canto, recién descubierto entonces.

LO QUE HOY QUEDA DEL CANTO ANTIFONAL

406. De su carácter primitivo de canto antifonal, que en la salmodia del oficio divino, cantado alternadamente por dos coros, había encontrado una expresión tan clara, no han quedado otros vestigios más que la antífona y el modo de cantarlo [21]. Solistas y coro alternan las dos partes del único versícu-

---

[18] Cf. arriba 331.

[19] A partir del siglo XI se encuentra a menudo la rúbrica que manda al sacerdote ir al altar cuando el coro empieza el *Gloria Patri* (JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 32 BC; ordinario de la misa del cód. Chigi (MARTENE, 1, 4, XII [I, 569 B]). De los siglos XIII-XIV véase l. c., XIX XXIII 605 A 615 B). También en el *Ordinarium O. P.* del 1256 (GUERRINI, 235). El *Liber ordinarius* de Lieja limita la misma prescripción a las *missae maiores* (VOLK, 89, línea 9). La costumbre pertenece también al rito cisterciense; confróntese más arriba 332 [37]. En Lyón y Viena se cantaba este *Gloria Patri* primeramente con un tono más alto (DE MOLÉON, 29 52). Algunos ordinarios mandan al sacerdote salir de la sacristía cuando se empieza a cantar el verso del introito; así un sacramentario camaldulense del siglo XIII (EBNER, 354); cf. el ritual de Soissons (MARTENE, 1, 4 XXII XII [I, 610]). Semejante prescripción contiene ya en el siglo VIII el *Breviarium eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 196, lin. 9), pero se trata del primero entre varios versos.

[20] Así en parte ya en el siglo XI. En la *Missa Illyrica* (MARTENE 1, 4, IV [I, 496-499]) hay una serie de apologías que el celebrante tiene que rezar mientras el coro canta los *versus ad Introitum*, así como el *Kyrie* y *Gloria*, y esto después de haber besado el altar (496 B).

[21] El que el introito se cante por dos coros, lo mencionan e. o. HONORIO AUGUSTOD. (*Gemma an.*, I, 6: PL 172, 545 C) y SICARDO DE CREMONA (*Mitrale*, III, 2: PL 213, 94 A).

lo que se ha conservado, así como también las de la doxología [22]. Además, los libros litúrgicos siguen poniendo la sigla *Ps.* delante del versículo de salmo en lugar de la *V* que señala la parte que de la salmodia responsorial corresponde al cantor.

AMPLIACIONES POSTERIORES

407. Al lado de esta reducción se ven al mismo tiempo algunas ampliaciones sorprendentes del introito, que contribuyen a darle a veces nueva vida. Así, por ejemplo, se intentó en la reforma carolingia que todo el pueblo cantase el *Gloria Patri* [23] acomodándose al sentido originario de esta doxología [24]. Todavía un siglo más tarde se seguía inculcando esta prescripción [25]. Hubo en territorio franco otra ampliación del introito poco después de adoptar los francos la liturgia romana, a saber: la introducción de la costumbre de repetir la antífona después de cada versículo [26], siguiendo en este punto el modo que en ciertas circunstancias se usaba en Oriente [27]. Entre estas modificaciones nos encontramos con el enigmático *versus ad repetendum,* que se registra ya en los antifonarios manuscritos más antiguos, en los que, lo mismo en el introito que en la comunión, junto al salmo y su antífona se encuentra además otro versículo del mismo salmo con la rúbrica: *Ad repet.* [28] Ambos fenómenos obedecen sin duda a un

---

[22] *Graduale Vaticanum* (1908), *Ritus serv. in cantu missae.* La prescripción de que la antífona se ha de entonar por uno o varios solistas para continuarla hasta el fin el coro, recuerda a la antigua entonación de la antífona por el *prior Scholae;* cf. 84 y 85.

[23] *Admonitio generalis,* de Carlomagno (789), n. 70 (MGH Cap., I, 59).

[24] Cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* 173. Esta tradición se ha mantenido viva también en la liturgia copta (BRIGHTMAN, 146, lín. 21-26; J. M. OF BUTE, *The Coptic Morning Service* [Londres 1908], 52).

[25] HERARD DE TOURS, *Capitula* (858), c. 16: HARDOUIN, V, 451. Cf. NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie,* 15s. Un éxito, aunque modesto, de esta prescripción se refleja en las palabras de la *Expositio «Missa pro multis»: innuente episcopo sive diacono Gloria a cuncto clero decantatur* (HANSSENS en «Eph. Liturg.» [1930] 32, lín. 4).

[26] Cf. arriba la nota 13. Sacramentario de Ratoldo (s. x) (PL 78, 242 A): hay que entonar el salmo *cum Introitu reciprocante.* Wagner entiende estas palabras en el sentido indicado (WAGNER, I, 66).

[27] BAUMSTARK, *Liturgie comparée,* 116s.

[28] En la misa del miércoles de témporas de adviento, el antifonario de Compiègne (HESBERT, n. 5) dice después de la antífona: *Psalm. Caeli enarrant. Ad repet. In sole posuit.* De los cinco manuscritos más antiguos reproducidos en Hesbert, el de Rheinau y el de Corbie no conocen el versículo *ad repetendum;* el de Mont Blandin, únicamente en las grandes solemnidades (n. 73 80 87, etc.) Los dos restantes no coinciden sino raras veces en la elección del versículo. No se puede tratar, pues, de elementos de tradición romana.

mismo plan, conforme veremos más detenidamente en otro sitio [29].

Los «TROPOS»

408. En plena Edad Media llegan a tener cierta importancia otros dos modos de ampliar el introito, que menciona Juan Beleth († 1165) [30]. El primero consiste en que en días festivos se repetía total o parcialmente la antífona no sólo después, sino también antes del *Gloria Patri,* de modo que se cantaba tres veces. Costumbre frecuente, aunque no general, en los países de allende los Alpes [31]. La encontramos desde el siglo XI en adelante [32]; los premonstratenses [33] y los carmelitas [34] han conservado este modo de cantar el introito hasta

WAGNER (I, 66, nota 4) enumera algunos manuscritos más. Hasta la fecha no se ve claro en lo de la naturaleza de los versos *ad repetendum.* A. DOHMES (*Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit:* «Liturg. Leben» [1938] 149-151) siguiendo a E. T. MONETA CAGLIO (*«Capitulum» e «Completorium»:* «Ambrosius» 9 [1933] 191-209), que se refiere en primer lugar a Milano, sospecha que después de haber pasado a las atribuciones de la *Schola* el repetir la antífona detrás de cada versículo de salmo, en este verso *Ad rep.* se ofrecía al pueblo un equivalente; cada vez que la *Schola* terminaba de repetir su antífona artística, el pueblo añadía su verso sencillo en forma de estribillo. En esta explicación no se tiene en cuenta la circunstancia de que el versículo aparece muy pronto (ss. VIII o IX) ni la probabilidad de que el *Capitulare eccl. ord.* (cf. arriba nota 13) ya se refiera a él con las palabras *alio verso de ipso psalmo.* Efectivamente, el *Capitulare,* con sus prescripciones acerca del versículo de la comunión, que corresponde perfectamente al del introito, nos abrirá el camino hacia otra solución. Cf. el *Breviarium eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 196), que en el introito en último lugar habla expresamente de un *versus ad repetendum,* que difícilmente se puede identificar con la otra expresión, paralela del mismo *Capitulare, repetito verso.* Explicación diferente tendría la misma expresión en el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines,* 477).

[29] Cf. más adelante II, 575.

[30] JUAN BELETH, *Explicatio,* c. 35: PL 202, 44: *(Introitus) diebus profestis bis cani solet, in sollemnitatibus vero ter. Quandoque intermiscentur tropi.* Cf. SICARDO DE CREMONA, *Mitrale,* III, 2: PL 213, 94; DURANDO, IV, 5 3 6.

[31] SÖLCH, *Hugo von St. Cher,* 56-60; MARTENE, 1, 4, XX XXIV XXIX XXXV (I, 607 C 626 C 646 B 665 C); DE MOLÉON, 165 394 428. Parece que esta costumbre era general en Inglaterra (MASKELL, 28s). Dos ejemplos de misales españoles del siglo XVI, en FERRERES, XXVI CVII. Para Alemania se puede probar esta costumbre en las catedrales hasta el siglo XIX; cf. R. STAPPER, *Katholische Liturgik,* 5.ª edición (Münster 1931) 124.

[32] UDALRICI *Consuet. Clun.,* I, 8: PL 149, 653: *In domincis diebus ad maiorem missam Introitus post versum dimidi solet recitari, post Gloria Patri totus.* Esta repetición de la mitad se encuentra también en los premonstratenses y en Hugo de S. Cher († 1263), que lo califica de cantar *imperfecte* (SÖLCH, *Hugo,* 57 9).

[33] WAEFELGHEM, 361.

[34] SÖLCH, 58.

la actualidad. Se llama *triumphare psalmis o triplicare*. El otro modo consistía en ampliar el texto por medio de *tropos*[35]. En el introito gustaba mucho el anteponer una frase introductoria[36].

409. El misal de Pío V ha quitado todos los *tropos*. Nuestro tiempo, que quisiera devolver su sentido pleno al introito, se muestra inclinado a hacer revivir el salmo entero con ocasión de algunas solemnidades extraordinarias. Así, por ejemplo, el año 1922 se cantó el salmo entero en la misa de coronación de Pío XI[37].

Interpretación de algunos introitos

410. En las primeras épocas debieron dar más importancia al salmo, a juzgar por lo que consta en el formulario de algunas de las fiestas más antiguas. Se escogía aquel salmo que, según la interpretación alegórica de entonces, cuadraba mejor con el misterio del día. Así se explica que hoy, cuando por lo general conservamos de aquel salmo nada más que un versículo—el primero, o el segundo si el primero sirve de antífona—, éste a veces no parezca guardar ninguna relación clara con la fiesta; en cambio, si seguimos un poco adelante en el salmo, pronto veremos por qué se le ha escogido. Por ejemplo, el miércoles de témporas y el domingo cuarto de adviento aparece el primer verso del salmo: *Caeli enarrant gloriam Dei*. Difícilmente adivinaríamos en él relación alguna con el adviento. Sin embargo, la descubrimos en el salmo al que pertenece el versículo: *Ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo* (Sal 18,6), que en aquel tiempo se interpretaba del sol que es Cristo. En la tercera misa de Navidad hallamos, como versículo de salmo, una exhortación general a la alabanza de Dios: *Cantate Domino canticum novum;* es el principio del salmo 97, que se aplica al misterio de Navidad por sus versículos 2 y 3: *Notum fecit Dominus*

---

[35] BLUME, *Tropen des Missale*, II («Analecta Hymnica», 49) 17-164. Cf. arriba 166.

[36] Por ejemplo, en Navidad: *Laudemus omnes Dominum, Qui virginis per uterum Parvus in mundum venerat, Mundum regens quem fecerat: Puer natus...* (BLUME, 26). El *tropo* correspondiente a Pascua de Resurrección: *Quem quaeritis in sepulcro* (BLUME, 9), fué, como se sabe, el punto de partida para los misterios medievales del domingo de Resurrección.

[37] JL 5 (1925) p. 366. Cf. A. WINNINGHOFF, O. S. B., *Choralmessbuch für die Sonn- und Feiertage* (Düsseldorf 1938), que regularmente indica en el introito algunos versículos más. Así en las misas dialogadas se hace recitar el salmo entero (cf. P. PARSCH, *Volksliturgie* [Klosterneuburg 1940] 35s 352). Meditaciones sobre estos salmos nos las ofrece J. KRAMP, *Introitus. Die Eingangspsalmen zu den Messen der Sonntage und Herrenfeste neu übersetzt und erklärt* (Münster 1937).

salutare suum y *Viderunt omnes fines terrae salutare Dei nostri.* En el introito de Epifanía está el versículo: *Deus, iudicium tuum regi da,* del salmo 71, palabras cuyo sentido pleno se comprende solamente si se tiene en cuenta que más tarde sigue el versículo de los *reges Tharsis et insulae.* En el primer formulario de misa de un confesor pontífice leemos como verso del introito las palabras: *Memento Domine David...*, del salmo 130; solamente los versículos que siguen a continuación: *sacerdotes tui induantur iustitiam* (v. 9; cf. v. 16), revelan la relación de este salmo con el tema de la fiesta. En otros casos, el verso característico se encuentra destacado como antífona. Ya tendremos ocasión de ocuparnos de ellos.

Origen del «Gloria Patri»

411. Junto con el primer versículo del salmo se ha conservado el último, o sea el *Gloria Patri.* Este versículo, llamado doxología menor, acompañaba al canto antifonal de los salmos en Antioquía, y de allí pasó a todo el orbe, aunque no fué recibido siempre en seguida en todas partes. En su divulgación influyó mucho la lucha contra el arrianismo antioqueno. Los arrianos usaban como consigna la fórmula en sí ortodoxa, pero que se prestaba a interpretaciones torcidas: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto,* porque creían expresada en ella la subordinación del Hijo respecto al Padre, doctrina propugnada por ellos. A esta fórmula oponían los prohombres del campo católico, quienes al mismo tiempo solían propagar el canto antifonal de los salmos, la otra de antigua tradición entre los sirios: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* [38], la cual, siguiendo la fórmula del bautismo (Mt 28,19), inequívocamente expresa la consubstancialidad del Padre y del Hijo. Con esta fórmula, pues, debían terminar todos los salmos, como homenaje del pueblo de Dios a la Santísima Trinidad. La segunda parte, *Sicut erat,* por lo menos en esta redacción, es propia del Occidente, aunque tiene en épocas muy antiguas su equivalencia en Oriente, sobre todo Egipto [39]. En el sínodo de Vaison (529), que lo menciona por vez primera, aparece dirigido contra los herejes que negaban la eternidad del Hijo [40], es decir, una vez más contra los arrianos. De manera que se acentuaba sobre todo el *erat in principium,* y esto en relación con el Hijo y el Espíritu Santo, aunque con esta afirmación no hacemos otra

---

[38] JUNGMANN, *Die Stellung Christi,* 151-177, especialmente 160s 172ss.
[39] L. c., 161, nota 41.
[40] Can. 5 (MANSI, VIII, 727).

cosa que atribuir al Dios trino y uno la glorificación que le corresponde desde el principio y le corresponderá siempre [41].

LA OMISIÓN DEL «GLORIA PATRI», RESTO DEL CEREMONIAL ANTIGUO

412. ¿Por qué se omite el *Gloria Patri* durante el tiempo de la Pasión? Durando ve en esto la expresión de la tristeza por la pasión del Señor [42], y tal interpretación seguramente dió lugar a que se suprimiera también en las misas de *Requiem*. La realidad, no obstante, es que esta costumbre es una supervivencia manifiesta de los ritos antiguos que se usaban en Roma por aquella época, en la que el canto antifonal aun no comprendía el *Gloria Patri* [43]. Es lo mismo que observamos en tantas otras ceremonias de Semana Santa, y que obedece al sentido tradicional, tan característico en la liturgia. En la misa del Sábado Santo, en la que falta el introito y los otros cantos antifonales del ofertorio y de la comunión, y en el Viernes Santo, que carece del rito de entrada, tenemos los ejemplos más característicos de este espíritu. Si no se podían conservar los ritos antiguos en todas las fiestas, por lo menos que sobrevivieran en las grandes solemnidades como nota distintiva de las mismas.

INTROITOS «REGULARES» E «IRREGULARES»

413. Desde el punto de vista musical, la antífona es la parte principal del introito. Ella es también la que mejor expresa el ambiente de la fiesta. Así cantamos, por ejemplo, en la misa del gallo el salmo 2 con su verso 7 como antífona: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu.* Es el que mejor ambienta la fiesta; por esto se le ha elegido como antífona. En la solemnidad de un confesor no pontífice es el salmo 91, con su versículo 13 como antífona: *Iustus ut palma florebit.* Estos introitos se llamaban en la Edad Media *regulares,* mientras los otros, cuya antífona no era versículo del mismo salmo, se calificaban de *irregulares* [44]. Es fácil ver que precisamente en días y tiempos festivos se notaba la tendencia a romper con el esquema del introito *regularis* para anunciar con palabras claras el misterio de la fiesta. Pero también en estos casos se usaba en la mayor parte de las veces palabras

---

[41] *Sicut erat sc. gloria.* Así ante todo en la suposición, enteramente posible, de considerar el *Gloria Patri* como afirmación de un hecho y no como expresión de un deseo (cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi,* 165s).

[42] DURANDO, VI, 60, 4.

[43] A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée,* 32; ID., *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit:* JL 7 (1927) 1-23.

[44] DURANDO, IV, 5 5. Sube el grado de «irregularidad» si ni siquiera el versículo está tomado de los salmos, como, por ejemplo, en la fiesta de los Siete Dolores.

de la Sagrada Escritura. Así pregona la antífona de la tercera misa de Navidad la Buena Nueva con una palabra del profeta Isaías: *Puer natus est nobis et Filius datus est nobis...*; y la de Pentecostés con el versículo del libro de la Sabiduría: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum...* Llama la atención el que el verso de la Sagrada Escritura se tome preferentemente de la Epístola: *Gaudete in Domino; Cum sanctificatus fuero; Viri Galilaei; De ventre matris meae; Nunc scio vere* [45]. A veces, no obstante, se prescinde incluso del texto bíblico. En algunas fiestas de santos se exhorta simplemente al gozo: *Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes...*, texto que probablemente es de San Gregorio Magno, que parece haberlo compuesto para la dedicación de la iglesia de Santa Agueda, el año 592 [46]. La misa en honor de la Santísima Virgen empieza con el alegre saludo del poeta Sedulio: *Salva, Sancta parens...*

Algunos ejemplos de introitos bien logrados

414. Con sencillez, pues, pero con maestría se indica en la antífona del introito el motivo de la fiesta inspiradora de santa alegría en la asamblea litúrgica. Hay ejemplos de una doble alusión al sentido de la fiesta y, a la vez, la procesión de entrada, interpretando esta última como figura de una realidad más elevada y hermosa, encarnada en la solemnidad del día [47]. Así, por ejemplo, cuando se canta en Epifanía: *Ecce advenit Dominator Dominus*, o el miércoles de la semana de Pentecostés: *Deus cum egredereris*. En la semana de gloria, al saludar a los neófitos que habían entrado en el templo con sus vestiduras blancas, se canta el sábado: *Eduxit populum suum in exultatione, alleluia, et electos suos in laetitia;* el lunes: *Introduxit vos Dominus in terram fluentem lac et mel;* y el miércoles: *Venite, benedicti Patris mei.*

Los introitos de los domingos después de Pentecostés

415. Puede darse el caso—y se da en los domingos después de Pentecostés—de que falte un motivo concreto y determinado. Entonces se toma de los salmos cualquier tema más general en que encuentren expresión los diversos esta-

[45] En algunos casos, la epístola se ha substituído posteriormente por otra (cf. las referencias en C. Callewaert, *Introitus*: «Eph. Liturg.» [1938] 487).

[46] G. Verbecke, *S. Grégoire et la messe de s. Agathe*: «Eph. Liturg.», 52 (1938) 67-76. Cf. Wagner, *Einführung*, I, 68, nota 2; P. Pietschmann, JL 12 (1934) 108.

[47] E. Flicoteaux, *L'introit de la messe*, II: «Cours et conférences», VI (Lovaina 1928), 38ss.

dos espirituales del hombre ante Dios: confianza, fe, alabanza, petición. Y como no existe plan alguno, se sigue el orden numérico del salterio, pero sin sujetarse a regla fija, sino escogiendo al azar los versículos. Se conoce que quien escogió por vez primera estos versículos empezó con el salmo 12, y cada domingo iba tomando antes de la misa el libro de los Salmos, para abrirlo en el sitio donde lo había dejado el domingo anterior, siguiendo la serie de los salmos hasta encontrar un versículo que le gustaba. Eso no lo hizo solamente para el introito, sino también para el verso aleluyático, ofertorio y comunión; pero no solía escoger a la vez para todos estos cantos sus versículos tomándolos del mismo o siguiente salmo, sino que seguía para cada uno de los cantos una serie completamente independiente de los demás [48]. Así hasta el domingo 17: después se nota la influencia del antiguo adviento [49].

He aquí un cuadro sinóptico:

	INTROITO DE SAL.	VERSO ALELUYÁTICO DE SAL.	OFERTORIO DE SAL.	COMUNIÓN DE SAL.
1	12	5	5	9
2	17	7	6	12
3	24	7	9	(Lc)
4	26	9	12	17
5	26	20	15	26
6	27	30	16	26
7	46	46	(Dan)	30
8	47	47	17	33
9	53	58	18	(Jn)
10	54	64	24	50
11	67	80	29	(Prov)
12	69	87	(Ex)	103
13	73	89	30	(Sab)
14	83	94	33	(Mt)
15	85	94	39	(Jn)
16	85	97	39	70
17	118	101	(Dan)	75
18	(Ecli)	101	(Ex)	95
19	(Salus)	104	137	118
20	(Dan)	107	136	118
21	(Est)	113	(Job)	118
22	129	113	(Est)	(16)
23	(Jer)	129	129	(Mc)

Este orden de los salmos es hoy el mismo que hace diez siglos [50].

[48] Solamente los domingos 1, 7, 8 y 23 están tomados los versículos de dos distintos cantos del mismo salmo 5, resp. 46, 47 y 129.

[49] Cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 281; HESBERT, *Antiphonale*, p. LXXV.

[50] Cf. el cuadro sinóptico de los manuscritos de los siglos VIII y IX en HESBERT, l. c. Con todo, esta vez la comunión del tercer domingo después de Pentecostés está tomada de los salmos (salmo 16).

Empieza el celebrante a leer el introito

416. A pesar de que el introito por su naturaleza era un elemento propio de la misa solemne, pronto se extendió a otras misas, incluso a la misa privada. Podemos observar este proceso en un documento del siglo VII-VIII, el ya mencionado *Capitulare ecclesiastici ordinis*. Este documento franco-anglosajón del siglo VIII, compuesto a base del escrito del archicantor Juan, no parece conocer otro fin que el de imponer el uso del introito en todas las misas; pues el autor trata este punto dos veces con gran insistencia, afirmando que cada sacerdote tiene la obligación de decir el introtito con salmo (verso de salmo) y *Gloria Patri* en todas las misas, aun cuando las diga en conventos o en el campo o celebre él solo y en los días laborables, alegando que así es la ordenación de la *sedes sancti Petri*. Termina afirmando que quien, a pesar de saberlo, no cumple con ello, *non recto ordine offert, sed barbarico* [51]. Esta norma que pide al sacerdote que lea él mismo el introito en cada misa, se extendió en la baja Edad Media también a la misa solemne, a pesar de que el introito se cantaba por el coro [52].

¿Por qué no hay introito en la misa del Sábado Santo?

417. La única misa que actualmente carece de introito es la del Sábado Santo. Algunos de los más antiguos manuscritos del antifonario tienen en este día, lo mismo que en la vigilia de Pentecostés, la rúbrica *Ad introitum letania* [53]. La razón de la omisión del introito está, por tanto, en que a la entrada del clero desde el baptisterio se la acompaña con una letanía. En la antigua liturgia estacional encontramos también otro caso, aunque fuera de la misa, en que la letanía substituye al canto del salmo. Cuando en las letanías mayores una procesión de rogativas visitaba en su recorrido una iglesia, entraba en ella, según el *Ordo* de Saint Amand, cantando una letanía que se entonaba un poco antes de llegar a la iglesia. Al final el papa rezaba una oración [54].

---

[51] Silva Tarouca, 204s 206s. Con menos insistencia defiende la misma causa en la comunión (l. c., 207).

[52] Esta norma (para el sacerdote y los ministros) se encuentra ya en el ordinario de los dominicos compuesto hacia 1256 (Guerrini, 235); asimismo, en un misal franciscano del siglo XIII (Ebner, 312). Los *Statuta antiqua*, de los cartujos, que son de la misma época, dicen: *dicit vel auscultat introitum* (Martene, 1, 4, XXV [I, 631 D]).

[53] Hesbert, n. 79 105.

[54] Duchesne, *Origines*, 494. En cambio, en la iglesia estacional se canta después de la letanía también el introito *(antiphona)* (l. c., 495).

LA PRIMERA PALABRA, NOMBRE DEL FORMULARIO

418. El introito es el texto inicial de las partes variables de la misa. Sus primeras palabras son, por lo tanto, las primeras en los formularios, y por esto sirven de nombre para el formulario, y muchas veces también el día. Así se habla de la misa de *Requiem* y del domingo *Laetare*.

LA SEÑAL DE LA CRUZ

419. El carácter del introito como rito de comienzo se expresa también por la señal de la cruz que se hace al empezar a leer el texto [55]. Difiere esta señal de la cruz de la otra que se hace al principio de las oraciones ante las gradas, por no ir acompañada actualmente de ninguna fórmula. En cambio, misales de la baja Edad Media registran con frecuencia tales fórmulas; por ejemplo, la corriente *In nomine Patris* [56] o los dos versículos *Adiutorium nostrum* y *Sit nomen Domini* [57], o ambos juntos [58]. También se encuentran a veces otras fórmulas de bendición [59]. El carácter privado y preparatorio de todo lo que precede al introito se manifiesta además por la rúbrica de algunos ordinarios de misas medievales, que prescriben que se prepare el cáliz inmediatamente antes de empezar el introito [60].

EL SITIO

420. El sacerdote lee el introito en el lado de la Epístola. Así como el obispo ocupa durante la antemisa su sitio en la cátedra, así todos los clérigos de rango inferior tienen su puesto al lado derecho del altar, según norma antigua que

---

[55] Entre los primeros testimonios se cuentan los *Statuta antiqua*, de los cartujos (s. XIII) (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 631 D]): *signat se*.

[56] Así en Sarum (s. XIV) (FRERE, *The use of Sarum*, I, 65s); *Missale iuxta ritum O. P.* (1889) 17.

[57] Ejemplos arriba 384 [74] hacia el final.

[58] Misal de Evreux-Jumièges (MARTENE, XXVIII [I, 643 E]); *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 37).

[59] Según BERNARDO DE WAGING (1462), en Alemania era costumbre decir antes del introito *Domine labia mea* o *Deus in adiutorium* (FRANZ, 574s). El misal de Augsburgo, de 1555, contiene *Adiutorium nostrum* y *Domine labia mea* (HOEYNCK, 372). En el ordinario de Augsburgo, del siglo XV, se encuentra sólo el segundo versículo (FRANZ, 752). A veces se decía también, además de estas fórmulas, el *Spiritus Sancti nobis assit gratia* (BECK, 265; KÖCK, 113). Sólo el *Deus in adiutorium* inicia el introito en el misal de los ermitaños paulinos, de Hungría (SAWICKI, 148).

[60] Rito cisterciense más antiguo (SCHNEIDER en «Cist.-Chr.» [1926] 282ss). Misales húngaros (JÁVOR, 114; SAWICKI, 174s).

se remonta hasta los *Ordines Romani* del culto estacional [61]. Allí debe el sacerdote no solamente esperar a que el coro termine el canto del introito, sino quedarse hasta después de la epístola rezando las oraciones que le corresponden [62]. El que se dijeran más tarde el *Kyrie eleison*, el *Gloria* y *Dominus vobiscum* en el centro del altar, se ha de considerar como excepciones que poco a poco se fueron imponiendo [63].

9. «*Kyrie eleison*»

421. Más arriba ya hemos visto que los kiries son plegarias populares que precedían a la oración sacerdotal disponiendo a los fieles para oírla con la debida preparación y fruto.

Los problemas del «Kyrie eleison»

Podríamos contentarnos con esta explicación, que en el fondo contiene lo más esencial. Con todo, es natural que, dada su forma griega y el papel notable que desempeña en toda la liturgia, ahondemos más en su origen. Particularmente interesa saber por qué se dicen en griego, por qué se repiten varias veces, precisamente nueve; por qué no piden nada en concreto y cómo se introdujeron en el culto.

---

[61] *Ordo Rom.* I, n. 22 (PL 78, 948 B), dice del obispo que substituye al papa en el culto estacional: *Secundum namque, quod non sedet in sede post altare, tertio non dicit orationem post altare, sed in dextro latere altaris.*

[62] El uso de trasladarse el celebrante después del ósculo del altar *ad dexteram altaris* se encuentra en Amalario *(De eccl. off.*, III, 5: PL 105, 1113). Cf. Pseudo-Alcuino, *De div. off.*: PL 101, 1245 B; Juan de Avranches, *De off. eccl.*: PL 147, 33 A. Según Ivón de Chartres *(De conven. vet. et novi sacrif.*: PL 162, 549s), el sacerdote está en el lado derecho durante el canto del introito, *Gloria* y la oración porque representa a Cristo, que, según Mt 15,24, no debía buscar más que al pueblo de Israel, simbolizado por el lado derecho. *Statuta antiqua* de los cartujos (Martene, 1, 4, XXV [I, 631 D]): introito, *Gloria*, *Dominus vobiscum*, en el lado derecho (el *Kyrie* no lo dice aún el mismo sacerdote); *Ordinarium Cart.* (1932), c. 26, 1. En la baja Edad Media era norma que el sacerdote tuviera que hacer todo hasta la epístola y todo después de la comunión en el lado derecho del altar. Misal de Sarum (Martene, 1, 4, XXXV [I, 666 E]); *Costumarium* de Sarum (final del siglo xiv) (Frere, *The use of Sarum*, I, 68.

[63] Cf. Sölch, *Hugo* 60-63.

ORIGEN ORIENTAL

422. El hecho de que se recen en griego nos inclinaría a buscar su origen en aquellos primeros siglos en los que en Roma se usaba la lengua griega en la vida cotidiana y en las solemnidades del culto (esto hasta la mitad del siglo III). Con todo, hoy se admite unánimemente que el *Kyrie eleison* fué copiado de las liturgias orientales en época bastante posterior. Lo raro es que no se tradujesen ni en las liturgias latinas ni en otras liturgias orientales, como la copta, etiópica y la sirio-occidental.

A Roma no pudo llegar antes del siglo V, y debió adoptarse, juntamente con las letanías que se usaban en Oriente a partir del siglo IV, y que aun hoy se conocen en casi todas las liturgias orientales con el nombre de *ectenias*.

MODELOS PRECRISTIANOS

423. No obstante, los principios del *Kyrie eleison* pueden remontarse a épocas mucho más antiguas. La súplica *eleison*, con invocación de la persona a que se dirigía o sin ella, debió ser familiar a los primeros cristianos por los cultos gentilicos [1]. Todavía en el siglo V un predicador de Alejandría se vió en la precisión de reprobar la costumbre, observada por muchos cristianos, de inclinarse ante el sol que se levantaba, saludándolo en voz alta con las palabras ἐλέησον ἡμᾶς [2]. Tenemos de los tiempos precristianos documentos en que el κύριε ἐλέησον aparece dirigido a los ídolos [3]. Asimismo se conocía ya en los cultos paganos la costumbre de repetir esta aclamación determinadas veces [4]. Por cierto no hace falta recurrir a la antigüedad pagana en busca de modelos para el *Kyrie eleison*. En la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento se encuentra con frecuencia esta voz ἐλέησον dirigida a Dios, principalmente en el libro de los Salmos, que a los primeros cristianos sirvió desde un principio de devocionario [5]. Los Setenta contienen fórmulas como ésta: ἐλέησόν με, κύριε (Sal 6,3) y κύριε, ἐλέησόν με (Sal 40,5.11), aunque no precisamente la fórmula exacta nuestra.

EL TESTIMONIO DE ETERIA

424. Con todo, la historia de esta invocación como aclamación usada por los fieles en el mismo culto sólo empieza

---

[1] DÖLGER, *Sol salutis*, 60-63.
[2] ID., 61-63.
[3] EPICTETO, *Dissertationes*, II, 7; DÖLGER, 75-77; cf. 80s.
[4] DÖLGER, 70ss 80s.
[5] Cf. el resumen en DÖLGER, 83-86.

en el siglo IV [6]. La peregrina española Eteria refiere que en Jerusalén por el año 390 un diácono pronunciaba hacia el final de las vísperas una serie de ruegos por personas determinadas y que «mientras decía los nombres de cada uno, estaban continuamente los niños respondiendo: *Kyrie, eleyson*, que decimos nosotros, «Señor, ten piedad», y sus voces eran infinitas» [7]. Eteria usa ya la transcripción *eleyson*, en lugar de *eleeson*, conforme había cambiado ya la pronunciación de la η. En otras horas rezaba el mismo obispo los nombres o las intenciones [8], y esto parece la costumbre más antigua [9].

La letanía de las «Constituciones apostólicas»

425. El texto de tales intenciones se nos ha conservado en el libro octavo de las *Constituciones apostólicas*, que refleja la liturgia de Antioquía de finales del siglo IV. Las pronunciaba el diácono después del evangelio y antes de despedir a los catecúmenos. Una rúbrica después de la letanía dice que el pueblo, y sobre todo los niños, habían de responder: *Kyrie, eleison* [10]. El orden y el contenido de tales súplicas variaba según las circunstancias. Generalmente se pedía por la Iglesia y el clero, pueblo y sus gobernantes, peregrinos y enfermos, bienhechores del templo y los pobres y finalmente por la paz.

Su transplantación a Occidente

426. Este modo de rezar en común que se llamaba *letanía*, fué transplantada tal vez por los peregrinos de Jerusalén ya en el siglo V a Occidente, donde pronto se hizo muy popular. Sus ruegos eran a veces traducciones del modelo oriental, otras veces creaciones nuevas que obedecían a las necesidades diferentes del sitio en que se decían. La aclamación κύριε, ἐλέησον generalmente se conservaba en su forma

---

[6] BISHOP, *Liturgica historica*, 116-136; EISENHOFER, I, 195-201; II, 87-89; BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 77s 80-86. No es, pues, posible aprobar la afirmación de E. FIEDLER (*Christliche Opferfeier* [Munich 1937] 38) de que el *Kyrie eleison* era una especie de protesta cristiana contra el culto de los emperadores y del sol antes de ser admitido en la misa.

[7] AETHERIAE *Peregrinatio*, c. 24: CSEL 39, 72. Véase también ZACARÍAS GARCÍA VILLADA, S. I., *Historia eclesiástica de España*, t. I, 2.ª p., p. 292 (Madrid 1929).

[8] AETHERIAE *Peregrinatio*, c. 24: CSEL 39, 71.

[9] Cf. O. HEIMING: JL 14 (1938) 420.

[10] *Const. ap.*, VIII, 6, 9 (QUASTEN, *Mon.*, 200). El mismo orden en las oraciones alternadas se supone también en la despedida de los demás grupos y en la oración de los fieles (VIII, 6-10) y asimismo al final de las vísperas (VIII, 35, 2); compárese la reconstrucción a base de textos de San Crisóstomo, en BRIGHTMAN 471s 477s.

griega, pero a veces se traducía [11] o se ampliaba [12], o se substituía por otras fórmulas parecidas, como las que tenemos en la parte más antigua de nuestra letanía de Todos los Santos: *Libera nos, Domine; Te rogamus, audi nos* [13].

La letanía en ritos occidentales

427. El modelo griego determinaba incluso a veces el sitio dentro de la misa en que debía decirse esta letanía, y era después de las lecciones. En la liturgia milanesa, sin embargo, aunque limitada a los domingos de la cuaresma, encontramos la letanía al principio de la misa entre la *ingressa* (introito) y la oración, es decir, en el lugar que hoy ocupan los kiries. La aclamación se halla esta vez traducida al latín: *Domine miserere*, pero al final de la letanía se dice en voz alta tres veces el *Kyrie, eleison* [14]. Una letanía parecida debió de usarse por aquel tiempo y localizada en el mismo sitio en la liturgia romana. Ciertamente se conocía en Roma al principio del siglo VI alguna plegaria formada con el *Kyrie eleison;* pues el sínodo de Vaison decretó el año 529, en su

[11] Traducciones del *Kyrie eleison* se encuentran también entre los pueblos germánicos convertidos al cristianismo. Existen testimonios de los vándalos del norte de Africa: «también en lengua barbárica se alaba a Dios y se pide su misericordia; incluso romanos rezaban el *Frôya armês (Domine miserere)*» *(Collatio Ps.-Augustini cum Pascentio Ariano:* PL 33, 1162; cf. H. v. Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* [Tübingen 1921], 24). Como contestación del pueblo se encuentra el *Kyrie eleison* traducido al latín en España (Férotin, *Le Liber ordinum,* 114s).

[12] Véanse los ejemplos en Duchesne, *Origines*, 210s.

[13] Duchesne (174s) y, siguiéndole, P. Alfonso *(Oratio fidelium* [Finalpia 1928] 36-38) opinan que una letanía con semejantes respuestas del pueblo debió de usarse en Roma independientemente del modelo oriental. Para ello se recuerda que en la Roma precristiana se usaban ya semejantes oraciones en forma de letanías; p. ej., la oración que Licinio hizo rezar a los soldados el día de la batalla contra Maximino; cf. Lactancio, *De morte pers.*, 46, 6: CSEL 27, 226: *Summe deus, te rogamus, sancte deus te rogamos..., summe sancte deus, preces nostras exaudi, brachia nostra ad te tendimus, exaudi, sancte, summe deus!* De la misma tradición provienen las aclamaciones fijadas en los *Acta synodorum habitarum Romae.* En uno de estos sínodos del año 499 se registraron las siguientes aclamaciones (MGH, *Auct. ant.*, XII, 403): *Ut fiat, rogamus (dictum decies): ut scandala amputentur, rogamus (dictum novies): ut ambitus exstinguatur, rogamus (dictum duodecies).* Cf. Baumstark, *Liturgie comparée,* 85s. En cambio, la hipótesis de que el *Kyrie* nunca se usó en Roma como contestación o como invocación de letanía, difícilmente casa con las noticias que tenemos de Gregorio Magno, sobre todo del modo con que habla de las costumbres griegas. Cf. más adelante la nota 34.

[14] *Missale Ambrosianum* (1902), 77-81; así también en los documentos más antiguos de la liturgia milanesa (A. Ratti.—M. Magistretti, *Missale Ambrosianum,* duplex [Milán 1913] 121s; Dölger, 90s).

tercer canon, que se rezasen en los maitines, misa y vísperas estas deprecaciones «con sentimiento profundo y contrición», dando como motivo de esta novedad el ejemplo «de las liturgias de las provincias del Oriente y de Roma, donde se repetían los kiries muchas veces[15]. Ahora bien, de unas palabras de San Gregorio Magno[16] se deduce que todavía en su época, al lado de la simple repetición de las aclamaciones, se conocía aún otro modo de rezar el *Kyrie eleison*, combinándolo con otro texto. Tal texto debió ser la letanía completa, o sea las invocaciones a las que correspondían los *Kyrie eleison*, contestaciones del pueblo. Es verdad que entre los textos de los sacramentarios que permiten la reconstrucción de la misa romana en el siglo VI no se encuentra ningún formulario de letanía. El Gregoriano dice solamente que la misa empezaba con el introito, *deinde Kyrie, eleison*[17]. Pero no hemos de olvidar que los sacramentarios no eran misales, es decir, no contenían todos los textos de la misa, sino solamente aquellos que rezaba el celebrante. No nos puede sorprender, por lo tanto, que no contengan la letanía, pues ésta nunca se decía por el celebrante.

La «Deprecatio Gelasii»

428. Por otra parte, existen varias razones que avalan la hipótesis de que la llamada *Deprecatio Gelasii*[18] representa la primitiva letanía de la misa romana, ya que varios indicios señalan a Roma como lugar de su origen y al papa Gelasio (492-496), de quien tiene su nombre, como su redactor. De él dice el *Liber pontificalis* que creó *sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone*[19].

No ignoramos que existen razones que hacen dudar mucho de que la liturgia romana utilizara en la misa una letanía con las aclamaciones *Kyrie, eleison* en una época en que ciertamente se decían aún las «oraciones solemnes» después de las lecciones, tan parecidas por su contenido a la letanía. Pero parece que la paulatina desaparición de estas «oraciones solemnes»[20] por aquel tiempo, que iba acompañada por una ampliación de las oraciones deprecativas dentro de canon, fué consecuencia de la introducción de la letanía al

---

[15] Can. 3 (MANSI, VIII, 725).

[16] Cf. más adelante 432 con la nota 34.

[17] LIETZMANN, n. 1.

[18] B. CAPELLE, *Le «Kyrie» de la messe et le pape Gélase*: «Rev. Bénéd.», 46 (1934) 126-144. C. CALLEWAERT (*Les étapes de l'histoire du «Kyrie»*: «Revue d'Hist. Eccl.», 38 [1942] 20-45) resume los resultados y los toma como punto de partida para nuevas investigaciones.

[19] DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 255.

[20] Cf. más adelante 623.

principio de la misa, y que su adopción en el culto romano no fué otra cosa que una parte de la reforma más amplia del mismo [21].

429. He aquí el texto de la *Deprecatio Gelasii* [22]:

DEPRECATIO QUAM PAPA GELASIUS PRO UNIVERSALI ECCLESIA CONSTITUIT CANENDAM ESSE

Dicamos omnes: Domine exaudi et miserere [23].

Patrem Unigeniti et Dei Filium Genitoris ingeniti et Sanctum Deum Spiritum fidelibus animis invocamus.—Kyrie eleison.

I. *Pro immaculata Dei vivi ecclesia, per totum orbem constituta, divinae bonitatis opulentiam deprecamur.—Kyrie eleison.*

II. *Pro Sanctis Dei magni, sacerdotibus et ministris sacri altaris cunctisque Deum verum colentibus populis, Christum Dominum supplicamus.—Kyrie eleison.*

III. *Pro universis recte tractantibus verbum veritatis, multiformem Verbi Dei sapientiam peculiariter obsecramus.—Kyrie eleison.*

IV. *Pro his qui se mente et corpore propter caelorum regna castificant, et spiritualium labore desudant, largitorem spiritalium munerum obsecramus.—Kyrie eleison.*

V. *Pro religiosis principibus omnique militia eorum, qui iustitiam et rectum iudicium diligunt, Domini potentiam obsecramus.—Kyrie eleison.*

VI. *Pro iucunditate serenitatis et opportunitate pluviae atque aurarum vitalium blandimentis ac diversorum temporum prospero cursu, rectorum mundi Dominum deprecamur.—Kyrie eleison.*

VII. *Pro his quos prima christiani nominis initiavit agnitio, quos iam desiderium gratiae caelestis accendit, omnipotentis Dei misericordiam obsecramus.—Kyrie eleison.*

VIII. *Pro his quos humanae infirmitatis fragilitas, et quos nequitiae spiritalis invidia, vel varius saeculi error*

---

[21] V. L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass* (Roma 1938), 33-36; cf. C. MOHLBERG en «Theol. Revue» 37 (1938) 487-489. La misma idea se expresó al mismo tiempo por B. CAPELLE, *Le pape Gélase et la messe romaine:* «Revue d'Hist. Eccl.», 35 (1939) 22-34.

[22] Texto crítico según CAPELLE, *Le «Kyrie»*, 136-138. El texto está reproducido también en Migne, PL 101, 560s.

[23] En lugar de estas palabras hay que poner probablemente (con otros manuscritos) *Kyrie eleison*, es decir, el diácono indica al pueblo la contestación a las invocaciones.

involvit, Redemptoris nostri misericordiam imploramus.—Kyrie eleison.

IX. *Pro his, quos peregrinationis necessitas, aut iniquae potestatis oppressio vel hostilitatis vexat aerumna, Salvatorum Dominum supplicamus.—Kyrie eleison.*

X. *Pro iudaica falsitate... aut haeretica pravitate deceptis vel gentilium superstitione perfusis, veritatis Dominum deprecamur.—Kyrie eleison.*

XI. *Pro operariis pietatis et his, qui necessitatibus laborantum fraterna caritate subveniunt, misericordiarum Dominum deprecamur.—Kyrie eleison.*

XII. *Pro omnibus intrantibus in haec sanctae domus Domini atria, qui religioso corde et supplici devotione convenerunt, Dominum gloriae deprecamur.—Kyrie eleison.*

XIII. *Pro emundatione animarum corporumque nostrorum et omnium venia peccatorum, clementissimum Dominum supplicamus.—Kyrie eleison.*

XIV. *Pro refrigerio fidelium animarum, praecipue sanctorum Domini sacerdotum, qui huic ecclesiae praefuerunt catholicae, Dominum spirituum et universae carnis iudicem deprecamur.—Kyrie eleison.*

XV. *Mortificatam vitiis carnem et viventem fide animam — praesta, Domine, praesta.*

XVI. *Castum timorem et veram dilectionem — praesta, Domine, praesta.*

XVII. *Gratum vitae ordinem et probabilem exitum — praesta, Domine, praesta.*

XVIII. *Angelum pacis et solacia sanctorum — praesta, Domine, praesta.*

Nosmetipsos et omnia nostra, quae orta quae aucta per Dominum ipso auctore suscipimus, ipso custode retinemus, ipsiusque misericordiae et arbitrio providentiae commendamus.—Domine miserere.

La letanía en el oficio divino

430. Esta letanía u otra semejante debió gozar pronto de gran popularidad en Roma y en regiones por ella influenciadas. No se usaba solamente en la misa, sino también en las horas y otras funciones eclesiásticas. Según la regla de San Benito, pertenece la letanía o la *supplicatio litaniae, id est Kyrie eleison* [24], a las oraciones finales de cada hora, donde precede al *Pater noster,* que hace las veces de la oración sacerdotal final. Es probable que en laudes y vísperas se usase la forma completa, como la tenemos en la *deprecatio,*

[24] S. Benedicti *Regula,* c. 9; cf. 12s 17.

mientras que en las demás horas se repetía únicamente el *Kyrie eleison*[25]. En el oficio divino monacal de la liturgia mozárabe observamos una solución intermedia, que consiste en reducir la letanía a una sola invocación, a la que se contesta con tres *Kyrie eleison*[26]. En la cuarta y quinta hora, que eran propias del oficio de los monjes, la letanía consta de tres invocaciones, y usa como contestación el *Deus, miserere*[27]. Sin invocación se encuentran tres *Kyrie eleison* delante de la *Completuria*, o sea la oración preparatoria de la bendición[28]. En los maitines encontramos una rúbrica que manda omitir los kiries desde el domingo de Resurrección hasta Pentecostés[29].

En el culto público, no eucarístico

431. En el Gelasiano más antiguo se halla entre las ceremonias de las órdenes mayores una rúbrica que dice: *Et post modicum intervallum mox incipiant omnes Kyrie eleison cum litania*[30].

Existe un relato de Gregorio de Tours († 594) sobre una procesión de penitencia que había ordenado San Gregorio Magno poco después de su elección, cuando en 590 la peste asolaba a Roma. De cada una de las siete basílicas señaladas como punto de concentración, debían salir siete procesiones de penitencia con dirección a Santa María la Mayor, cada cual acompañada por un grupo de sacerdotes, para implorar la misericordia de Dios con una *litania septiformis*. El testigo ocular de esta procesión que facilitó al historiador franco estos datos, vió cómo *veniebant utrique chori psallentium ad ecclesiam clamantes per plateas urbis Kyrie eleison*[31]. Es evidente que el *Kyrie eleison* no fué el texto entero que se rezaba en esta *litania septiformis*, sino que debió de ser la contestación del pueblo a las invocaciones pronunciadas por los grupos de sacerdotes[32]. De este modo la letanía siguió

---

25 En este sentido, CALLEWAERT, *Les étapes*, 29-32.

26 FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, 773 775: *Rituale antiquissimum* de Silos (s. XI).

27 L. c., 775.

28 L. c., 773 775 780 782.

29 L. c., 736.

30 I, 20 (WILSON, 22).

31 SAN GREGORIO DE TOURS, *Hist. Francorum*, X, 1: PL 71, 529 B.

32 *Utrique chori* = los coros dobles, formados del clero y del pueblo. Cf. BATIFFOL, *Leçons*, 106-108. *Septiformis*, porque cada invocación se repite siete veces (BATIFFOL, 110s). De una *litania septena* cantada el Sábado Santo existen testimonios también de tiempos posteriores; p. ej., en el *Gregoriano* de MÉNARD (PL 78, 88 C). Según *Ordo Rom.* I, app., n. 10 (PL 78, 964), se reza primeramente como *septena*, luego como *quina* y, finalmente, como *terna*; cf. el *Ordo de S. Amand* (DUCHESNE, *Origines*, 490) y el antifonario de Corbie

siendo aun en tiempos posteriores e incluso en la actualidad la forma principal de plegaria en las rogativas. De ahí su nombre en latín (y castellano) de *litania* (letanía), sinónimo de rogativas[33].

LA CARTA DE SAN GREGORIO AL OBISPO JUAN

432. La letanía de principios de la misa había sufrido algunas modificaciones ya antes de San Gregorio Magno o durante su pontificado, tal vez por intervención del mismo Santo. Pues se ve en la necesidad de defenderse en una carta, dirigida al obispo Juan de Siracusa, contra la acusación de haber introducido en Roma costumbres griegas. Entre otras cosas se trataba también del *Kyrie*[34]. La argumentación del pontífice consiste principalmente en hacer resaltar las diferencias entre las costumbres romanas y griegas, lo cual debió de ser muy fácil para él, puesto que conocía perfectamente de su estancia en Bizancio los ritos griegos. Se alude principalmente a las siguientes diferencias: «Entre los griegos todos dicen los kiries a la vez, mientras que entre nosotros los dicen en primer lugar los clérigos y el pueblo contesta». Además, los griegos conocen solamente el *Kyrie eleison*, mientras que en Roma se reza el *Christe eleison* igual número de veces. Termina San Gregorio con la observación de que en días ordinarios se omiten algunas cosas que suelen decirse en otras ocasiones, además del *Kyrie eleison* y el *Christe eleison*, con el fin de poder insistir más en estas voces de súplica.

REMINISCENCIAS DE LA LETANÍA ENTERA

433. Lo que se suprimía en los días ordinarios no podía ser otra cosa que las invocaciones formando la letanía. Estas

---

(HESBERT, n. 79 b); observaciones parecidas existen para la *litania maior* en el *Ordo Rom.* XI, n. 57: PL 78, 1048. Una *litania septena* se encuentra en el misal franciscano de los siglos XV-XVI (MARTENE, 1, 1, 18, XIX [I, 216 B] y existe todavía al principio del siglo XVIII (DE MOLÉON, 223s 430). En la actualidad se acostumbra duplicar las invocaciones de la letanía del Sábado Santo cantando el coro la invocación juntamente con su contestación y repitiendo ambas el pueblo.

[33] Para la historia de la letanía, R. HIERZEGGER, *Collecta und Statio*: ZkTh 60 (1936) 511-554.

[34] SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.*, IX, 12: PL 77, 956: *Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis omnes simul dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur In cotidianis autem missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur.*

se usaban todavía en el culto solemne, pero con la particularidad de que o el mismo cantor o a lo menos la *Schola*, que inmediatamente entraba, le añadía la aclamación *Kyrie eleison*, que luego repetía el pueblo [35]. A esto obedece el que en los días en que al culto estacional precedía la *collecta* con su letanía larguísima, se suprimieran ya al principio de la Edad Media los kiries en la misa [36], lo mismo que en el caso de las órdenes mayores, por seguir una letanía [37]. En la actualidad tenemos el ejemplo de la misa del Sábado Santo, en que la letanía, con *Kyrie eleison* que se cantan después de la bendición de la pila bautismal, motiva la supresión de los kiries de la misa [38]. Sobrevive, pues, en todos estos casos una reminiscencia originaria de cuando los kiries se rezaban en forma de oración más completa [39].

Los kiries intensificándose se independizan

434. El *Kyrie eleison* como oración de súplica concisa, cargada de tradición y momentos emotivos, y por la que se expresan sin apenas palabras las ansias de perdón y de ayuda del corazón humano, llevaba dentro de sí la tendencia a independizarse y repetirse con redoblada frecuencia. Por otra parte, es cierto que aun antes de emplearse como elemento integrante de las letanías existió aisladamente. Se usaba ya en la antigüedad precristiana como aclamación. En forma de jaculatoria debieron rezarlo los primeros cristianos, que nombraban a Cristo principalmente con este título [40]. No es ex-

---

[35] CALLEWAERT (*Les étapes*, 36) interpreta el *a clericis dicitur* de modo que la *Schola* repetía total o parcialmente la invocación del diácono; p. ej. (n. I): *divinae bonitatis opulentiam deprecamur;* el *Kyrie* se decía sólo por el pueblo. Este modo de cantar la letanía debió de influir en la forma que San Gelasio dió al texto; cf. l. c., 27. Con todo, según San Gregorio, el *Kyrie* se decía por los clérigos.

[36] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, 495); rúbricas para el Miércoles de Ceniza, en el apéndice del *Ordo Rom.* I, n. 25: PL 78, 950 A. Esta regla se encuentra formulada con toda claridad en el *Ordo Rom.* XI (hacia 1140), n. 35: PL 78, 1039: *Quando efficitur Collecta, ad missam non cantatur Kyrie, quia regionarius dixit in litania.* Cf. l. c., 34 63: PL 78, 1038 C 1050 A.

[37] *Ordo Rom.* VIII, n. 3: PL 78, 1001.

[38] En este mismo sentido, dicen los manuscritos más antiguos de antifonarios: *ad introitum letania;* luego sigue: *Gloria in excelsis Deo* (HESBERT, n. 79).

[39] De todo esto se sigue que la letanía de que se trataba en estos casos, o sea la letanía de todos los santos en su forma más antigua, no se puede identificar sin más con aquella letanía de donde proviene el *Kyrie*. Con todo, la semejanza entre ambas (todos los santos y *Deprecatio Gelasii)* bastaría para justificar la disposición en cuestión.

[40] Cf. TEODORO BAUMANN, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa* (Madrid 1946), pp. 41-44. Como «Kyrios» les fué predicado Cristo, y en esta voz se encerraba para ellos toda la riqueza

traño que el *Kyrie eleison*, a pesar de que debió su divulgación principalmente a la letanía, se independizase más tarde. En las liturgias orientales fué costumbre muy antigua repetir el *Kyrie eleison* muchas veces con creciente impetuosidad [41]. En la liturgia mozárabe encontramos en el largo oficio de difuntos que se rezaba en la casa mortuoria la siguiente rúbrica: *Statim omnes una voce simul conclamant Deo clamoren, ita: Kyrie eleison (prolixe)* [42]. Más general, sin embargo, era la costumbre de repetir los kiries un determinado número de veces. Siguiendo tradiciones sagradas, cada hora de la liturgia bizantina comienza aún en la actualidad con doce repeticiones del *Kyrie eleison*, y las horas menores, con cuarenta [43]. La ectenia ferviente (ἐκτενὴς ἱκεσία) después del evangelio de la misa bizantina repite tres veces el *Kyrie eleison* después de cada invocación [44]. La repetición por tres veces aparece también al final de otras ectenias [45] y aisladamente. Aureliano de Arlés († 550) mandaba a sus monjes empezar y terminar cada hora con tres kiries [46]. En la liturgia mozárabe es regla fija rezar tres kiries antes de la *Compluturia* que precede a la bendición final [47] y, más en general, antes de la oración sacerdotal [48]. Las laudes de la liturgia milanesa contienen aún actualmente tres, y hacia el final doce *Kyrie eleison* [49]. De un modo semejante, nuestras letanías presentan al principio y al final la triple súplica: *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison* [50].

---

de vivencias que habían sentido la primera vez, en que una luz iluminó su interior hasta entonces sombrío y desolado, dándoles la certeza de que Cristo era el verdadero *Kyrios*, no el césar.—*(N. del T.)*

[41] Cf. la observación de Eteria: «sus voces son infinitas» (Véase arriba 424 con la nota 7.)

[42] FÉROTIN, *Le liber ordinum*, 111.

[43] Véase la relación en DÖLGER, 64, nota 2.

[44] BRIGHTMAN, 373s.

[45] Así en la liturgia de Santiago, griega (BRIGHTMAN, 38 48).

[46] AURELIANO DE ARLÉS, *Regula ad monachos*: PL 68, 393 B.

[47] FÉROTIN, *Le Liber ordinum* 133; ID., *Le Liber mozarabicus sacramentorum* 773 775 780 782.

[48] FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, 182.

[49] S. BAEUMER, *Geschichte des Breviers* (Friburgo 1895) 619. También la misa milanesa contiene tres *Kyrie* no sólo después del *Gloria*, sino también después del evangelio y al final.

[50] Esta norma aparece aún más clara en los textos de letanías medievales; cf. el principio de la letanía del cód. Ottobon. 313, con su *Kyrie* triplicado (H. A. WILSON, *The Gregorian sacramentary* [HBS 49], pp. XXXI-XXXIV), y también mucho más tarde, por ejemplo (con tres *Kyrie* y tres *Christe)*, en el ordinario de Lyón (siglo XIII) (E. MARTENE, *Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina* [Lyón 1706] 520 524).

PARALELISMO ENTRE EL «KYRIE» Y EL «ALLELUIA»

No podemos dejar de mencionar en este conjunto el perfecto paralelismo que existe entre el uso del *Kyrie* y el del *Alleluia*. Empleado en sus orígenes como estribillo con el que el pueblo tomaba parte en la salmodia responsorial, llegó a convertirse en exclamación autónoma de júbilo que podía repetirse indefinidamente [51]. El actual breviario romano usa varias veces la triple repetición, y antes de la reforma de Pío X el *Alleluia* se repetía incluso nueve veces el domingo *in Albis*.

EL «KYRIE» EN LOS «ORDINES ROMANI»

435. El primer *Ordo Romanus*, a pesar de que describe el culto solemne, no conoce ya la letanía, sino únicamente el *Kyrie* aislado. Convertido en canto, se repite las veces que haga falta, hasta que el papa, que después de la veneración del altar está de pie delante de la cátedra mirando a Oriente, dé la señal [52]. Muy pronto, es decir, todavía en el siglo VIII, el papa, para dar esta señal, tenía que observar ciertas normas, que nos explican otros *Ordines*, a saber: tres veces canta la *Schola* el *Kyrie* y tres veces lo repite un grupo de clérigos, luego da el papa la señal para que se cante el *Christe eleison*, que se repite del mismo modo tres veces, y otro para los últimos tres *Kyrie eleison*, y una última señal para terminar [53].

LA TRIPLE REPETICIÓN; INTERPRETACIÓN TRINITARIA

436. Esta combinación a base del número de tres es fruto de una antiquísima costumbre sagrada, que en los cultos precristianos de la antigua Roma revestía formas de expresión verdaderamente impresionantes [54]. Era natural que al núme-

[51] F. CABROL: DACL 1, 1229-1246, especialmente 1234.

[52] *Ordo Rom.* I, n. 9: PL 78, 942: *Schola vero, finita antiphona, imponit «Kyrie eleison». Prior vero scholae custodit ad pontificem, ut ei annuat, si vult mutare numerum litaniae.*

[53] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 478): *annuit pontifex ut dicatur «Kyrie eleison». Et dicit schola et repetunt regionarii... Dum repetierunt tertio, iterum annuit pontifex ut dicatur «Christe eleison»...* Algo cambiado en el *Capitulare eccl. ord.*, que habla de dos coros, que, mirando hacia Oriente, están inclinados frente al altar cantando lentamente cada cual nueve veces el *Kyrie: ... et sic incurvati contra altare ad orientem adorant dicentes «Kyrie eleison» prolixe unusquisque chorus per novem vicibus* (SILVA-TAROUCA, 205; cf. 196s).

[54] DÖLGER, *Sol salutis*, 95-103. No parece que haga falta buscar el origen del *Kyrie* convertido en himno de tres partes en la liturgia milanesa, como lo pretende DIX *(The shape of the liturgy*, 461s), sobre todo porque no se sabe apenas nada de su uso en aquella época. Antes se podría pensar en un paralelismo en el sur de las Galias (cf. la nota 46).

ro de tres se le diera en el culto cristiano una interpretación trinitaria, sobre todo en las esferas de la liturgia galicana, en las que la lucha antiarriana había dejado huellas muy profundas y persistentes. La encontramos, en efecto, ya en Amalario [55], y desde entonces la repiten todas las explicaciones de misas: en los tres primeros *Kyrie eleison* se invoca al Padre; en los tres *Christe eleison,* al Hijo, y en los últimos tres *Kyrie eleison,* al Espíritu Santo [56]. Tal explicación quiere encontrar una justificación, al menos aparente, en el *Christe eleison* del segundo grupo. La realidad, sin embargo, es que también las primeras tres invocaciones se dirigen a Cristo. Esto se acomoda no sólo al modo de hablar de San Pablo y de la Iglesia primitiva, para la cual *Kyrios* fué el nombre más general de Cristo, sino que se prueba, además, por la historia posterior de los kiries. Es verdad que en los primeros tiempos el contexto en que se encuentran los *Kyrie eleison* hace pensar a veces en Dios Padre. Otras veces queda el sentido indeciso, como parece muy natural en una sencilla invocación de Dios. Pero en la mayor parte de los casos, sobre todo en la letanía diaconal, que es la forma primitiva del empleo del *Kyrie eleison,* las redacciones de algunas invocaciones muestran a las claras que es Cristo a quien se invoca con el título de Κύριε.[57] La misma idea domina, por cierto, en la letanía occidental, que en sus redacciones más antiguas viene a ser, desde el principio hasta el *Agnus Dei,* una invocación continuada de Cristo, aunque en ella se encuentran intercaladas las invocaciones de los santos [58].

[55] AMALARIO, *De off. eccl.*, III, 6: PL 105 1113s. Llama la atención el que la *Expositio* de Amalario (de Tréveris?), que se escribió en el viaje por mar a Constantinopla en los años 813 y 814, sólo distingue entre *Kyrie eleison* y *Christe eleison*, atribuyendo el primero a la *forma Dei,* y el segundo, a la *forma servi* (GERBERT, *Monumenta*, II, 150). Cf. *Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 33.

[56] En algunos *tropos* (cf. más adelante 444) que se fueron formando a partir del siglo IX, detrás de cada invocación del *Kyrie*, todas las estrofas se dirigen a Cristo (BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, I: «Analecta hymnica», 47) pp. 45s 101 102 103s, etc.

[57] JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 191s.

[58] En los textos más antiguos de letanías faltan las invocaciones de las tres personas divinas y de la Santísima Trinidad después del *Christe audi nos*. En un manuscrito inglés del siglo VIII, la letanía empieza: *Christe audi nos*, luego siguen invocaciones de santos y, finalmente, el *Agnus Dei* (A. B. KUYPERS, *The Book of Cerne* [Cambridge 1902] 211s). Según el sacramentario de Gellone, escrito hacia 780, el Sábado Santo en la procesión a la pila bautismal se canta *Kyrie eleison;* al llegar se repite varias veces *Christe eleison,* siguiéndose invocaciones de santos y luego el *Propitius esto*, etc., *Filius Dei, Agnus Dei*, *Christe audi nos*, y se termina con tres *Kyrie eleison* (MARTENE, 1, 1, 18, VI [I, 184]). Según el *Ordo* de S. Amand, la letanía que se empieza a cantar al llegar a la iglesia estacional se compone de los siguientes elementos: *Kyrie eleison* (tres veces), *Christe audi nos;* luego, las invocaciones de san-

CANTO DE LA «SCHOLA» Y DEL CLERO

437. Esta súplica dirigida nueve veces a Cristo, el Κύριος, es aún en su forma actual la preparación más conveniente para la oración sacerdotal, la cual, haciéndose eco de las plegarias de la comunidad, las presenta ante el trono de Dios [59].

Mientras San Gregorio Magno, refiriéndose al modo de recitar los kiries, dice: *a clericis dicitur et a populo respondetur*, el primer *Ordo Romanus* menciona solamente la *Schola*, cuyo oficio era cantar el *Kyrie*—tal vez diríamos mejor: entonarlo o cantarlo una sola vez para que otros lo repitiesen—. Nunca se dice que su canto quede reservado exclusivamente a la *Schola*, y sí que ella lleva la dirección, porque el *prior scholae* tiene que atender a la señal del papa que le manda terminar el canto [60]. El *Ordo* de San Amando confirma esta interpretación y la completa diciendo que el repetir las invocaciones de la *Schola* era oficio de los *regionarii*, es decir, de los subdiáconos, organizados en Roma según *regiones*, barrios [61]. El pueblo como tal ya no participaba activamente en la gran misa pontifical, lo que no impide suponer que los fieles en

tos; a continuación, *Propitius esto*, etc. (entre las que está la invocación, que claramente se dirige a Cristo, *Per crucem tuam...)*, y, finalmente, otros tres *Kyrie* (DUCHESNE, *Origines*, 494s). La letanía del misal de Stowe (s. IX), que proviene de un modelo grecorromano del final del siglo VII (BISHOP, *Liturgica historica*, 142ss), empieza con tres *Christe audi nos*, a las que sigue un *Kyrie eleison* y las invocaciones de santos (WARNER, *The Stowe Missal* [HBS 32] 3). Más ejemplos parecidos de los siglos IX y X véanse en H. A. WILSON, *The Gregorian sacramentary* (HBS 49) pp. XXXI-XXXIV; GERBERT, *Monumenta vet. lit. Alem.*, II, 7 f; H. MÉNARD, en las notas al *Gregoriano* (PL 78, 386ss 485 530ss); J. MABILLON, *Analecta* (PL 138, 885); BECK, *Kirchliche Studien*, 383-387. En plena Edad Media se llega, por fin, a la redacción que corresponde a la interpretación trinitaria: *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*, que tenemos aún en la actualidad al principio y al final de la letanía y al principio de las preces o también substituyéndolas, así como el mencionado inciso de las invocaciones de las personas divinas y de la Santísima Trinidad: *Pater de caelis Deus*, etc. Por cierto, este miembro falta aún hoy en la letanía de los moribundos *(Rituale Rom.*, V, 7, 3). SUÁREZ *(De oratione*, I, 9, 12 [Opp. ed. BERTON, 14, 34]) trata de la objeción de que la invocación aislada de cada una de las tres personas divinas pone en peligro la fe en la unidad de su naturaleza; defiende estas invocaciones en el sentido de que en ellas se confiesa la diversidad de las personas y su consubstancialidad. De modo semejante, J. MALDONADO *(De caeremoniis*, II, 12 [F. A. ZACCARIA, *Biblioteca rit.*, II, 2 (Roma 1781) 79]) sostiene que estas invocaciones propiamente no se dirigen al Hijo y al Espíritu Santo, *sed ad Deum per enumeratas personas*.

[59] Cf. 323.

[60] *Ordo Rom.* I, 9: PL 78, 949; cf. la nota 52. Cf. *Ordo Rom.* II, 5.

[61] DUCHESNE, *Origines*, 478: *Dicit schola et repetunt regionarii.* Cf. NICKL, *Der Anteil des Volkes*, 17. De dos coros se habla también en el *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 205): cf. la nota 53.

otras circunstancias siguieran cantando los kiries. Esto vale sobre todo para los países del centro y norte de Europa [62], donde el *Kirioleis*, cantado a modo de estribillo, se consideraba durante siglos como elemento el más fundamental del canto religioso popular, y los *Leise* (en francés *Lais*) representaban una clase especial de tales cantos populares. Con todo, el canto de los kiries de principios de la misa había pasado a ser oración exclusiva del clero que formaba el coro [63], por lo menos en las iglesias donde había suficiente clero, y a ellas se refieren casi todas las noticias que de aquellos tiempos tenemos sobre el particular. Así que no debemos suponer en todos los sitios una *Schola cantorum* como encargada de su canto, ni siquiera de su entonación, que por cierto, como parte del clero, poco se distinguía de los coristas.

Las maneras de alternar los kiries

438. Estas *Scholas* formaban dos coros, conforme a la antigua tradición de alternar los kiries: un coro entonaba y cantaba todas las nueve invocaciones para que el segundo coro las repitiese después de cada invocación. Más tarde no se cantaban en total más que nueve veces, que alternaban los dos coros [64]. En ocasiones, para llenar el número de tres, el segundo coro repetía dos veces seguidas la invocación que el primero había entonado. Es quizás el modo que mejor va con la estructura de este canto, observándose actualmente tendencias a volver a ponerlo otra vez en práctica [65]. La manera, sin embargo, que desde el siglo XII tuvo mayor aceptación fué el cantar los kiries nueve veces entre los dos coros, del mismo modo que se rezaban en el altar entre el sacerdote y el acólito [66].

---

[62] Cf. la prescripción del obispo HERARD DE TOURS (*Capitula* [858] c. 16 [HARDOUIN, V, 451]): *Gloria Patri ac Sanctus atque credulitas et Kyrie eleison a cunctis reverenter canatur.* El orden de la enumeración hace dudar que se trate del *Kyrie* del principio de la misa; cf. los datos en NICKL, 17-19. En las rogativas y otras ocasiones canta aún posteriormente el pueblo los kiries, por cierto también dentro de la misa, a saber, después del sermón, con ocasión de la antigua oración común de los fieles; véase HONORIO AUGUSTOD. (s. XII), *Gemma an.*, I, 19: PL 172, 550 C; DURANDO, IV, 25, 14.

[63] Cf. arriba, 167 [120]. Cf. SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 2: PL 213, 96 C 97 B; el clero, como encargado del canto de los kiries: *clerus y chorus*. INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, II, 19: PL 217, 809 C) habla del *chorus*, lo mismo que DURANDO (IV, 12, 1). BERTOLDO DE RATISBONA († 1272) defiende todavía la costumbre antigua, aunque con poco entusiasmo (PFEIFFER, I, 496).

[64] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER 80, lín. 31): *Deinde «Kyrie eleison» per distinctiones, sicut mos est, inter se dividunt.*

[65] M. DARAS, *Le «Kyrie eleison»* («Cours et Conférences», VI [Lovaina 1928] 67-79) 78.

[66] *Liber usuum O. Cist.*, II, 62: PL 166, 1435s; solamente el último *Kyrie* se canta juntamente por los dos coros.

LAS MELODÍAS ACTUALES; ORIGEN DE SUS DENOMINACIONES

439. El canto gregoriano del *Requiem*, que repite ocho veces la misma melodía sencilla, ampliándola solamente en su última repetición, recuerda perfectamente su carácter primitivo de letanía [67]. Y desde que la *Schola* se encargó de su recitado, su puesta en música hizo rápidos progresos. Las melodías del *Kyriale* romano pertenecen a la segunda etapa de florecimiento del canto gregoriano, a partir del siglo X [68]. Los títulos que llevan recuerdan otro grado de su evolución, cuando el texto tan reducido de los nueve kiries experimentó en la Edad Media una ampliación considerable por medio de los llamados *tropos*, que convirtieron cada invocación en una estrofa de varios versos, de modo que cada sílaba correspondía a un tono de la melodía. Como precursor de la poesía de los *tropos* podemos considerar a Amalario, que hizo cantar a su coro: *Kyrie eleison, Domine Pater, miserere; Christe eleison, miserere qui nos redemisti sanguine tuo; Kyrie eleison, Spiritus Sancte, miserere* [69]. Como se ve, se trataba de una simple paráfrasis. Desde entonces, o sea desde el siglo IX hasta el XVI, hubo una verdadera literatura de *tropos* del *Kyrie*. Cada iglesia poseía por lo menos una docena, de los que algunos eran exclusivos de la región, mientras que otros se encontraban en sitios los más diversos. Su colección en los *Analecta hymnica* comprende 158 números completos [70]. La ejecución musical se reducía generalmente a lo siguiente: mientras un coro de la *Schola* cantaba el *Kyrie* con todos sus melismas, el otro, con la misma melodía, cantaba el *tropo*, hasta desembocar ambos en el canto común del *eleison*. Como los *tropos* correspondían a las distintas melodías, al desaparecer aquéllos, las melodías siguieron llamándose por las primeras palabras del *tropo*. He aquí algunos de los nombres del *Kyriale* actual: *Lux et origo; Kyrie Deus sempiterne; Cunctipotens genitor Deus; Cum iubilo; Alma pater; Orbis factor; Pater cuncta.*

TEXTO DE UN «TROPO»

440. Como ejemplo de tales *tropos* damos el de la primera misa gregoriana, cuyo ritmo sigue perfectamente la melodía, mientras que otros emplean ciertos metros, por ejemplo el hexámetro.

---

[67] Según DURANDO (IV, 12, 4), se cantaba el último *Kyrie* en algunas iglesias también de esta forma: κύριε ἐλέησον ἡμᾶς.

[68] Cf. URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 57.

[69] AMALARIO, *De off. eccl.*, III, 6: PL 105, 1113s.

[70] BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, I: «Analecta Hymnica», 47, pp. 43-216. CL. BLUME, *Poesie des Hochamtes im Mittelalter. Die Kyrietropen*: «Stimmen aus M.-Laach», 71 (1906, II) 18-38.

1

a) *Lux et origo*
lucis, summe Deus,
eleison; Kyrie eleison.

b) *In cuius nutu*
constant cuncta, clemens
eleison; Kyrie eleison.

c) *Qui solus potes*
misereri, nobis
eleison; Kyrie eleison.

2

a) *O mundi redemptor*
salus et humana,
rex pie, Christe,
eleison; Christe eleison.

b) *Per crucem redemptis*
a morte perenni,
spes nostra, Christe,
eleison; Christe eleison.

c) *Qui es verbum Patris,*
verbum caro factum,
lux vera, Christe,
eleison; Christe eleison.

3

a) *Adonai, Domine,*
Deus, iuste iudex,
eleison; Kyrie eleison.

b) *Qui machinam gubernas*
rerum, alme Pater,
eleison; Kyrie eleison.

c) *Quem solum laus et honor*
decet, nunc et semper
eleison; Kyrie eleison [71].

Es natural que cantos tan artísticos sólo pudieran ejecutarse por un coro bien adiestrado. Para algunos de ellos hubo ya en el siglo XIII composiciones polifónicas [72]. Con la reforma de misal por Pío V desaparecieron otra vez todos los *tropos*. Descargados de este modo los kiries de sus múltiples adornos, su carácter monumental apareció de nuevo en su luz, reforzada más tarde por las composiciones polifónicas, que emulaban entre sí para dar expresión digna al contenido teológico y emocional de estas súplicas milenarias.

El alternar los kiries se aplica también a su recitación en el altar

441. El celebrante no intervenía primitivamente en la recitación o canto de los kiries. Razón por la que su texto se

[71] Blume, 69s. En otra redacción, que hace resaltar más el carácter trinitario, l. c., 70s.
[72] Blume-Bannister, *Tropen*, p. 92 (ad n. 28); 160 (ad n. 99).

halla ausente de la mayor parte de los ordinarios de la misa, y ni siquiera figura en aquellos que ya contienen todas las oraciones ante las gradas y del ofertorio. Sólo cuando a partir del siglo XIII se impuso el criterio de que el celebrante tenía que rezar todos los textos de la misa, aun las cantadas por el coro y los asistentes, los kiries, puesto que habían de alternarse, no se leían, como los demás cantos, en voz baja, sino que se dialogaban entre el celebrante y su asistencia [73]. Esta innovación, sin embargo, no se propagó tan rápidamente de un modo general. El misal de la capilla papal del año 1290, por ejemplo, no la menciona, y eso que manda ya que el sacerdote rece *cum ministris suis* el introito [74]. No obstante, algunos decenios más tarde se impuso también en el culto papal [75].

En cambio, para las misas privadas los escritos del archicantor Juan con ahinco recomiendan ya en el siglo VIII a los sacerdotes que recen, además del introito, nueve veces con profunda inclinación los kiries [76]. No se menciona ni en esta ni en otras ocasiones posteriores expresamente el acólito [77]. Ni en los casos en que más tarde intervenía en la misa solemne la asistencia es probable rezasen todos juntos las nueve invocaciones, porque no se encuentra ninguna alusión al rezo alternado [78]. Si más tarde se impuso la costumbre de alternar las nueve invocaciones, en ello influyó seguramente el ejemplo del coro. En los documentos antiguos aparece aún otro modo de alternar, o sea el sacerdote decía tres veces seguidas los *Kyrie eleison* del principio y del final, dejando al clérigo la recitación de los tres *Christe eleison* [79].

---

[73] *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 235); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 89, lín. 30). La misma disposición se encuentra en más ordinarios de la misa del final de la Edad Media (MARTENE, 1, 4, XIX XXIII f XXXVII [I, 605 B 616 B 626 E 681 B]).

[74] BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» (1937) 201.

[75] *Ordo Rom.* XIV, n. 71: PL 78, 1186 A; cf. l. c., n. 61 68: 1175 B 1183 B.

[76] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 205, lín. 11): *Si autem singulus fuerit sacerdos novem tantum vicibus inclinatus adorando dicit «Kyrie eleison», et postea erigit se.* Cf. l. c., 207.

[77] La explicación rimada de la misa del siglo XII dice del celebrante: *ein Kiriel' er danne singet* (luego canta el *Kyrie eleison)* (LEITZMANN en «Kleine Texte», 54, 18, lín. 8).

[78] Cf. las citas de la nota 75. Cf. también el misal de Furtmeyr, del año 1481 (facsímile de fol. 33, en URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik,* delante de la portada de la obra), donde entre el introito y *Gloria* de una misa festiva, sin más observaciones, se prescriben nueve repeticiones del *Kyrie eleison.*

[79] Ordinario de Coutances (1557) (LEGG, *Tracts,* 58). La recitación primitiva entre solista y pueblo, y con esto el carácter básico del *Kyrie eleison* como oración popular, se manifiesta mejor en el reparto entre ambos de que se habla arriba, 435, en el que la primera invocación de cada uno de los tres grupos se ejecuta por el coro de solistas, respondido por el que dirige la oración.

EL SITIO

442. Al igual del introito, el sacerdote rezaba los kiries en el lado de la epístola [80]. Costumbre que se estila aún hoy entre los cartujos, carmelitas y dominicos y es norma en la misa solemne para todos los sacerdotes. El motivo principal de su traslado al centro del altar fué seguramente el deseo de hacer resaltar más su carácter de súplica: en el centro del altar el sacerdote está al pie del crucifijo, a quien eleva su plegaria [81].

10. «*Gloria in excelsis*»

LOS «PSALMI IDIOTICI»

443. El *Gloria*, que, al igual del *Kyrie eleison*, no se compuso para la liturgia de la misa, es un legado precioso de la primitiva poesía himnódica, que, inspirándose en los cánticos bíblicos, sobre todo los salmos, creó una extensa literatura de cantos religiosos, perdida hoy casi por completo. Los primeros cristianos llamaban a estos cantos *psalmi idiotici*, que quiere decir salmos compuestos por ellos mismos, en contraposición a los salmos de la Sagrada Escritura [1]. Son en su mayoría piezas sencillas que carecen de metro y ritmo, lo mismo que los cánticos y salmos, a los que se asemejan también por sus medios de expresión, pero que nos manifiestan el encendido fervor religioso de aquel siglo. Podemos considerar esta literatura como la continuación de los cánticos del Nuevo Testamento, el *Magnificat*, *Benedictus* y el *Nunc dimittis*. Por desgracia, pocos de aquellos himnos se nos han conservado, entre ellos el himno Φῶς ἱλαρόν de la liturgia bizantina, el cántico *Te decet laus* de la liturgia monástica, y de la general el *Te Deum* y el *Gloria*. Este último, llamado también doxología mayor [2], se apreciaba tanto en la Iglesia antigua, que logró imponerse a pesar de la prevención general que hacia fines

[80] LEBRUN, *Explication*, I, 144. Cf. arriba 420.
[81] P. J. B. DE HERDT, *Sacrae liturgiae praxis*, II, 2.ª ed. (Lovaina 1852), 84. Cf. también más adelante 471 [53] acerca del sitio en que se decía la fórmula final de la oración.

[1] J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia*: «Braunsberger Vorlesungsverzeichnis», (SS 1921 y WS 1921-22); ID.: *Hymnen*, en E. HENNECKE, *Neutestament. Apokryphen*, 569-601. EISENHOFER, I, 207-210. La expresión ἰδιωτικοὶ ψαλμοί la emplea el concilio de Laodicea (s. IV), que los prohibe a favor de los cánticos bíblicos: can. 59 (MANSI, II, 574).
[2] En contraposición a la pequeña doxología, el *Gloria Patri*.

de la Edad Antigua se sentía contra los cánticos creados *humano studio*, principalmente en la Iglesia visigótica [3].

LAS REDACCIONES SIRIA Y GRIEGA

444. En la tradición de su texto se distinguen tres redacciones [4]: la siria de la liturgia nestoriana [5], la griega de las *Constituciones apostólicas* [6] y la griega de la liturgia bizantina, que se encuentra en el *Codex Alexandrinus* del Nuevo Testamento [7]. Esta última coincide esencialmente con la redacción occidental. Comparemos, pues, en primer término las dos redacciones anteriores.

REDACCIÓN SIRIA

¡Gloria a Dios en las alturas
y en la tierra paz
y buena esperanza para los [hombres!

Adorámoste,
glorificámoste,
enaltecémoste,

tú el ser que existes desde la [eternidad
escondido y de naturaleza in- [comprensible.
Padre, Hijo y Espíritu Santo,
Rey de los reyes y Señor de [los señores;
que habitas en la luz inacce- [sible,
a quien ningún hijo del hom- [bre ha visto ni puede ver,
quien solo eres santo,
solo poderoso, solo inmortal.

«CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS»

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη,
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.

αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε,
εὐλογοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι,
δοξολογοῦμέν σε,
προσκυνοῦμέν σε

[3] Cf. el concilio IV de Toledo (633), can. 13 (MANSI, X, 622s). Cf. CL. BLUME, *Der Engelhymnus «Gloria in excelsis Deo». Sein Ursprung und seine Entwicklung:* «Stimmen aus M.-Laach», 73 (1907) 43-62; J. BRINKTRINE, *Zur Entstehung und Erklärung des «Gloria in excelsis Deo»*: «Röm. Quartalschrift», 35 (1927) 303-315.

[4] A. BAUMSTARK, *Die Textüberlieferung des Hymnus angelicus:* «Hundert Jahr Markus-und-Weber-Verlag» (Bonn 1909), 83-87.

[5] A. J. MACLEAN, *East Syrian daily offices* (Londres 1894) 170s.

[6] *Const. Ap.*, VII, 47 (FUNK, I, 454s).

[7] Texto con variantes en FUNK, I, 455$_1$ nota. En SAN ATANASIO *(De virginitate*, c. 20) se cita del himno como oración de la mañana, desgraciadamente, sólo las primeras palabras (cf. BLUME, 58, nota 2). Cf. l. c., 55, donde trata de citas dudosas en San Crisóstomo.

REDACCIÓN SIRIA	«CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS»
Te confesamos por el media- *[nero de nuestra alabanza.*	διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως,
	σὲ τὸν ὄντα Θεόν,
	ἀγγένητον, ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον,
	διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν,
	κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε,
	Θεὲ πάτερ παντοκράτορ.
¡A ti, Jesucristo, Redentor del	κύριε ὁ Θεός, ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ
e Hijo del Altísimo! [mundo	
¡Oh Cordero de Dios vivo,	τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ,
que quitas los pecados del *[mundo,*	ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου
ten piedad de nosotros!	
Tú que estás sentado a la *[diestra del Padre,*	
¡acoge nuestra súplica!	πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν,
Porque tú eres nuestro Dios,	ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ,
y tú eres nuestro Señor,	ὅτι σὺ μόνος ἅγιος,
y tú eres nuestro Rey,	σὺ μόνος κύριος,
y tú eres nuestro Redentor,	ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ[8],
y tú eres el que nos perdonas	τοῦ Θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως
[nuestros pecados.	τοῦ βασιλέως ἡμῶν,
Los ojos de todos los hombres *[están pendientes de ti,*	
Jesucristo.	
Gloria a Dios, tu Padre;	δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.
y a ti y al Espíritu Santo,	
por toda la eternidad. Amén.	

CARACTERÍSTICAS: POR CRISTO A DIOS PADRE

445. Comparando las dos redacciones con la nuestra, nos llama la atención una particularidad común a las dos, a saber: ambas, además de contener un mayor número de predicados de Dios y de Cristo, dirigen la alabanza a Dios Padre por Cristo, nuestro Sumo Sacerdote. Ello está en consonancia perfecta con el modo de orar de los primeros siglos. Desde luego, la redacción, tal cual la encontramos en las *Constituciones apostólicas*, que dirige absolutamente todas las alabanzas y súplicas a Dios Padre por medio de Cristo y llega hacia el final a razonamientos que parecen harto violentos para un

[8] Según la versión del cód. Vat. 2089; cf. FUNK, 456. Cf. C. H. TURNER, *Journal of theol. studies*, 16 (1915) 56.

himno, difícilmente puede ser originaria; ha de considerarse como obra de un redactor posterior, que quiere hacer resaltar el oficio de mediador de Cristo en forma un poco llamativa [9]. Con todo, el hecho de que tal redacción se encuentra en la liturgia sirio-oriental que, por lo demás, ya no usa el «por Cristo, nuestro Señor» en la fórmula final de sus oraciones sacerdotales [10], prueba que se debe a una tradición antigua. Con razón podemos, pues, suponer que la forma siria, aunque no en sus desarrollos ampulosos, ciertamente en su estructura nos presenta la forma originaria del himno.

El texto latino más antiguo comparado con el del «Cod. Alexandrinus»

446. Volviendo ahora sobre la redacción occidental de nuestro venerado himno, encontramos el documento más antiguo de su texto latino en el antifonario de Bangor [11], manuscrito que data del año 690. Pondremos a continuación su texto al lado de la redacción griega del *Codex Alexandrinus*, que hemos de considerar como enlace con la tradición griega del mismo texto.

«Cod. Alexandrinus»	Bangor
Ὕμνος ἑωθινός	Ad Vesperum et ad Matutinam
1. Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.	1. *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.*
2. Αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε προσκυνοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε.	2. *Laudamus te; benedicimus te; adoramus te; glorificamus te; magnificamus te.*
3. Εὐχαριστοῦμέν σοι διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν, Κύριε, βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ πατήρ, παντοκράτωρ.	3. *Gratias agimus tibi propter magnam misericordiam tuam, Domine, rex caelestis, Deus Pater, omnipotens.*

[9] JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 13s.

[10] L. c., 65 67; cf. 144ss.

[11] F. E. WARREN, *The antiphonary of Bangor* (HBS 4: facsímile con transcripción; HBS 10: texto con comentario) (Londres 1892-95), fol. 33, resp. p. 31; comentario, l. c., pp. 75-80. La redacción exacta de nuestro texto actual se encuentra por vez primera en el salterio del abad Wolfcoz de San Galo (s. IX); cf. BLUME, 49. Más datos sobre manuscritos y variantes, l. c., 47-51. Fuera del texto antiguo milanés (DACL 4, 1534s), muestra cierta independencia entre los textos latinos el del antifonario mozárabe de León; cf. G. PRADO,

4. Κύριε, υἱὲ μονογενῆ, Ἰησοῦ Χριστέ, καὶ ἅγιον Πνεῦμα.	4. *Domine, Fili unigenite, Iesu Christe, Sancte Spiritus Dei. Et omnes dicimus: Amen.*
5. Κύριε, ὁ Θεός, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ υἱός του πατρός, ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς,	5. *Domine, Fili Dei Patris, agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis.*
6. Ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ἐλέησον ἡμᾶς.	6. *Suscipe orationem nostram; que sedes ad dexteram Dei Patris, miserere nobis.*
7. Ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος, σὺ εἶ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός. Ἀμήν.	7. *Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus gloriosus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris. Amen.*

División del himno: las dos primeras partes

447. La estructura del *Gloria* presenta tres partes: el canto de los ángeles en la noche sagrada, las alabanzas de Dios Padre y la invocación de Cristo.

El himno empieza con el canto de los ángeles según lo trae San Lucas (2,14). Fué también costumbre en otros himnos de la antigüedad cristiana poner al principio, como su tema, una palabra inspirada, tomada de la Sagrada Escritura. Así vemos antepuesto al himno de la tarde, al que corresponde el *Gloria* como himno de la mañana, el primer verso del salmo 112: *Laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini* [12]. Este mismo verso encabeza en el antifonario de Bangor el *Te Deum* [13].

A las palabras de los ángeles sigue en todas las redacciones la alabanza de Dios en la forma sencilla de acumulación no solamente de expresiones de nuestra gratitud y alabanza, sino también de los mismos nombres y atributos divinos.

La conclusión trinitaria de la segunda parte [14], que encontramos en todas las redacciones antiguas de esta versión, le da cierta armonía interna al marcar definidamente la división entre ésta y la tercera parte. En la redacción siria se

Una nueva recensión del himno «Gloria in excelsis»: «Eph. Liturg.», 46 (1932) 481-486.

[12] *Const. Ap.*, VII, 48 (Funk, I, 456).

[13] Warren (HBS 10) 10.

[14] El mismo final trinitario se encuentra también en el texto antiguo milanés y en el mozárabe. La añadidura *et Sancte Spiritus* está también en un misal de Aquileya del 1519 (W. Weth en ZkTh 36 [1912] 418).

encuentra un poco antes. Esa tendencia a llamar a Dios con un nombre el más propio que cita en su alabanza es natural vaya subiendo hasta llegar al misterio de la Santísima Trinidad, conocido por nosotros solamente en la revelación. Existe un paralelismo perfecto con el *Te Deum,* cuyas alabanzas de Dios culminan igualmente en una invocación trinitaria: *Patrem immensae maiestatis, venerandum tuum verum et unicum Filium, Sanctum quoque Paraclitum Spiritum.*

La parte cristológica. Reflejo de la economía de nuestra salvación

448. Concluída la segunda parte con la invocación de la Santísima Trinidad, sigue la tercera, que es la parte cristológica: *Domine, Fili unigenite.* La misma división presenta también nuestro *Gloria,* a pesar de que le falte la invocación de las tres personas divinas al final de la segunda sección. «Dios Padre y Cristo» es, pues, el tema del *Gloria;* y esto no lo hemos de considerar como una enumeración incompleta de la Santísima Trinidad, como algunos comentadores del *Gloria* parecen opinar cuando casi diríamos excusan al autor por no haber dedicado otra parte al Espíritu Santo, que solamente se nombra como de paso en las últimas palabras. Dios Padre y Cristo son los dos pilares del orden cristiano del universo: Dios Padre, como principio y fin de todas las cosas, al que buscan en último término todas nuestras oraciones, toda nuestra ansia de felicidad, y Cristo, como el camino hacia este fin, necesario, según el libre beneplácito divino, para todos los que buscan de veras a Dios. De ahí que en las cartas de San Pablo se mencionen ya en la fórmula de salutación Dios y Cristo y se vuelva luego incontadas veces sobre nuestras relaciones con estas dos personas divinas. Si a veces esta enumeración de Dios y Cristo se completa con la mención del Espíritu Santo, no es primordialmente para hacer una profesión de fe en el misterio de la Santísima Trinidad, sino para trazar con más exactitud el orden de la economía de nuestra salvación, en la que se mantiene la relación entre Dios y el hombre no sólo por medio de Cristo, sino también «en el Espíritu Santo». Este orden de la economía de nuestra salvación lo refleja magníficamente la estructura del *Gloria,* aun en la redacción que usamos en la misa romana.

Se puede afirmar además que las dos partes principales del himno corresponden a las dos ideas del lema bíblico que les precede: para Dios la honra, por eso nos sumamos al canto de los coros angélicos; para los hombres la paz, por eso nos dirigimos a aquel en cuya persona nos ha venido la paz a la tierra, rogándole lleve a feliz término su obra empezada.

Pasemos ahora a la explicación más detallada del himno.

El mensaje angélico

449. Liturgias orientales distinguen en el anuncio de los ángeles tres partes: la gloria a Dios en las alturas, la paz para la tierra, y esto para contento de los hombres. Ahora bien, como por razones de la crítica del texto no se puede defender en Lc 2,14 la variante εὐδοκία, sino que se debe leer εὐδοκίας, el texto sólo permite dividirlo en dos partes. Pero tampoco la versión usual de «paz a los hombres de buena voluntad» da el sentido auténtico; εὐδοκία no es la buena voluntad de los hombres, sino la buena voluntad de Dios, su beneplácito, su favor, su gracia. Los ἄνθρωποι εὐδοκίας son los hombres de su gracia, de su elección, los hombres a quienes se anuncia la Buena Nueva del reino de Dios. Esto significa textualmente una limitación del anuncio de la paz. No obstante, como la invitación para entrar en el reino de los cielos va dirigida a todos, esta limitación puede significar únicamente que la paz no nos viene por una feliz casualidad de la fortuna, sino del beneplácito libérrimo y gracioso de Dios (cf. Ef 1,5); a nosotros, hombres de su gracia, «hijos de su reino». Este favor de Dios se inicia concretamente con el nacimiento del Salvador. La entrada de Cristo en el linaje humano significa realmente la glorificación de Dios y para los hombres paz, o sea el principio de la era de nuestra salvación [15]. En este sentido se puede afirmar que el canto de los ángeles no contiene un simple deseo, sino que es también la afirmación de una realidad: desde ahora en adelante se dará honra a Dios y paz a los hombres. Es la misma realización, vista desde otro ángulo, a la que se refiere el Señor hacia el final de su vida con las palabras de la oración sacerdotal: «Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar» [16]. Pero precisamente porque la glorificación de Dios y la salvación de los hombres se consumarán sólo después del sacrificio de la pasión y muerte del Señor y porque aun después de realizada sus frutos han de madurar, y madurarán mientras dure el mundo, con razón el canto de los ángeles puede al mismo tiempo celebrar la salvación como un hecho y como un plan que irá desarrollándose por jornadas, para que así se dé la gloria a Dios en las alturas y la paz a los hombres de su elección. Tal interpretación de las palabras del mensaje celestial sube de valor cuando se repiten por los hombres como

---

[15] J. Jeremías, Ἄνθρωποι εὐδοκίας: «Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft» 28 (1929) 13-20.

[16] Jn 17,4. Cf. también los gritos de júbilo del pueblo a la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén, especialmente Lc 19,38: «paz en el cielo y gloria en lo más alto de los cielos»; cf. Brinktrine, *Zur Entstehung*, 304.

oración durante su peregrinación por esta tierra. Cada día que actúa la Iglesia en el mundo, cada vez que reúne a sus hijos para la oración, y más aún, cuando con ellos celebra la Eucaristía, pasa un rayo de luz y esperanza por el mundo, que experimenta con júbilo y ansia creciente cómo se acerca más y más el reino de Dios y avanza, pese a todas las resistencias, la ejecución del gran plan de Dios de dar la gloria a su Majestad infinita y la paz y salvación a sus elegidos.

LAS EXPRESIONES DE ALABANZA

450. Las liturgias orientales que desconocen la gran doxología en la misa emplean en ella por lo menos las palabras iniciales y repetidas veces; así, por ejemplo, en el rito de entrada [17], en la preparación de las ofrendas [18], acompañando el ósculo de paz [19] y antes de la comunión [20].

Las alabanzas que siguen al saludo de los ángeles son sencillas. Se suceden una tras otra, como si de por sí fueran insuficientes: «Te alabamos, te bendecimos, te glorificamos» [21]. Una comparación con las dos redacciones más antiguas demuestra que no ha de tomarse cada expresión siguiente como una idea nueva de la alabanza de Dios, sino como otra expresión más de la misma idea fundamental de la exaltación de Dios. Lo mismo hemos de interpretar el *gratias agimus tibi*, extrañándonos de este modo mucho menos la razón que se añade: *propter magnam gloriam tuam*. Con todo, aun tomando la palabra en su sentido estricto, admite una explicación enteramente satisfactoria; podemos, efectivamente, dar gracias a Dios por su grande gloria. Pues en el orden nuevo, fundamentado en gracia y caridad, y en el que Dios nos ha donado todo en su Hijo (Rom 8,32), la plenitud divina casi podemos decir que es nuestra riqueza; la manifestación de su gloria se convierte para nosotros en gracia superabundante y principio de nuestra glorificación [22]. Con todo, no conviene insistir mucho en tal interpretación, que se fijaría demasiado en el aspecto pragmatista de nuestra utilidad. Lo sublime de estos himnos es que no pretenden pagar a Dios un tributo

[17] Misa nestoriana (BRIGHTMAN, 248, lín. 19; ID., 252, lín. 11), así como en la bizantina (l. c., 361, lín. 33).

[18] Liturgia de Santiago (BRIGHTMAN, 45, lín. 3).

[19] Liturgia etiópica (BRIGHTMAN, 227, lín. 17).

[20] *Const. Ap.*, VIII, 13, 13 (BRIGHTMAN, 24, lín. 25).

[21] Esta expresión se encuentra ya en el *Martyrium Policarpi*, 14, 3: σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω. Más paralelismos, en BRINKTRINE, *Zur Entstehung*, 305-310. Cf. Blume acerca de asonancias con las aclamaciones con las que el senado saludaba al emperador. Acierta cuando considera las palabras *laudamus*, *benedicimus*, *adoramus*,

[22] Cf. *Didaje*, 10, 4 (cf. arriba, 8): «Ante todo, te damos gracias porque eres poderoso». Por otra parte, véase la redacción de Bangor, 446.

obligatorio ni limitar su acción de gracias a lo estrictamente debido, sino sencillamente exteriorizar nuestro amor de hijos de Dios, que no nos deja atender a otra cosa que su honra y gloria. Somos felices porque podemos ensalzar su gloria[23]. Aquí reside la fuerza maravillosa de tales cantos para limpiar la intención de nuestras obras de la habitual mezquindad y elevarnos por encima de nuestras miras egoístas a un criterio más desinteresado.

La enumeración de los nombres de Dios

451. Al mismo fin de la alabanza de Dios obedece la enumeración de sus nombres, que en el orden en que están puestos acusan claramente un entusiasmo *in crescendo*[24]: «Señor, Rey de los cielos, Dios, Padre, Todopoderoso». La expresión *Deus, Pater omnipotens*, que se encuentra ya en el símbolo apostólico, es otro indicio más de la veneranda edad del himno.

A la enumeración de los nombres de Dios siguen inmediatamente las invocaciones de Cristo, o sea la parte tercera del himno, dedicada al Salvador. El que la transición de una a otra parte resulte hoy casi imperceptible, por lo menos a primera vista, tiene su explicación en la historia del texto, que llevaba antiguamente en este sitio, lo mismo que al final, una invocación del Espíritu Santo, precedida de otra dirigida al Hijo, con lo que resultaba una conclusión trinitaria, en la que se distinguían perfectamente ambas partes. Ahora bien, quitada esta invocación del Espíritu Santo, al substituir el *Domine, Fili Dei Patris* por el actual *Domine Deus*, que algunas líneas más arriba figura como invocación del Padre, la transición de una a otra parte se desdibuja lo suficiente como para apenas darse cuenta de ella. Con todo, queda lo suficientemente claro dónde hay que poner el inciso. Por otro lado, no hemos de exagerar esa diferencia de ambas secciones. No empieza un tema completamente distinto, porque la gratitud con que miramos la gloria de Dios Padre tiende instintivamente a Cristo, en el cual se nos ha revelado. En este párrafo cristológico podemos distinguir cuatro secciones: la salutación laudatoria, la invocación en forma de letanía, una triple afirmación acentuada por el *Tu solus* y, finalmente, la conclusión trinitaria.

---

[23] Cf. GIHR, 357-359.

[24] Esto vale sobre todo si quitamos relieve al primer título *Deus* después de *Domine*. Efectivamente es secundario (cf. los textos paralelos de Bangor y del Cód. Alex., citados arriba), y se ha intercalado probablemente con el único fin de especificar más el nombre *Domine*, que generalmente se empleaba para Cristo, en el sentido del *Dominus Deus*, del Antiguo Testamento: *Iahve Elohim*.

LOS NOMBRES DE CRISTO

452. Los nombres que se dan a Cristo son los mismos con que empieza la profesión de fe en Cristo en el símbolo de las liturgias orientales: Señor, Hijo unigénito; Jesucristo [25]. La serie va encabezada por el título Señor, el *Kyrios* de las cartas de San Pablo, que hacia el final del himno se repite con mayor solemnidad: *Tu solus Dominus.* También el título «Hijo unigénito» se tenía en la Iglesia primitiva por uno de los nombres más solemnes de Cristo [26]. En el *Eucologio* de Serapión es muy frecuente nombrar a Cristo ὁ μονογενής [27]. Sigue otro grupo de tres nombres de Cristo y otra vez encontramos al principio el de *Kyrios,* combinado en el texto actual con el de *Deus,* que seguramente quiere subrayar la consubstancialidad del Hijo. A continuación se hallaba antes el título *Filius Patris,* que actualmente, para hacerle resaltar más, se pone como el último. Es un nombre que parece una tautología, y, sin embargo, al mismo tiempo que nuestra insuficiencia ante el misterio de Cristo, profesa la mayor gloria de Cristo, que es «irradiación esplendorosa de su gloria» (Hebr 1,3). Sigue luego el nombre más expresivo de su función soteriológica, el de *Agnus Dei,* del cordero pascual que Dios nos ha enviado. No es casual el que este nombre, que expresa como ninguno los sentimientos de conmiseración de Nuestro Señor hacia nosotros, se le vea vinculado desde antiguo a la plegaria de nuestra letanía. En el himno nos encontramos también a continuación con una pequeña letanía de tres miembros [28]; pero esta vez tiene la forma de una afirmación himnódica. Con las palabras del Bautista recordamos al Señor su humillación voluntaria, que en su pasión expiatoria ha tomado sobre sí mismo, quitando los pecados del mundo, y aludimos a la vez a su triunfo actual, cuando, estando sentado «a la diestra del Padre» [29], recibe como Cordero los himnos de veneración y adoración de los santos y los ancianos. Con esto el himno de los ángeles se viene a convertir en súplica que vuelve a repetir las palabras de los kiries: «Tened piedad de nosotros». y añade: «Acoge nuestras súplicas» [30]. Para evitar posibles

---

[25] El orden está cambiado sólo en un sitio; cf. el *Credo* de la misa: *Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum.*

[26] ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ = el hijo de Dios, que no como nosotros, sino «de un modo único, desciende (de El)».

[27] I, 1; II, 1 3, etc. (QUASTEN, *Mon.*, 49ss).

[28] BRINKTRINE, *Zur Entstehung*, 312s.

[29] Acerca de la redacción, que data del siglo IV, y las variantes, véase BLUME, 59s.

[30] La redacción de un antiguo antifonario milanés, descubierta por G. Morin, contiene en este sitio un inciso notable: ... *miserere nobis, subveni nobis, dirige nos, conserva nos, munda nos, pacifica nos,*

malas inteligencias, prefiere la Iglesia no pedir en este sitio expresamente la intercesión de Cristo para con su Padre, como lo hace más tarde en la colecta. Va mejor con la reverencia que siente hacia El y con el júbilo que experimenta en la confesión de su grandeza invocar directamente su misericordia. Con todo, en el ruego *suscipe deprecationem nostram* rumorea una alusión a su oficio de mediador, que tan fuertemente acentúan las antiguas redacciones: «¡Permítenos poner nuestros ruegos en tus manos, para que los lleves ante el trono de tu Padre!»

Profesión de la unicidad de Cristo como Señor y Salvador

453. Mediante la conjunción *quoniam* [31], que ha de tomarse en un sentido algo más indefinido, vuelve luego el himno a la alabanza: «Porque tú solo eres santo, tú solo el Señor, tú solo el Altísimo». Este modo algo impetuoso de afirmar la unicidad de Cristo como santo, Señor y Dios, seguramente se debe interpretar como protesta o, tal vez, mejor dicho, antítesis frente a la concepción pagana de Dios, que atribuía con tanta ligereza a simples hombres los predicados divinos [32], sobre todo el de *Kyrios,* dándolo a todos los emperadores al tributarles un culto especial [33]. Infinitamente por encima de estas creaciones de la fantasía humana está el único *Kyrios* verdadero, Jesucristo. Después de lo que hemos vivido hace muy pocos años [34], en la actualidad hemos vuelto a comprender mejor lo que significa la unicidad de Cristo como Señor y Salvador. Con tal ambientación es evidente que, al reivindicar estos predicados para Cristo, los reivindicamos también para toda la Santísima Trinidad.

El final majestuoso

En efecto, acto seguido se hacen extensivos a toda la Santísima Trinidad en un majestuoso final del grandioso himno:

---

libera nos ab inimicis, a tentationibus, ab haereticis, ab Arianis, a schismaticis, a barbaris; quia tu solus... (H. Leclercq, *Doxologies:* DACL 4, 1534s).

[31] Cf. el ὅτι al principio de algunas doxologías orientales.

[32] El predicado «santo», ἅγιος, *sanctus,* entre los semitas fué originariamente un epíteto exclusivo de Dios, y posteriormente, entre los paganos, de los dioses (F. Cumont, *Die orientalischen Religionen,* 3.ª ed. [Leipzig 1931] 110s 266; E. Peterson, Εἷς θεός [Göttingen 1926] 135s).

[33] Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten,* 4.ª ed. (Tübingen 1923) 287-324; K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* I (Leipzig 1935) 214-225.

[34] Cf. Romano Guardini: *El Mesianismo en el mito, la revelación y la política* (Madrid 1948), especialmente pp. 133-153.—*(N. del T.)*

«Jesucristo—con el Espíritu Santo—en la gloria de Dios Padre.» Estas palabras no son una simple enumeración de las tres personas divinas, ni en ellas se deja de tener clavada la mirada en Cristo, sino que El, a quien elevábamos nuestras súplicas, permanece en el centro de nuestra atención como el transfigurado que con el Espíritu Santo está en la gloria de su Padre, que poseía ya antes de que el mundo fuese (Jn 17,5), y donde ahora vive y reina por los siglos de los siglos.

El «Tu solus sanctus» y el «Ta hagia»

454. El himno empezó con una alabanza de Dios; termina con la exaltación de Cristo, quien nos abrió el acceso a la gloria de Dios Padre. Esta exaltación de Cristo se expresa en términos que hallamos también en otros sitios de la antigua liturgia cristiana. Cuando el sacerdote enseñaba al pueblo el cuerpo de Cristo con las palabras: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, éste le contestaba con la aclamación: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός [35]. Poco se ha transformado esta aclamación al incorporarla en el *Gloria*. De afirmación se ha convertido en invocación: «Tú solo eres el Santo, tú solo eres el Señor», y el texto latino le ha añadido unas palabras del salmo 82, versículo 19: «Tú solo el Altísimo», que ya en tiempos muy antiguos se aplicaron a Cristo [36].

---

[35] Brightman, 341. Esta fórmula, usada aún actualmente en la misa bizantina, se encuentra e. o. en Dídimo el Ciego († 298) (*De Trinitate*, II, 7, 8: PG 39, 589 B) y más veces; asimismo, en las catequesis mistagógicas de San Cirilo, V, 19. (Quasten, *Mon.* 107). Véanse más referencias en U. Holzmeister, ZkTh 38 (1914) 128; Peterson, l. c., 132 137. Peterson pretende demostrar que εἷς ἅγιος, εἷς κύριος era la aclamación con que se saludaba a Cristo, a semejanza de la costumbre de aclamar al emperador o a un alto dignatario suyo cuando aparecían en público (140). Quisiera traducir la fórmula presente de este modo: únicamente santo, únicamente Señor es Jesucristo... (134); es decir, interpreta la palabra εἷς como en las aclamaciones precristianas, en las que cualquier dios podía calificarse de εἷς θεός en sentido ponderativo, no tomando la palabra en su sentido estricto (cf. 151), de modo que tal afirmación no quería decir que no pudiera haber al lado de éste muchos otros dioses. Pero si Peterson en los textos cristianos registra una transición semántica al sentido propio de la palabra, como confesión de la unicidad de Cristo (151 302s), también tenemos que interpretar las palabras en cuestión como sigue: Uno solo es santo, Jesucristo (y todos nosotros somos indignos). La confesión continúa luego con la palabra del único *Kyrios* (1 Cor 8,6) y la aclamación de Fil 2,11: «El Señor es Jesucristo, en la gloria de Dios Padre».

[36] Cf. U. Holzmeister, ZkTh 38 (1914) 128. Los arrianos querían llamar *altissimus* sólo al Padre; cf. *Contra Varimadum,* 1, 53: PL 62. 387.

¿EN QUÉ MISAS SE DECÍA ANTIGUAMENTE EL «GLORIA»?

455. El *Gloria* no estaba destinado para uso de la misa, ni en las liturgias orientales ni en las occidentales. Tenía más bien el carácter que actualmente ostenta el *Te Deum* [37], es decir, era un cántico de acción de gracias para las fiestas y otras ocasiones. Como tal se rezaba en Roma también en la misa con ocasión de algunas grandes solemnidades. La nota del *Liber pontificalis*, escrito en el año 530, diciendo que el papa Telesforo († 136) había ordenado para la misa del gallo, *ut... in ingresso sacrificio missae hymnus diceretur angelicus* [38], nos prueba que entonces se suponía que el *Gloria* se usaba ya desde hacía mucho tiempo en la misa romana. Otra noticia de la misma fuente, mucho más fidedigna que la anterior por su proximidad a la fecha a que se refiere, dice que el papa Símaco († 514) había extendido su uso a los domingos y fiestas de mártires, pero solamente para la misa del obispo [39]. A esto se refiere una rúbrica del sacramentario Gelasiano, que después de los kiries dice: *Item dicitur Gloria in excelsis Deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico sive diebus festis, a presbyteris autem minime dicitur, nisi solo in Pascha* [40]. El *Ordo* de Saint Amand permite al simple sacerdote, además de Pascua, entonar el *Gloria* en el día de su primera misa, cuando se le llevaba en solemne procesión a su iglesia titular [41]. Todavía en el siglo XI pregunta Berno de Reichenau, en son de queja, por qué el simple sacerdote no podía decir el *Gloria* ni siquiera en Navidad, cuando parecía tan oportuno este himno [42]. Poco después, sin embargo, hacia

[37] Cf. arriba 324. SAN GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyrum*, I, 63: PL 71, 762. Más referencias en MARTENE, 1, 4, 3, 6 (I, 367). Cf. el título en el antifonario de Bangor: *Ad Vesperum et ad Matutinam*. Lo mismo que en el *Te Deum*, en el mencionado antifonario sigue a la parte cristológica del *Gloria* una serie de versículos (BLUME, 54s; WARREN [HBS 10] 31; cf. l. c., 78s).

[38] DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 56; cf. I, 129s. Esta atribución a San Telesforo es una pura invención; por lo tanto huelga suponer, con comentaristas más antiguos, que San Telesforo se refería solamente al texto Lc 2,14, puesto que el himno entero se conoció en Occidente probablemente sólo por San Hilario.

[39] L. c., I, 263. Para explicar la prerrogativa de los obispos de entonar el himno de los ángeles, BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 71) llama la atención sobre la afinidad entre obispo y ángel que se supone en Apoc. 2,1ss, y SAN LEÓN MAGNO, *Serm.* 26, 1: PL 54, 213 A.

[40] LIETZMANN, n. 1; Cf. *Ordo Rom.* I, n. 9 (en la redacción en STAPPER, 20s) y el apéndice más reciente del *Ordo Rom.* I, n. 25: PL 78, 949s. Cf. la disposición del papa Esteban III († 772) para los obispos suburbanos (DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 478).

[41] DUCHESNE, *Origines*, 491 497.

[42] BERNO DE REICHENAU, *De quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus*, c. 3: PL 142, 1058ss. Parece que en los países del Norte tal limitación severa del uso del *Gloria* no se impuso sino

fines de este siglo, ya no se hacía esta distinción entre obispo y simple sacerdote [43], y pronto se impuso la regla actual [44]: el *Gloria* se dice en todas aquellas misas que tienen carácter festivo en su sentido más amplio [45].

EL SITIO EN QUE SE CANTA

456. El *Gloria*, al contrario de los kiries, se cantaba siempre, pero no por un coro, sino por toda la comunidad. Sin embargo, pronto lo empezó a cantar el clero que en el presbiterio o coro asistía a la misa. El papa lo entonaba delante de su cátedra mirando hacia Oriente, donde estaba el pueblo [46], lo mismo que hace aún hoy día [47]. El simple sacerdote lo decía, con las demás oraciones, en el lado de la epístola [48], como lo hacen todavía hoy los cartujos. En el siglo XII se empezó a entonar en el centro del altar [49], y finalmente se

---

por la rúbrica mencionada del Gregoriano. Pues en el siglo VIII el *Capitulare eccl. ord.* (y con él el *Breviarium)* observa que el *Gloria* se suprime durante la cuaresma (SILVA-TAROUCA, 206, lín. 39). Lo mismo dice AMALARIO *(De eccl. off.*, I, 1; III, 40 44: PL 105, 995s 1159 B 1161 B), que se refiere no sólo a la cuaresma, sino también al adviento y las misas de los difuntos. Como se ve el *Gloria* se consideraba como una parte cualquiera de la misa. El que el *Gloria* gozara de cierta popularidad, se ve por el hecho de que va acompañado en manuscritos de principios del siglo IX por una traducción en antiguo alto alemán (E. STEINMEYER, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler* [Berlín 1916] 34s).

[43] UDALRICI *Consuet. Clun.*, I, 8: PL 149, 653; BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 2: PL 149, 979.

[44] Véase la reglamentación detallada hacia 1100 en el misal de San Vicente, en el Volturno (FIALA, 200); algo ampliado en el pontifical de Durando (MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 621s]; ANDRIEU, III, 649-651).

[45] Entre ellas se cuentan todas del tiempo pascual e incluso la misa privada de Santa María en Sábado y de los Angeles, porque es el canto de los ángeles. Acerca de su supresión en el adviento, cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 273s.

[46] *Ordo Rom.* I, n. 9: PL 78, 942: *Dirigens pontifex contra populum incipit Gloria in excelsis Deo; Ordo* de Juan Archicantor (SILVA-TAROUCA, 197); *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines* 478).

[47] El que el celebrante mismo rezara la continuación del himno o más bien la cantara junto con los clérigos, no se prescribía expresamente, pero era natural. Durante el período clásico de las apologías, hacia fines del siglo X, fué costumbre rezar una también durante el *Gloria*, cuyo canto se había ido complicando de tal manera que el celebrante ya no podía tomar parte en él (MARTENE, 1, 4, IV VI XIII [I, 499 530 576]).

[48] Ordinario de Laón (ss. XIII-XIV) (MARTENE, 1, 4, XX [I, 607 D]). Cf. AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 8: PL 105, 1115.

[49] *Speculum de myst. Eccl.*, c. 7: PL 177, 358. El *Gloria* seguía rezándose en el lado de la epístola. *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 236); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 90); misal de Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 666 B E]); rito más antiguo de Lyón (BUENNER, 244). El *Ordinarium O. P.* (l. c.) manda al sacerdote elevar las manos, que hasta este momento descansaban sobre el altar, y juntarlas a la palabra *Deo*. El *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 90) puntualiza más: *elevando et parum extendiendo.*

permitió al sacerdote rezarlo por entero en este sitio [50]. Además de su simbolismo [51], contribuyó seguramente a este cambio la tendencia a darle mayor importancia. En las misas de la baja Edad Media se solemnizaba también la entonación del *Gloria* con la ceremonia de invitar un cantor al celebrante para ella [52].

¿QUIÉN CANTABA EL «GLORIA»?

457. Las melodías más antiguas del *Gloria* tienen el carácter de recitación silábica; es decir, su ejecución se asemejaba mucho más a una declamación solemne que a un canto [53], tal vez porque al principio fué cosa del pueblo y no del coro. Todavía Radulfo de Rivo († 1403) conocía esta sencillez del *Gloria* (y del *Sanctus*) al escribir: *in Graduali beati Gregorii Romae paucae sunt notae* [54]. Con todo, no tenemos documento alguno de aquella primera época que mencione una participación efectiva del pueblo, lo cual se comprende si tenemos en cuenta que al principio, cuando sólo era el obispo el que lo podía entonar, su uso estaba demasiado restringido para que el canto pudiera hacerse verdaderamente popular. Además, como se trataba de un texto algo más largo, no quedaba tan fácilmente grabado en la memoria, y por las ideas y modo de expresión del *Gloria*, este canto siempre parecía exigir una ejecución musical mucho más solemne y artística de la que se podía pedir al pueblo. Con todo, una vez desaparecida la limitación al culto pontifical, todo el pueblo cantó el *Gloria*, como sabemos por Sicardo de Cremona († 1250) [55]. En iglesias que no disponían de suficiente personal

[50] Parece que no fué antes del final de la Edad Media (SÖLCH, *Hugo*, 62s).

[51] Hugo de S. Cher explica la costumbre de entonar el *Gloria* en el centro del altar, porque el ángel estaba *in medio eorum* (SÖLCH, 60s).

[52] *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 43, lín 13); MARTENE (1, 4, XX-XXII [I, 607 609 610]). Una forma especialmente solemne en BLUME-BANNISTER *(Tropen des Missale*, 220): dos cantores se acercan al obispo diciendo: *Sacerdos Dei excelsi, veni ante sanctum et sacrum altare et in laude regis regum vocem tuam emitte, supplices te rogamus; eia, dic domne (tunc dicat pontifex): «Gloria in excelsis Deo»*. Así también, más o menos, en otros manuscritos del siglo X.

[53] WAGNER, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, I, 87. La melodía más antigua del *Gloria* (misa XV del *Kyriale Vaticanum)* es la del *Pater noster* de la liturgia mozárabe *(Missale mixtum:* PL 85, 559 [URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 28]).

[54] RADULFO DE RIVO *(De can. observ.*, prop. 23 [MOHLBERG, II, 135]) explica el enriquecimiento de la melodía por la participación en su canto de cantores seglares.

[55] SICARDO DE CREMONA († 1215) *(Mitrale*, III, 2: PL 213, 97 B): el sacerdote entona el *Gloria*, *quam populus concinendo recipit laetabundus*. Cf., sin embargo, AMALARIO *(Expositio*, de 312-14 [GERBERT, *Monumenta*, II, 150]), que, refiriéndose a la circunstancia de

y en los países románicos debió ser esto lo normal. Las noticias, sin embargo, que casi todas se refieren a las costumbres de las catedrales e iglesias conventuales, hablan solamente del coro; es decir, de los clérigos que, asistiendo a misa [56], cantaban el himno, o todos juntos o alternando entre dos coros [57]. En Roma encontramos por el año 1140 [58] el canto del *Gloria* reservado a la *Schola*. Esto ha de considerarse como excepción, que bien se comprende en una ciudad como Roma, que poseía desde muchos siglos, para mayor solemnidad del culto pontifical, esta institución benemérita de la música sagrada.

Los «tropos» del «Gloria»

458. Por aquel tiempo, y en parte ya mucho antes, se encuentran también vestigios de melodías más ricas del *Gloria*. Su número va en aumento y a partir del siglo IX aparecen los *tropos*, que conocimos ya al explicar los kiries como los elementos que más han contribuído a enriquecer las melodías. Clemens Blume ha conseguido reunir 59 números de *tropos* del misal [59], dejando aparte todos aquellos que no están compuestos en forma métrica o rítmica. La reforma de Pío V los suprimió todos, dejando, en cambio, completa libertad para la creación de nuevas formas musicales polifónicas, para las que tanto se presta el *Gloria*.

---

que en la Nochebuena apareció primeramente un ángel y luego todo el ejército celestial, observa del canto del *Gloria*: *Sicque modo unus episcopus inchoat et omnis ecclesia resonat laudem Deo.*

[56] *Ordo Rom.* II, 6: PL 78, 971: *Deinde vero totus respondet chorus.*—*Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 33. Así, más o menos, también comentaristas posteriores; cf. DURANDO, IV, 13, 1.

[57] Este orden parece que también se observa en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 80): *Conventus... per distinctiones exultanter decantet.*

[58] *Ordo Rom.* XI, 18: PL 78, 1033 A.

[59] BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, p. 217-299. El *Gloria* se divide en estos *tropos* en trozos diversos, cuyo número varía (hasta 20), entre los que se intercalán los versos de los *tropos*. Estos están compuestos generalmente en un metro determinado, con frecuencia el hexámetro y el dístico, de modo que entre trozo y trozo del *Gloria* se intercala un verso simple o doble; el tema del *tropo* se desarrolla siguiendo caminos propios; por esto, generalmente, poco o nada se adapta a los distintos trozos del *Gloria*, principalmente cuando el *tropo* entero tiene por tema el misterio de la fiesta. Para las fiestas de la Virgen hubo un *tropo* muy popular, que decía hacia el final: *tu solus sanctus, Mariam sanctificans, tu solus Dominus, Mariam gubernans, tu solus Altissimus, Mariam coronans* (LEGG, *Tracts*, 139; EISENHOFER, II, 95). En el misal de Pío V, que suprimió los *tropos*, especialmente se declaró este *tropo* en particular como inadmisible, y en el concilio de Trento se mencionó expresamente entre los abusos *(Concilium Tridentinum*, ed GOERRES, VIII, 917). Como ejemplo sirva el siguiente *tropo* no mé

11. La colecta. Participación de la comunidad

La primera oración propia del celebrante

459. Según el plan primitivo de la misa romana, la colecta es la primera oración—y la única hasta la secreta—que es propia del sacerdote. Todo lo demás, antes y después de la colecta, con excepción de la entonación del *Gloria*, son textos que, como los cantos o lecciones, debían pronunciarse por otros o, como las oraciones del ofertorio, se añadieron posteriormente para uso más bien particular del celebrante, que por esto las tenía que rezar en voz baja. Esta observación puede bastar por sí sola para convencernos de que con la colecta hemos llegado a la primera oración de más categoría. Efectivamente, el rito de entrada culmina y termina en la oración sacerdotal, lo mismo que la ofrenda de los dones encuentra su conclusión en la secreta, y la comunión en la poscomunión. De ahí que en la colecta se manifiesten las caracte-

---

trico, que a partir del siglo x se encuentra en muchos manuscritos, y se distingue, además de por su brevedad, por su último verso (Blume, 282s.):

Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis.
1. *Laus tua, Deus resonet coram te rex;*
   Laudamus te
2. *Qui venisti propter nos, rex angelorum, Deus,*
   Benedicimus te.
3. *In sede maiestatis tuae*
   Adoramus te.
4. *Veneranda Trinitas,*
   Glorificamus te.
5. *Gloriosus es, rex Israel, in throno Patris tui,*
   Gratias agimus tibi... Filius Patris.
6. *Domine Deus, redemptor Israel,*
   Qui tollis... deprecationem nostram.
7. *Deus fortis et immortalis,*
   Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis.
8. *Caelestium, terrestrium et infernorum rex.*
   Quoniam tu solus sanctus... altissimus.
9. *Regnum tuum solidum permanebit in aeternum,*
   Iesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris.

El verso final, *Regnum*, se encuentra en muchos *troparios* entreverado con más versos de *tropo*. Para el melisma con que de ordinario se canta el *per(manebit)* se intercala otra *prosula*, para la que existe otra serie de textos (26 números) (Blume, 282-299). Este enriquecimiento se hizo extensivo también al modo de entonar el sacerdote. El misal de San Vicente (hacia 1100) contiene 13 distintas entonaciones del *Gloria* (Fiala, 188).

rísticas del rezo litúrgico con especial relieve. El nombre más frecuente de la colecta en la liturgia romana es *oratio,* lo cual significa que la solemne plegaria litúrgica participa del carácter de un discurso público, porque el sacerdote habla como portavoz del pueblo, que por esta razón se invita primero a que se adhiera mentalmente a la plegaria. Este segundo aspecto de la oración se expresa por su otro nombre de *collecta* [1], que se aplica sobre todo a la primera de las tres oraciones de la misa que estamos explicando, y que en Roma se llamaba *oratio prima,* en contraposición a la *oratio super oblata* y la *oratio ad complendum* [2].

El origen del nombre «collecta»

La expresión de *collecta* o *collectio* es muy corriente en la liturgia galicana [3]. Si, pues, los comentadores de la liturgia romano-carolingia usan la palabra en el sentido de oración sacerdotal [4], tal uso proviene de la tradición galicana. Y casi todos estos comentadores, a pesar de algunas vacilaciones provocadas por el empleo de esta voz en las fuentes romanas, han conservado el recuerdo del sentido original de la palabra. Así dice, por ejemplo, Valafrido Estrabón: *Collectas dicimus, quia necessarias earum petitiones compendiosa brevitate colligimus i. e. concludimus* [5].

---

[1] En el misal de Pío V sólo en *Ritus serv.,* XI, 1; en el misal actual todavía varias veces en las *Additiones et Variationes,* especialmente c. VI.

[2] *Ordo Rom.* III, n. 9: PL 78, 979; cf. *Ordo Rom.* II, n. 6: PL 78, 971; y también *Ordo Rom.* I (ed. Stapper) n. 9 (p. 21, lín. 2); cf. Batiffol, *Leçons,* 120.

[3] B. Capelle, *Collecta:* «Revue Bénéd.», 42 (1930) 197-204. Véanse, p. ej., los títulos en el *Missale Gothicum* (Muratori, II, 517ss). La liturgia romana antigua conoce la palabra *collecta* como expresión de reunión, sobre todo la reunión para la procesión penitencial, que precedía en distintas ocasiones al culto estacional (cf. R. Hierzegger, *Collecta und Statio:* ZkTh 60 [1936] 511-554). No servía la palabra para designar la oración sacerdotal. El Gregoriano de Adriano (Liezmann, n. 27) ofrece para el 2 de febrero como título de la primera oración: *Oratio collecta;* sin embargo, el aparato crítico de Lietzmann demuestra que es preferible la versión *oratio ad collectam* (cf. l. c., 35 172; cf. Hierzegger, 517-521).

[4] Amalario, *De eccl. off.,* IV, 7: PL 105, 1183; Remigio de Auxerre, *Expositio:* PL 101, 1249; Bernoldo, *Micrologus,* c. 3: PL 151, 979.

[5] Valafrido Estrabón, *De exord. et increm.,* c. 22: PL 114, 945 D; menos claro está en Bernoldo *(Micrologus,* c. 8: PL 151, 979 D).—En la bendición de las palmas el domingo de Ramos, la liturgia mozárabe, después de la invitación del diácono a orar: *Oremus, ut hos ramos palmarum, salium vel olivarum dexteras divinitatis suae propitius sanctificare dignetur. Praesta. Kyrie* (tres veces), tiene la rúbrica *Colligitur ab episcopo haec oratio...* (sigue una oración más larga del obispo) (Férotin, *Le Liber orationum,* 182.—*(N. del T.)*

LA FUNCIÓN DEL «DOMINUS VOBISCUM»

460. La oración es efectivamente la fórmula con la que el sacerdote «colige», es decir, recoge los rezos del pueblo que le habían precedido, para presentarlos ante el trono de Dios. Esta función explica algunas particularidades de su presentación y forma externa. Antes de empezar avisa el celebrante al pueblo por medio del *Dominus vobiscum* y con el *Oremus* lo exhorta a la oración. Comentaristas de los más antiguos dedican especial atención al contenido del saludo, poniendo de relieve la conveniencia del deseo en él contenido de que el Señor sea con su pueblo y la gracia del Altísimo acompañe sus rezos, mientras que el sacerdote ofrece las súplicas de todos a Dios [6]. Con esto, sin embargo, no se explica la forma del saludo, o sea la razón de la salutación directa del pueblo. Pues cabe preguntar por qué el sacerdote se dirige de este modo al auditorio. En una función religiosa que creáramos nosotros los modernos, guiados por nuestra mentalidad actual, difícilmente haríamos al celebrante saludar al pueblo antes de empezar a rezar, ni se nos ocurriría en absoluto hacerle repetir varias veces este saludo durante la función. Sin embargo, esto es el caso de la misa, y el *Dominus vobiscum* se repite cuantas veces hay que exhortar a la comunidad para que se sume a la oración del sacerdote—sea petición, sea acción de gracias, siempre que no se trate de una continuación de la oración ya empezada [7]—, o cuando conviene anunciar algo, como, por ejemplo, el final de la misa por medio del *Ite, missa est* o el *Benedicamos Domino* [8]. La fórmula

[6] GIHR, 368, ve en el *Dominus vobiscum* la expresión de la unión del sacerdote con la Iglesia militante, como Mediador entre ella y Dios, y después de haberse puesto en relación con la Iglesia triunfante por medio del ósculo del altar.

[7] Esta es la razón de suprimir el saludo no solamente antes del *Oremus* de una conmemoración, sino también antes del *Oremus* que precede el *Pater noster*. Pero no se omitió antes del *Flectamus genua*, al contrario de lo que prescriben actualmente las rúbricas (p. ej., del miércoles de témporas) *(Ordo Rom.* I, n. 24s: PL 78, 949; HIERZEGGER, l. c., 544).

[8] No está, pues suficientemente fundada la opinión de BRINKTRINE *(Die hl. Messe*, 277, nota 1; cf. 86, nota 1), que explica el último *Dominus vobiscum* como terminación de la poscomunión y aplica la misma interpretación también al *Dominus vobiscum* después de la oración al final de las horas del oficio divino. Por cierto, el *Benedicamus Domino*, que señala el final de las horas, corresponde, por lo que se refiere a su forma, perfectamente al *Oremus*. Desde luego se puede usar el *Dominus vobiscum* para el saludo de la comunidad al principio de la función religiosa o para la despedida al final de la misma, sin que el celebrante se dirija luego formalmente a ella. Así lo atestigua OPTATO DE MILEVE *(Contra Parmen.*, VII, 6: CSEL 26, 179); SAN AGUSTÍN *(De civ. Dei*, 22, 8: CSEL 40, 2, p. 611, lín. 7) y SAN CRISÓSTOMO (en BRIGHTMAN, 476, nota 1). Cf. DÖLGER, *Antike und Christentum*, 2

Sequentia Sancti Evangelii ha de interpretarse también como tal anuncio al pueblo, que tiene que ir precedido por el saludo [9]. En todas estas ocasiones, menos al principio del prefacio, cuando ya se está tocando las puertas del sanctasanctórum (y prescindiendo del evangelio), el sacerdote se vuelve al pueblo después de besar el altar [10]. En las misas solemnes de la Edad Media también el diácono solía volverse con esta ocasión a los circunstantes [11].

SU SENTIDO

461. El *Dominus vobiscum*, que se emplea como fórmula estereotipada en que no se fija uno en el sentido de cada una de sus palabras, tiene principalmente la función específica de restablecer el contacto entre el sacerdote y el pueblo: «¡Hermanos, oremos!», o «¡Amados en Cristo, escuchad el santo evangelio!» [12] Además pretende llamar la atención del pueblo sobre lo que sigue [13], que siempre es de importancia; y por su forma de saludo, que pide una contestación, les da oca-

---

(1930) 204 216; RIGHETTI, *Manuale*, III, 181. En nuestro misal, el *Dominus vobiscum* nunca se usa en este sentido.

[9] En la liturgia griega de Santiago, la fórmula correspondiente, que se inicia igualmente con Εἰρήνη πᾶσιν que ostenta la forma de una exhortación: Ὀρθοὶ ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου (BRIGHTMAN, 38, 18); en la liturgia de San Marcos está invertido el orden del saludo y exhortación (BRIGHTMAN, 119, 8).

[10] Acerca de este ósculo del altar, consúltese más arriba 393s. Cf. también DÖLGER (*Antike und Christentum*, 2 [1930] 216), que examina la posibilidad de una relación primitiva entre el *Dominus vobiscum* y este ósculo del altar, pero luego rechaza tal idea. Efectivamente, tal relación no es posible, porque este ósculo se ha introducido mucho más tarde. En la baja Edad Media se santiguaban cada vez que decían este saludo. *Ordinarium* de Coutances (LEGG, *Tracts*, 58s): *vertens se ad populum et signans seipsum*. Así también en el rito más reciente de Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 666 C 671 A B]).

[11] Misal de San Vicente, en el Volturno (FIALA, 200 202); *Ordo Eccl. Lateran.* (FISCHER, 83, lín. 30); MARTENE, 1, 4, XXIV XXXV (I, 626s 666 D). En el rito monástico se observa aún hoy esta costumbre.

[12] Con estas palabras o semejantes se inicia en Alemania la lectura del evangelio antes del sermón dominical.

[13] En este sentido, dice AMALARIO (*De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1129 C; cf. 1128 C): *Haec salutatio introitum demonstrat ad aliud officium*. El mismo pensamiento véase ampliado en SICARDO DE CREMONA (*Mitrale*, III, 5: PL 213, 114 A). Con más precisión podemos formular la regla del *Dominus vobiscum* para la misa de este modo: Inicia la oración sacerdotal en cada una de las cuatro secciones principales: en el rito de apertura, las lecciones, la solemne oración eucarística y el ciclo de comunión. Además precede a ambos anuncios del diácono antes del evangelio y antes de la despedida. El que preceda también a la oración final de las que se rezan al pie del altar y al «último evangelio», o sea a dos textos que interesan únicamente a los ministros, es, desde luego, producto de una evolución secundaria.

sión a los fieles a que intervengan en el proceso de la función sagrada, con lo cual se sienten como miembros activos y disponen de un medio eficaz de afirmarse como verdadera comunidad. Finalmente, las palabras mismas del saludo, cargadas de tan veneranda tradición, contribuyen no poco a intensificar la atmósfera sacral de la unión de todos con Dios, que es el ambiente propio de la liturgia.

El origen del «Dominus vobiscum»

462. Ambas fórmulas, saludo y contestación, se usaban ya en la primera cristiandad; más aún, son de origen precristiano. En el libro de Rut (2,4) saluda Booz a los segadores con el *Dominus vobiscum*. Era, pues, un saludo corriente en la vida ordinaria. También lo encontramos en otros pasajes de la Sagrada Escritura [14]. La contestación que los segadores dieron a Booz fué: *Benedicat tibi Dominus*. Nosotros usamos como contestación las palabras: *Et cum spiritu tuo*, que significan más o menos lo mismo; por su redacción, sin embargo, revelan claramente su origen hebreo. En las cartas de San Pablo se encuentran expresiones análogas [15]. Con razón se traduce hoy generalmente: «Y también contigo» [16].

Su contenido cristológico

Tomado, como está dicho, este saludo del Antiguo Testamento, el «Señor» sencillamente es Dios: «Dios sea con vosotros». Con todo, no hay inconveniente en interpretar la palabra «Señor» de Cristo, y como se trata de una fórmula del culto cristiano, tal interpretación incluso es la obvia, en cumplimiento de la promesa: *Ecce ego vobiscum sum* (Mt 28,20), y de aquella otra, cuyas condiciones, si en alguna ocasión, se cumplen en la asamblea litúrgica: «Si dos o tres están reunidos en mi nombre, yo estaré en medio de ellos» (Mt 18,20). Efectivamente, en tiempos recientes se tiende con preferencia a interpretar de este modo el *Dominus vobis-*

---

[14] Lc 1,28; cf. Jue 6,12; 2 Par 15,2; 2 Tes 3,16.

[15] 2 Tim 4,22 (Vulg.): *Dominus (I. Chr.) cum spiritu tuo;* cf. Film 25; Gál 6,18.

[16] *Spiritus tuus* = tu persona = tu. Sin embargo, conviene recordar que ya San Crisóstomo *(In II Tim.,* hom. 10, 3: PG 62, 659s) explica «tu espíritu» del Espíritu Santo, que mora en los cristianos. Más aún, en su primer sermón de Pentecostés (n. 4: PG 50, 458s) interpreta la palabra «espíritu» de la contestación como alusión a que el obispo ofrece el sacrificio en virtud del Espíritu Santo. Esta es la razón también por que la Iglesia permite sólo a los que tienen las órdenes mayores usar el *Dominus vobiscum*, o sea al obispo, sacerdote y diácono, pero no al subdiácono, aunque el subdiaconato se cuente entre las órdenes mayores ya desde el siglo XIII; cf. Eisenhofer, I, 188s.

cum[17]. Podríamos decir también con más precisión que la liturgia deja intencionadamente la frase en un sentido un tanto indeciso. Saludando a la comunidad le desea el celebrante que «el Señor» sea con ella, sabiendo que Dios vendrá a ella en Cristo, que es el Emanuel, el «Dios con nosotros».

El «Pax vobis»

463. El sentido cristológico es más claro aún en el otro saludo: *Pax vobis*, con que el Resucitado saludó a sus apóstoles, y que hoy es la fórmula que dice el obispo antes de la colecta en vez del *Dominus vobiscum*. Exceptuando a Egipto, esta fórmula ocupa en Oriente, a partir del siglo IV, el mismo sitio que en Occidente el *Dominus vobiscum*[18]. Se halla también en documentos muy antiguos del norte de Africa[19]. En España rivaliza desde el siglo VI con el *Dominus vobiscum;* pero en el segundo sínodo de Braga (563) se la rechaza incluso como saludo del obispo[20]. Con todo, se impone como saludo episcopal, limitado a la primera salutación del pueblo[21] y a los días en que antes se cantaba el *Gloria*[22], regla

[17] Gavanti explica el ósculo del altar que precede como sigue: *osculatur altare sacerdos salutaturus populum quasi qui accipiat pacem a Christo per altare ut supra significato, ut eandem det populo* (Gavanti-Merati, *Thesaurus*, II, 5, 1 [I, 226]). Le siguen muchos comentaristas posteriores; cf., p. ej., Gihr, 368, nota 3. Es posible que la introducción en el siglo XIII de la costumbre de besar el altar cada vez que se dice el *Dominus vobiscum* se deba a esta idea. De todos modos, así se interpretó también el ósculo del altar que precede al ósculo de la paz; de ahí que se besara muchas veces la sagrada hostia en vez del altar para expresar con toda claridad que la paz viene de Cristo. De otro modo se manifiesta la misma interpretación en la rúbrica más reciente que suprime el *Dominus vobiscum* entre el *Panem de caelo* y la oración antes de la bendición eucarística (*Rituale Rom.*, IX, 5, 5); así ya en un decreto de SCR del 16 de junio de 1663 (Gardellini, *Decreta*, n. 2223, 7); parece que la razón fué que, como tal deseo de que el Señor estuviera con su pueblo se habría de expresar después inmediatamente por la bendición eucarística, no convenía por esto anticiparlo (cf. Gatterer, *Praxis celebrandi*, 164). Este principio no tuvo luego aplicación consecuente (cf. *Rituale Rom.*, IV, 4, 24-26). Para esta interpretación cristológica cf. *Const. Ap.*, VII, 46, 15 (Funk, I, 454). Por otra parte, San Agustín explica el *Dominus vobiscum* preferentemente de Dios (cf. Roetzer, 236). Así también San Pedro Damián, *Opusc. «Dominus vobiscum»*, c. 3: PL 145, 234 B. Cf. Remigio de Auxerre, *Expositio:* PL 101, 1248s.

[18] Hanssens, III, 194-209. Su forma es, generalmente, Εἰρήνη πᾶσιν. En su uso se observa gran diferencia entre los diversos ritos.

[19] Optato de Mileve, *Contra Parmen.*, III, 10: CSEL 26, 95.

[20] Can. 3 (Mansi, IX, 777); Eisenhofer, I, 188.

[21] *Ordo Rom.* I, n. 9: PL 78, 942; Amalario, *De eccl. off.*, praef. alt., III, 9: PL 105, 992 1115s; cf. Remigio de Auxerre, *Expositio:* PL 101, 1249. Amalario (l. c.) observa que el saludo fué en Roma *Pax vobis* y no *Pax vobiscum*. Esta última forma aparece efectivamente en el *Ordo Rom.* II (n. 6: PL 78, 971), que no proviene de Roma.

[22] León VII († 939), *Ep. ad Gallos et Germanos:* PL 132, 1086; Durando, IV, 14, 7.

que está aun hoy día en vigor [23]. Después del canto de paz de los ángeles se da el saludo de la paz de Cristo por aquellos que, como sucesores de los apóstoles, gozan de una prerrogativa especial para usar esta salutación [24].

La acción exterior; sitio y ademán

El *Dominus vobiscum* se dice hoy en el centro del altar, vuelto el sacerdote hacia el pueblo y con las manos extendidas. No fué siempre así, sino que, conforme advertimos ya varias veces [25] al tratar de las demás oraciones de la antemisa, todas ellas, incluso el *Dominus vobiscum*, se decían en el lado de la epístola, como aun hoy es norma en el rito de los dominicos, mientras que el obispo pronuncia el *Pax vobis*, lo mismo que las demás oraciones, desde su cátedra, a la que regresa después de la incensación del altar. La ceremonia de extender los brazos en señal de saludo, y que acusa en su forma originaria cierta viveza y gusto en la expresión corporal [26], acentúa una vez más el deseo de unión espiritual con la comunidad, para que entre en oración juntamente con el sacerdote. Aun su forma estilizada actual deja reconocer perfectamente tal significación.

La contestación «Et cum spiritu tuo»

464. En su contestación confirma el pueblo su voluntad de formar tal comunidad. Esta contestación ¿se puede considerar como una aclamación en el sentido más amplio de la palabra? [27] Tales contestaciones del pueblo serían más im-

[23] *Caeremoniale Episc.*, II, 8, 39; II, 13, 8; II, 18, 25.

[24] Mt. 10, 12s; Lc. 10,5.

[25] Cf. más arriba 420. En el actual rito dominicano, el sacerdote se queda en el lado de la epístola, donde acababa de rezar el *Gloria*.

[26] El punto de partida para este movimiento de los brazos no fué primitivamente el tener las manos juntas, ya que esta postura sólo se encuentra más tarde, proveniente de usos cultuales germanos. El movimiento de las manos expresa un movimiento intenso hacia aquel que es saludado. Sin embargo, pronto ha quedado estilizado por las reglas de las antiguas escuelas de oradores y también por las rúbricas de la disciplina eclesiástica. Con todo, norma como la que tenemos en las rúbricas actuales no se encuentra antes del final de la Edad Media *(Rit. serv.*, V, I); cf. el ordinario de la misa de Burcardo (Legg, *Tracts*, 141; cf. l. c., 100). Anteriormente, *Ordinarium O. P.* del año 1256 (Guerrini, 236). Acerca del ósculo que precede al *Dominus vobiscum* véase arriba, 394 y 460 con la nota 10.

[27] Aclamaciones en el sentido estricto de la palabra fueron en la antigüedad reciente las exclamaciones de la muchedumbrre, con las que expresaba su voluntad: homenaje al emperador o un representante suyo cuando se presentaba al pueblo, asenso y reprobación de resoluciones, gratulación y reivindicaciones. Resto de ello lo tenemos aún hoy en la consagración de un obispo cuando los fieles al final le aclaman *Ad multos annos* (F. Cabrol, *Acclama-*

petuosas e irregulares en la antigüedad que actualmente. No se puede dudar de que durante siglos el pueblo entero consideró tales aclamaciones como cosa suya [28]. Ciertamente, los fieles nunca pensaban que con ellas diesen una especie de autorización al obispo o sacerdote, y sí pretendían manifestar que le consideraban como su abogado e intercesor ante Dios, bajo cuya guía querían acercarse a El como comunidad. Es lo mismo que al final de la oración veremos con más claridad: así como el *Dominus vobiscum* anticipa ya el *Per Christum Dominum nostrum* del final de la oración sacerdotal, ya que ambas fórmulas expresan el ansia de formar una misma cosa con Cristo, así adelanta el *Et cum spiritu tuo* el consentimiento del pueblo, que se dará por el *Amen* luego al final de de colecta. Es verdad que, cuando intentamos penetrarnos de todo el vigor primitivo de este sencillo saludo, nos damos cuenta de lo difícil que es para nosotros de mentalidad moderna hacerlo revivir en toda su plenitud, aun cuando en las misas de comunidad hayamos logrado restablecer con toda perfección el uso antiguo [29].

INVITACIONES A LA ORACIÓN

465. El fin principal del *Dominus vobiscum*, como ya hemos advertido, es saludar a los fieles para luego exhortarlos a la oración. Tal exhortación consiste en la misa romana en una sola palabra: *Oremus*. En las liturgias orientales, la fórmula correspondiente, generalmente pronunciada por el diácono, no es tan parca en palabras. Así se dice, por ejemplo, en la misa bizantina: «¡Roguemos al Señor!» (Τοῦ κυρίου δεη-

---

tions: DACL 1, 240-265). Estas aclamaciones tenían muchas veces significación y valor jurídico; cf. E. PETERSON, Εἷς Θεός (Göttingen 1926) 141ss.

[28] También en los grandes templos; SAN CRISÓSTOMO *(In s. Pentec.*, hom. 1, 4: PG 50, 458) hace la observación de que sus oyentes respondieron en común «Y con tu espíritu» a su obispo Flaviano cuando subiendo a su trono les saludó con el *Pax vobis*. Cf. *In Math.*, hom. 32, al. 33, 6: PG 57, 384 (BRIGHTMAN, 477, nota 6). Para la liturgia galicana atestigua la *Expositio* (ed. QUASTEN, 11) que el sacerdote saluda *ut... ab omnibus benedicatur dicentibus: Et cum spiritu tuo*. Sínodos galicanos inculcan la prescripción de que al saludo del sacerdote contesten todos y no solamente los *clerici et Deo dicatae*: Orleáns (511) (MANSI, VIII, 361s); Braga (563), c. 3 (MANSI, IX, 777). BERNOLDO *(Micrologus*, c. 2: PL 151, 979) recuerda todavía este canon de Orleáns al explicar el primer saludo del sacerdote, y todavía DURANDO (IV, 14, 4s) dice que la respuesta la da el «coro y pueblo». Seguramente se trata en él más bien de un ideal de tiempos pasados que de una realidad. Antes testimoniarían las palabras de SICARDO DE CREMONA *(Mitrale*, III, 4, 5: PL 213, 107 D 114 B) una costumbre viva. Cf. arriba 293.

[29] Cf. F. MESSERSCHMID *(Liturgie und Gemeinde* [Würzburgo 1939] 22s), pero también las propuestas prácticas de A. BEIL *(Einheit in der Liebe* [Colmar 1941] 12-14; 16s).

θῶμεν) «¡Roguemos una y otra vez en paz al Señor!» (Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ τοῦ κυρίου δεηθῶμεν) [30]. Luego empieza el diácono con la letanía. En Egipto se dice sencillamente: «¡Orad!» (Προσεύξασθε) o «¡Levantaos para orar!» (Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε) [31]. Algo después, sin embargo, se indica otra vez la intención de la oración: «¡Orad por el emperador! ¡Orad por el obispo!» [32]; más aún, se la explica con todo pormenor, sobre todo en la oración de los fieles después del evangelio o en el memento dentro del canon [33]. Por lo que se refiere a los ritos occidentales, tales invitaciones a la oración se encuentran muy desarrolladas en la liturgia galicana. Preceden como *praefatio* a todas las oraciones o grupos de oraciones, lo mismo fuera que dentro de la misa, y su desarrollo hace pensar a veces en pequeñas homilías [34]. Caracteriza a estas invitaciones para la oración de las liturgias orientales el que van seguidas por una o varias fórmulas del rezo común del pueblo. A la sencilla invitación de orar suele responder el pueblo en la liturgia alejandrina con el *Kyrie eleison*, que se dice una o tres veces [35]. La misma contestación da el pueblo a las diversas exhortaciones del diácono, que siempre van acompañadas por unas palabras que indican la intención y forman todas juntas una especie de letanía, durante la cual, sin esperar su terminación, empieza el sacerdote con la colecta [36]. A cada invitación del diácono sigue en la liturgia bizantina una letanía completa, que se reza por el diácono, mientras que el sacerdote, según costumbre actual, dice en voz baja una oración, generalmente muy larga, levantando la voz únicamente al pronunciar la doxología final. La contestación del pueblo es otra vez el *Kyrie eleison*. Algunas veces es substituído por el Παράσχου κύριε (¡concédenos, Señor!) [37], que se

---

[30] Liturgia bizantina (BRIGHTMAN, 359s 362 364, etc.). En la liturgia de Santiago, griega, las formas cambian aún más (BRIGHTMAN, 38ss).

[31] BRIGHTMAN, 113 115 117.

[32] BRIGHTMAN, 114s.

[33] BRIGHTMAN, 119ss 159ss 165ss.

[34] *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 520ss).

[35] BRIGHTMAN, 113ss 117 119s.

[36] L. c., 119s. Fórmulas correspondientes se usan todavía hoy día, en lengua griega, en la liturgia copta, señal de su antigüedad veneranda (l. c., 155 158ss 165ss). Una letanía rezada por el sacerdote (l. c., 175). También la liturgia etiópica tiene en su antemisa una letanía, a cuyas invocaciones el pueblo contesta: «*Amen, Kyrie eleison*, Señor, ten misericordia de nosotros» (l. c., 206ss). Una oración sacerdotal de varios miembros que se reza después de las lecciones sigue en sus invitaciones que dirige al pueblo, con relación al modo romano, un orden inverso: primeramente se dice: «Levantaos a la oración», y el pueblo contesta: «Señor, ten piedad de nosotros»; luego el sacerdote saluda y es saludado (l. c., 223ss 227). El pueblo ha de oír el saludo puesto en pie.

[37] BRIGHTMAN, 381.

dice a las últimas invocaciones de la letanía después de la procesión del ofertorio. Verdaderamente conmovedora es la fórmula final de algunas letanías mayores, que tiene carácter de humilde y rendida promesa: «Recordando la Santísima... Madre de Dios y Virgen María..., encomendémonos unos a otros y toda nuestra vida a Cristo, nuestro Dios»; y la contestación del pueblo: Σοὶ κύριε (a ti, Señor)[38], que expresa una disposición del alma verdaderamente digna de la oración de la Iglesia de Dios.

La indicación de la intención

466. La liturgia romana se ha mostrado siempre mucho más reservada respecto a la participación de pueblo que las liturgias orientales. No obstante, en ciertas ocasiones encontramos también en ella algunos esfuerzos por obtener una mayor participación. En las *orationes sollemnes* del Viernes Santo, que pertenecen a las partes más antiguas de nuestra liturgia, se indican después del *Oremus* las intenciones con todo detalle: *Oremus, dilectissimi nobis, pro Ecclesia sancta Dei...* Una invitación semejante encontramos ya en el Leoniano con ocasión de las órdenes mayores: *Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super famulos suos, quos ad presbyterii munus elegit, caelestia dona multiplicet, quibus quod eius dignatione suscipiunt, eius exsequantur auxilio. Per...*[39] Fórmulas semejantes existen también en sacramentarios posteriores[40].

El «Flectamus genua» y fórmulas paralelas

467. En las *orationes sollemnes*, a la invitación para la oración sigue la exhortación del diácono: *Flectamus genua,* que pide que todos se arrodillen para orar cada uno en privado hasta que el diácono (y más tarde el subdiácono), con la palabra *Levate,* dé la señal para levantarse, a fin de que escuchen de pie la oración del celebrante. Este mismo rito se observa también en las témporas y en algunas otras ocasiones, con la sola diferencia de que al *Oremus* no sigue ninguna explicación de la intención. Se trata de una costumbre que en la liturgia de la Iglesia antigua revestía mayor importancia que hoy, lo mismo en Occidente[41] que en Oriente. La encon-

---

[38] BRIGHTMAN, 363, etc.

[39] MURATORI, I, 424.

[40] GELASIANO, I, 20 22 (WILSON, 22 f 26) y más veces; Gregoriano (LIETZMANN, n. 3, 1; 4, 1).

[41] En SAN CESÁREO DE ARLÉS vemos el rito plenamente desarrollado. Pero aun así, se queja de que muchos no le hacen caso al diácono y se quedan de pie *velut columnae* (NICKL, *Der Anteil des Volkes,* 33-36). Más tarde se prescribe para este rato de oración un

tramos, por ejemplo, en la misa copta, donde durante la cuaresma el diácono aun actualmente añade después del evangelio las palabras griegas Κλίνωμεν τὰ γόνατα-ἀνάστωμεν[42]. Prescindiendo de esta forma concreta, podemos decir que de ningún modo se limitó este uso en la antigüedad a la esfera de influencia de las liturgias romana y alejandrina. En el formulario general de la misa en las *Constituciones apostólicas* (final del siglo IV), que pertenece al ciclo alejandrino, claramente, y sin que se limite a determinados días, se halla después de las lecciones la exhortación a la oración εὔξασθε repetida cinco veces para las cinco categorías de asistentes: catecúmenos, energúmenos, neófitos, penitentes y fieles. Por el conjunto se ve que esta exhortación significaba prácticamente lo mismo que el *Flectamus genua:* ¡Arrodillaos para la oración! [43]

El arrodillarse se limita a pocos días

468. Se impone la pregunta por qué tal exhortación a arrodillarse, que en Antioquía aparece en cada misa, quedaba limitada en Roma a unos pocos casos extraordinarios. El motivo que más pudo influir en tal limitación hay que buscarlo en el canon 20 del concilio de Nicea (325), que prohibe que durante el tiempo pascual y en los domingos los fieles se pongan de rodillas[44]. Esta disposición para los domingos y el tiempo pascual pronto se hizo extensiva a las fiestas, que rápidamente fueron aumentando, y sobre todo a las fiestas de

---

Pater noster (iniciado por el *Kyrie eleison);* así, dentro de la oración común de los fieles (cf. más adelante), REGINO DE PRÜM *(De synod. causis,* I, 190: PL 132, 224s) y BURCARDO DE WORMS *(Decretum,* II, 70: PL 140, 638). En nuestro rito del bautismo de adultos, este *Pater noster* antes de la oración está encuadrado en la fórmula *Ora, electe, flecte genua* y *Leva (Rituale Rom.,* II, 4, 16 18, etc. Cf. NICKL, 35s). En cambio, el *Miserere* que PEDRO DE CLUNY *(Ep.* I, 28: PL 189, 153 C) menciona como para suplir la genuflexión al principio de las horas no entra en este conjunto.

[42] BRIGHTMAN, 159. La invitación se repite tres veces. Falta la oración sacerdotal correspondiente. Se trata, pues, de un resto fragmentario (HANSSENS, III, 233s).

[43] Pues cuando el diácono, después de haber indicado el contenido de la oración, anuncia la oración siguiente del obispo, la invitación dice en uno de los casos: «Levantaos, inclinaos ante Dios por Cristo y recibid la bendición» *(Const. Ap.,* VIII, 9, 6 [QUASTEN, *Mon.,* 205]). Para los fieles dice la primera invitación expresamente: Ὅσοι πιστοὶ κλίνωμεν γόνυ, y la segunda: Ἐγειρώμεθα *(Const. Ap.,* VIII, 10, 2 22 [QUASTEN, *Mon.,* 206 209]). El que el pueblo esté de rodillas en este mismo pasaje de la misa, lo atestigua también el *Testamentum Domini,* I, 35 (QUASTEN, *Mon.,* 240). Cf. las referencias de San Crisóstomo en BRIGHTMAN, 471ss.

[44] MANSI, II, 677. El canon se repite en el *Decretum Gratiani,* III, 3, 10 (FRIEDBERG, I, 1355).

los santos [45], en contraposición a los *dies quotidiani* [46]; finalmente, el arrodillarse quedó sólo para los días de penitencia, y aun de éstos en una reforma posterior se restó casi toda la cuaresma, hasta quedar solamente aquellos días que tenían dos oraciones propias antes de la epístola, o sea los miércoles y sábados de témporas y el miércoles de la cuarta semana [47]. Aun en estas fechas la posición de rodillas se limitaba a las oraciones de la antemisa, porque la celebración de la Eucaristía, que durante mucho tiempo fué prerrogativa de los domingos, tenía un aire de solemnidad pascual. Dependía, pues, todo del punto que se consideraba como principio de la misa. Este, según una regla de la Edad Media, era el *Gloria* [48]; así que solamente aquellas oraciones que precedían al *Gloria* resp. a la colecta caían bajo la ley de escucharlas de rodillas [49], o, para decirlo con mayor precisión, bajo las normas vigentes para el *Flectamus genua*, ya bastante mermadas.

---

[45] VALAFRIDO ESTRABÓN *(De exord. et increm.*, c. 25: PL 114, 953 A): sin genuflexión se ora *in dominicis et festis maioribus et Quinquagesima.*

[46] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 481, lín. 2).

[47] El que la oración del día, aunque fuera una sola, haya de ir precedida por el *Flectamus genua* durante la cuaresma, lo exigen varios *Ordines* más antiguos: *Ordo Rom.* I, n. 24s (apéndice del siglo IX): PL 78, 949; BERNOLDO *(Micrologus*, c. 50: PL 151, 1014 B): *Ad omnes horas quadragesimales genua flectimus. Item ad missam, etiamsi salutatio praecedat orationem.* Cf. DURANDO, VI, 28, 8ss; MARTENE, 4, 17 (III, 162 A B); ID., *De ant. monach. rit.*, 3, 9, 12 (IV, 316); *Missale* de Tortosa (1524) (FERRERES, 249; cf. 1. c., p. LXXXVII). El mismo orden existe aun hoy día en la liturgia dominicana *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 50). La cita de Bernoldo demuestra que a algunos el *Dominus vobiscum*, exigido por la oración del día, parecía incompatible con el *Flectamus genua*, y que ya entonces se inclinaban a omitir las genuflexiones después del saludo. RADULFO DE RIVO († 1403) *(De can. obervantia*, prop. 23 [MOHLBERG, II, 136s]) las defiende todavía para observar que los franciscanos las omiten *quia in capella Papae non fiunt.* En el Letrán no se usaban ya en el siglo XII *(Ordo eccl. Lateran.* [FISCHER, 28s]).

[48] Cf. *Ordo Rom.* XI (n. 63: PL 78, 1050) dice en el sábado de témporas después de Pentecostés: *Finito hymno trium puerorum pontifex incipit missam: «Gloria in excelsis Deo».* A esto obedece aun en la actualidad el orden del Sábado Santo (y análogamente en Jueves Santo) cuando con el *Gloria* empieza a tocarse el órgano y las campanas.

[49] Desde luego, tal división fué un tanto arbitraria. El ponerse de rodillas los fieles en las liturgias orientales de que acabamos de hablar supone otra división al principio de la misa sacrifical. Moisés bar Kepha († 903) dice expresamente que no se debe arrodillar durante el Kurobho que empieza con el ósculo de la paz (BRIGHTMAN, 83), porque la genuflexión recuerda la caída, mientras todo en el Kurobho habla de resurrección (R. H. CONNOLLY-H. W. CODRINGTON, *Two commentaries on the Jacobite liturgy* [Londres 1913] 43). Semejantes razones, conforme sabemos por las homilías de Narsai († después de 503), habían llevado en la misa sirio-oriental a la decisión de prohibir las genuflexiones después de la *epiclesis* (CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai*, 23 127).

tramos, por ejemplo, en la misa copta, donde durante la cuaresma el diácono aun actualmente añade después del evangelio las palabras griegas Κλίνωμεν τὰ γόνατα-ἀνάστωμεν[42]. Prescindiendo de esta forma concreta, podemos decir que de ningún modo se limitó este uso en la antigüedad a la esfera de influencia de las liturgias romana y alejandrina. En el formulario general de la misa en las *Constituciones apostólicas* (final del siglo IV), que pertenece al ciclo alejandrino, claramente, y sin que se limite a determinados días, se halla después de las lecciones la exhortación a la oración εὔξασθε repetida cinco veces para las cinco categorías de asistentes: catecúmenos, energúmenos, neófitos, penitentes y fieles. Por el conjunto se ve que esta exhortación significaba prácticamente lo mismo que el *Flectamus genua:* ¡Arrodillaos para la oración! [43]

El arrodillarse se limita a pocos días

468. Se impone la pregunta por qué tal exhortación a arrodillarse, que en Antioquía aparece en cada misa, quedaba limitada en Roma a unos pocos casos extraordinarios. El motivo que más pudo influir en tal limitación hay que buscarlo en el canon 20 del concilio de Nicea (325), que prohibe que durante el tiempo pascual y en los domingos los fieles se pongan de rodillas[44]. Esta disposición para los domingos y el tiempo pascual pronto se hizo extensiva a las fiestas, que rápidamente fueron aumentando, y sobre todo a las fiestas de

---

Pater noster (iniciado por el *Kyrie eleison);* así, dentro de la oración común de los fieles (cf. más adelante), REGINO DE PRÜM *(De synod. causis,* I, 190: PL 132, 224s) y BURCARDO DE WORMS *(Decretum,* II, 70: PL 140, 638). En nuestro rito del bautismo de adultos, este *Pater noster* antes de la oración está encuadrado en la fórmula *Ora, electe, flecte genua* y *Leva (Rituale Rom.,* II, 4, 16 18, etc. Cf. NICKL, 35s). En cambio, el *Miserere* que PEDRO DE CLUNY *(Ep.* I, 28: PL 189, 153 C) menciona como para suplir la genuflexión al principio de las horas no entra en este conjunto.

[42] BRIGHTMAN, 159. La invitación se repite tres veces. Falta la oración sacerdotal correspondiente. Se trata, pues, de un resto fragmentario (HANSSENS, III, 233s).

[43] Pues cuando el diácono, después de haber indicado el contenido de la oración, anuncia la oración siguiente del obispo, la invitación dice en uno de los casos: «Levantaos, inclinaos ante Dios por Cristo y recibid la bendición» *(Const. Ap.,* VIII, 9, 6 [QUASTEN, *Mon.,* 205]). Para los fieles dice la primera invitación expresamente: Ὅσοι πιστοὶ κλίνωμεν γόνυ, y la segunda: Ἐγειρώμεθα *(Const. Ap.,* VIII, 10, 2 22 [QUASTEN, *Mon.,* 206 209]). El que el pueblo esté de rodillas en este mismo pasaje de la misa, lo atestigua también el *Testamentum Domini,* I, 35 (QUASTEN, *Mon.,* 240). Cf. las referencias de San Crisóstomo en BRIGHTMAN, 471ss.

[44] MANSI, II, 677. El canon se repite en el *Decretum Gratiani,* III, 3, 10 (FRIEDBERG, I, 1355).

los santos [45], en contraposición a los *dies quotidiani* [46]; finalmente, el arrodillarse quedó sólo para los días de penitencia, y aun de éstos en una reforma posterior se restó casi toda la cuaresma, hasta quedar solamente aquellos días que tenían dos oraciones propias antes de la epístola, o sea los miércoles y sábados de témporas y el miércoles de la cuarta semana [47]. Aun en estas fechas la posición de rodillas se limitaba a las oraciones de la antemisa, porque la celebración de la Eucaristía, que durante mucho tiempo fué prerrogativa de los domingos, tenía un aire de solemnidad pascual. Dependía, pues, todo del punto que se consideraba como principio de la misa. Este, según una regla de la Edad Media, era el *Gloria* [48]; así que solamente aquellas oraciones que precedían al *Gloria* resp. a la colecta caían bajo la ley de escucharlas de rodillas [49], o, para decirlo con mayor precisión, bajo las normas vigentes para el *Flectamus genua*, ya bastante mermadas.

---

[45] VALAFRIDO ESTRABÓN *(De exord. et increm.*, c. 25: PL 114, 953 A): sin genuflexión se ora *in dominicis et festis maioribus et Quinquagesima.*

[46] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 481, lín. 2).

[47] El que la oración del día, aunque fuera una sola, haya de ir precedida por el *Flectamus genua* durante la cuaresma, lo exigen varios *Ordines* más antiguos: *Ordo Rom.* I, n. 24s (apéndice del siglo IX): PL 78, 949; BERNOLDO *(Micrologus*, c. 50: PL 151, 1014 B): *Ad omnes horas quadragesimales genua flectimus. Item ad missam, etiamsi salutatio praecedat orationem.* Cf. DURANDO, VI, 28, 8ss; MARTENE, 4, 17 (III, 162 A B); ID., *De ant. monach. rit.*, 3, 9, 12 (IV, 316); *Missale* de Tortosa (1524) (FERRERES, 249; cf. l. c., p. LXXXVII). El mismo orden existe aun hoy día en la liturgia dominicana *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 50). La cita de Bernoldo demuestra que a algunos el *Dominus vobiscum*, exigido por la oración del día, parecía incompatible con el *Flectamus genua*, y que ya entonces se inclinaban a omitir las genuflexiones después del saludo. RADULFO DE RIVO († 1403) *(De can. obervantia*, prop. 23 [MOHLBERG, II, 136s]) las defiende todavía para observar que los franciscanos las omiten *quia in capella Papae non fiunt.* En el Letrán no se usaban ya en el siglo XII *(Ordo eccl. Lateran.* [FISCHER, 28s]).

[48] Cf. *Ordo Rom.* XI (n. 63: PL 78, 1050) dice en el sábado de témporas después de Pentecostés: *Finito hymno trium puerorum pontifex incipit missam: «Gloria in excelsis Deo».* A esto obedece aun en la actualidad el orden del Sábado Santo (y análogamente en Jueves Santo) cuando con el *Gloria* empieza a tocarse el órgano y las campanas.

[49] Desde luego, tal división fué un tanto arbitraria. El ponerse de rodillas los fieles en las liturgias orientales de que acabamos de hablar supone otra división al principio de la misa sacrifical. Moisés bar Kepha († 903) dice expresamente que no se debe arrodillar durante el Kurobho que empieza con el ósculo de la paz (BRIGHTMAN, 83), porque la genuflexión recuerda la caída, mientras todo en el Kurobho habla de resurrección (R. H. CONNOLLY-H. W. CODRINGTON, *Two commentaries on the Jacobite liturgy* [Londres 1913] 43). Semejantes razones, conforme sabemos por las homilías de Narsai († después de 503), habían llevado en la misa sirio-oriental a la decisión de prohibir las genuflexiones después de la *epíclesis* (CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai*, 23 127).

Porque independientemente de estas reglas hay otras prescripciones para los que asisten al coro; según ellas, hay que arrodillarse durante la colecta en el adviento, la cuaresma, témporas, la mayor parte de las vigilias y las misas de difuntos [50].

SE ARRODILLA YA NO ANTES, SINO DURANTE LA ORACIÓN

469. En esto, por cierto, ha habido su modificación: el estar de rodillas se prescribe ahora para el tiempo en que se dice la colecta y no para aquel rato de oración privada que le precedía. Este cambio fué consecuencia del acortamiento de aquella pausa para la oración callada, anunciada por el *Flectamus genua*. El *Ordo Romanus antiquus* (de hacia el 950) nos señala esta transición. En la introducción a las *orationes sollemnes* del Viernes Santo repite todavía, después de hablar del *Flectamus genua,* la antigua rúbrica *Et orat diutissime;* pero luego, cuando da el texto de las oraciones, observa el orden siguiente: *Oremus, Flectamus genua, Omnipotens aeterne Deus..., Levate, Per eundem.* Como se ve, el rato de oración para el que se prescribe el estar de rodillas, se ha hecho coincidir con la oración sacerdotal [51].

LA SUPRESIÓN DE LA GENUFLEXIÓN NO SIGNIFICA OMISIÓN DE LA PLEGARIA PRIVADA

470. Sin duda que aquella norma del concilio de Nicea referente al tiempo pascual y los domingos no tenía por fin la supresión del rato de oración privada o de otras plegarias que precedían a la oración del sacerdote, sino se refería únicamente a la postura corporal durante las mismas. Esto lo confirman las liturgias orientales, en las que se rezaban incluso en la misma solemnidad de la Resurrección del Señor las le-

---

[50] *Missale Rom., Rubr. gen.,* XVII, 5.

[51] HITTORP, *De off. eccl.,* 66; cf. 49 b. También en el *Liber ordinarius* de los premonstratenses (s. XII) (WAEFELGHEM, 220, con nota 2) sigue el *Levate* al *Per eundem;* este uso se ha conservado hasta la actualidad (LENTZE; cf. arriba 134 [44]). Mientras aquí se levantan a la fórmula final, Bertoldo de Ratisbona († 1272) enseña a sus oyentes todo lo contrario, a saber, que se pongan de rodillas al oír en la fórmula final pronunciar el nombre de Jesús (FRANZ, 652). La inclinación al nombre de Jesús la exige el segundo concilio de Lyón (1274), c. 25 (MANSI, XXIV, 98). Más testimonios sobre la coincidencia del rato de oración de rodillas con la oración sacerdotal lo tenemos en el manuscrito de un sacramentario de Praga (escrito antes del año 794 en Ratisbona) (A. DOLD-L. EIZENHÖFER, *Das Prager Sacramentar,* II: «Texte u. Arbeiten», I, 38-42 [Beuron 1949] 51*ss). La costumbre se mantuvo hasta la baja Edad Media; cf. MARTENE, 4, 23, 12, 7 (III, 361; cf. 393 405); E. SEGELBERG, *Flectamus genua:* «Svenskt Gudtsjänstliv», 23 (1948) 87-91.

tunias diaconales sin modificación alguna [52], lo que nos hace suponer que aun después de suprimir el *Flectamus genua— Levate*, se conservaba, siquiera por algún tiempo, la costumbre de tener algunos momentos de oración en silencio antes de la colecta.

DESAPARECE TAMBIÉN EL RATO DE ORACIÓN PRIVADA

471. Pero así como estos momentos de oración íntima desaparecieron incluso en las pocas ocasiones en que se había conservado el *Flectamus genua*, que de este modo quedó reducido a una simple genuflexión, del mismo modo, y aun más rápidamente, se suprimiría la pausa entre el *Oremus* y la colecta en la inmensa mayoría de los casos en que el pueblo no se ponía de rodillas. Y esto con tanto más motivo cuanto que ya se daba otra ocasión para el rezo común de la comunidad, a saber, los kiries y el *Gloria*, aunque pronto su recitación o canto quedaría reservada al clero o al coro. Una huella débil de esta pausa entre *Oremus* y la oración podemos ver en Durando, que con algún detenimiento hace constar que el celebrante dice el *Oremus* en el centro del altar para luego trasladarse al lado de la epístola y allí seguir con la colecta [53]. Como polo opuesto a esta pausa reducidísima encontraremos más tarde entre el *Oremus* y la secreta otra, excesivamente exagerada, en la que caben todas las ceremonias y oraciones del ofertorio,

LA INCLINACIÓN PROFUNDA

472. La tendencia a hacer de algún modo participar a la comunidad en la oración sacerdotal se ha manifestado todavía de otra manera. En documentos litúrgicos de la época carolingia del siglo IX se prescribe que el pueblo se incline al oír el *Oremus* y permanezca en tal postura *(acclinis)* hasta el final de la oración [54]. La costumbre no era nueva en territorio

---

[52] Lo mismo se ve en el oficio divino: las *preces* se dicen también los domingos. Sólo en las fiestas de más categoría (que se multiplicaron extraordinariamente en la época moderna) se suprimen.

[53] DURANDO, IV, 14, 5. También la fórmula final *Per Dominum nostrum Iesum Christum* se decía en el centro del altar (l. c., IV, 57, 2). Así todavía en el *Ordo Rom.* XIV (n. 53: PL 78, 1169 B), en GABRIEL BIEL *(Canonis expositio*, lect. 89) y en el ordinario de Coutances (1557) (LEGG, 58). Existía, pues, la tendencia a concentrar la oración del sacerdote en el centro del altar. Cf. arriba 424, la evolución análoga del *Kyrie eleison*. Por otra parte, existe también una disposición de la baja Edad Media según la cual el sacerdote tiene que rezar en el lado de la epístola todas las oraciones y lecciones hasta la epístola inclusive y después de la comunión para hacer resaltar más la misa sacrifical. Cf. arriba 420 [62].

[54] REMIGIO DE AUXERRE *(Expositio:* PL 105, 1249 C): *Deinde dicit: Oremus, invitans secum populum, ut simul orent. Quapropter acclinis debet esse populus usquequo sacerdos incipiat dicere: Per om-*

franco, sino que se usaba ya desde hacía varios siglos [55], manteniéndose en vigor en los monasterios y algunos cabildos aun en tiempos posteriores [56]. Más aún, ha sobrevivido en algunas órdenes hasta la actualidad, aunque limitando su duración a la primera oración en días en que hay varias conmemoraciones [57]. Por regla general, sin embargo, como tal postura resultaba bastante incómoda, pronto se substituyó por otra, la de estar de pie—así en las misas festivas—o la de ponerse de rodillas en los días de penitencia [58]. De este modo se había llegado a la misma costumbre de que hablamos más arriba [59]: en vez de arrodillarse sólo durante la pausa entre el *Flectamus genua* y el *Levate*, se ponían de rodillas durante la misma colecta.

La actitud corporal del celebrante

473. Mientras la postura corporal de los fieles, conforme acabamos de ver, estuvo sujeta en el correr de los siglos a muchos cambios [60], el sacerdote decía la oración siempre de pie y con los brazos levantados y extendidos. Hasta bien entrada la Edad Media se le exigía además que estuviese mi-

---

nia s. s. Esta norma regía también durante aquella época del año en que no se permitía el estar de rodillas. Regino de Prüm *(De synod. causis,* I, 380: PL 132, 265): *Ut presbyteri plebibus annuntient, quod in Quadragesima et in ieiunio quattuor temporum tantummodo ad Missarum sollemnia annuntiante Diacono genua flectere debeant. In dominicis e contra diebus vel ceteris festis a Vespera usque in Vesperam non flectant genua, sed stantes incurvati orent.* La misma disposición en Burcardo de Worms *(Decretum,* XIII, 3: PL 140, 885).

[55] Tal postura de inclinarse durante la oración sacerdotal la pide, p. ej. San Cesáreo de Arlés *(Serm.* 76s [Morin, 303 305: PL 39, 2284s]); la misma prescripción sobre todo para el canon *(Serm.* 73 [Morin, 294: PL 39, 2277]). Esta inclinación durante la oración iba unida con la genuflexión antes de la misma si se daba el caso, orden que se encuentra también en otras fuentes antiguas. En primer término se inclinarían durante aquellas oraciones que se decían sobre personas determinadas como una especie de bendición, y que por esto se llamaban también *benedictiones* o *missae;* cf. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten,* 27-31, esp. 30, nota 101; Id., *Gewordene Liturgie,* 48s. Con todo, el carácter de súplica influiría también en esta postura corporal *(supplices te rogamus).*

[56] Cf. arriba 297 [42].

[57] Así, más o menos, las reglas de los Canónigos de San Víctor (s. xii) (Martene, *App.* [III, 791s]).—Schneider en «Cist.-Chr.» (1925) 315; cf. *Liber usuum,* II, 53: PL 166, 1423 B.

[58] Cf. arriba 296.

[59] Cf. la nota 51. *Ordo eccl. Lateran.,* ed. Fischer, 29, lín. 5ss. El pontifical de Durando manda al obispo que asiste a la misa de un presbítero: *Dum collectae et postcommuniones dicuntur, debet accumbere super faldistorium... et iunctis manibus devote accumbens manere* (Andrieu, III, 644; Martene, 1, 4, XXIII [I, 619 A]).

[60] Cf. arriba 296. En la antigüedad oraban también los fieles con las manos extendidas y la mirada puesta hacia oriente; cf. arriba 295 [29].

rando hacia oriente [61]. Realmente parece obvio que quien se presenta al frente de una comunidad en oración, como su mediador ante Dios [62], esté de pie con las manos levantadas, señalando la dirección que han de tomar las plegarias al subir a aquel que mora en los cielos.

Para el hombre meridional de la antigüedad no era fácil que, al dejarse impresionar por el ambiente emocional de la oración, se mantuviese dentro de los límites discretos. Esto parece deducirse de algunas observaciones que encontramos en los escritores antiguos, que piden que se levanten las manos con moderación y modestia [63]. Ya en la antigüedad vieron en tal actitud corporal una imagen del Crucificado [64], pensamiento que vuelve en los comentadores medievales de la misa y ejerció un influjo tan grande sobre la actitud corporal durante el canon [65].

Distintivo de las dos clases de oraciones

474. En la actualidad está perfectamente reglamentada esta postura corporal del celebrante, lo mismo para el canon que para las oraciones [66]. Nótese que tal postura está prescrita solamente para aquellas oraciones que el sacerdote desde antiguo tenía que recitar como portavoz de la comunidad, o sea las tres oraciones sacerdotales y la solemne oración eucarística, que comprende el prefacio, canon y el *Pater nos-*

---

[61] *Ordo Rom.* I, n. 8s (con las adiciones de las redacciones más recientes): PL 78, 942. La misma postura corporal durante la oración se pide también al obispo cuando está delante de su trono: pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 639, lín. 2; MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 616 E]).

[62] La costumbre de ponerse de rodillas durante le oración, que a partir de la alta Edad Media se fué extendiendo, se impuso también en casos aislados para el sacerdote en la misa; así, p. ej., durante las oraciones al pie del altar (cf. arriba 369 y 377) y las súplicas intercaladas después del *Pater noster* (véase más adelante II, 410). De la misión del Japón del siglo XVI se refiere que un padre decía la misa de rodillas; cf. JL 7 (1927) 380 (según L. FROIS, *Die Geschichte Japans* [Leipzig 1926]). Desde León XII, las oraciones al final de la misa se rezan de rodillas. La genuflexión al *Veni Sancte Spiritus* y al *Et incarnatus est* más bien se ha de considerar como elemento dramático, sugerido por el canto o la recitación solemne del himno o del *Credo*. La rúbrica se encuentra ya en el *Liber ordinarius* de Lieja, ed. VOLK, 105, lín. 1.

[63] TERTULIANO, *De or.*, c. 17: CSEL 20, 190; SAN CIPRIANO, *De dom. or.*, c. 66: CSEL 3, 269s. Cf. DEKKERS, *Tertullianus*, 82-87.

[64] MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, c. 29, 8: CSEL 2, 43; TERTULIANO, *De or.*, c. 14 29: CSEL 20, 189 200. Cf. EISENHOFER, I, 266s.

[65] Cf. más adelante II, 296.

[66] La norma que todavía rige en la actualidad se encuentra esencialmente por vez primera en el *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 236): *manuum elevatio sic fieri debet ut altitudinem humerorum non excedat, extensio vero tanta sit ut retro stantibus manus appareant evidenter.* Cf. *Ordo Rom.* XIV, n. 53: PL 78, 1160 C.

ter; pero no para todas aquellas que son más bien expresión de su devoción privada y se han añadido posteriormente en la Iglesia del imperio franco. Para ellas se impuso otro modo de tener las manos, que proviene de tradiciones germánicas, a saber, el juntarlas delante del pecho [67]. Así ha quedado patente a simple vista la diferencia de estas dos clases de oraciones, de las cuales unas representan los elementos fundamentales de la misa y otras complementos posteriores.

12. La colecta. Forma y contenido

475. La mayor parte de las oraciones romanas que encontramos en los sacramentarios debió de formarse entre los siglos III y VI, es decir, a partir de la época en que se verificó en Roma el cambio de la lengua griega a la latina [1].

UNA ADVERTENCIA DE SAN AGUSTÍN

Durante mucho tiempo formulaba las oraciones litúrgicas el mismo celebrante, quien las podía inventar en el momento de la celebración, lo mismo que la homilía, o servirse de un texto compuesto de antemano por él o por otro. San Agustín nos ofrece en sus escritos ejemplos de ambos casos. En su librito *De catechizandis rudibus* hace ocasionalmente la observación de que convendría advertir a los catecúmenos más cultos que no se escandalizasen al oír invocar a Dios con barbarismos o al notar que algunos obispos o presbíteros no entendían lo que decían uniendo mal entre sí las palabras. Y esto no porque no importaba o no había que enmendar tales defectos, ya que el pueblo debía refrendar con el *Amen* sólo lo que había entendido bien, sino porque tales catecúmenos cultos debían saber que, así como en el foro lo decisivo era la armonía, así en la iglesia lo era la buena intención con que se decían las oraciones, y que por esto tenían que aguantar con paciencia tales defectos. Pues, si de los retóricos forenses a veces se podía decir que tienen buena dicción, ciertamente

---

[67] Cf. arriba 102.

[1] El papa San Cornelio (253) es el primero que tiene un epitafio en latín. Baumstark quisiera fijar el origen de las *orationes sollemnes* del Viernes Santo muy cerca de esta fecha: A. BAUMSTARK, *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit* («Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur, *Festgabe* A. Ehrhard dargebracht») [Bonn 1922], 53-72), 64-71; ID., *Liturgie comparée,* 84.

lo que decían nunca era (como en la iglesia) bendición [2]. De la misma época de San Agustín tenemos decretos de concilios que piden que en la liturgia se usen sólo textos aprobados por las autoridades competentes [3]. En algunas oraciones romanas, aun del siglo VI, se ve que han sido creadas para ocasiones determinadas [4].

EL ESTILO ROMANO DE LAS COLECTAS

476. Pero también las oraciones creadas en el momento de pronunciarlas estaban sujetas a ciertas normas estilísticas. Su estilo quedaba bien definido por la sobriedad del carácter romano, con su preferencia por la concisión y la claridad. Esto no quiere decir que de la liturgia romana quedasen desterrados en absoluto las oraciones largas. Los amplios prefacios del actual pontifical romano, que, por ejemplo, se usan en las consagraciones de obispos, sacerdotes y diáconos, en lo esencial derivan de los sacramentarios romanos más antiguos. Y la misma liturgia de la misa contiene, al lado de las tres oraciones breves, también la solemne y extensa oración eucarística, que hoy día está dividida en el prefacio y el canon [5]. Con todo, al comparar estas formas más largas con el estilo de las liturgias orientales, o aun de la galicana, salta a la vista su carácter romano. Esto ya se hace patente en la misma invocación. En las liturgias orientales, las largas teorías de nombres y predicados divinos que en solemnes expresiones, por vía de afirmación y de negación, ensalzan los atributos divinos [6]; en la romana un solo título. Su expresión más perfecta, sin embargo, ha encontrado la mentalidad romana

---

[2] SAN AGUSTÍN, *De cat. rud.*, c. 9, 13: PL 40, 320.

[3] Sínodo de Hipona (393), can. 21 (MANSI, III, 922): *quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit.* Algo más tarde, el sínodo de Mileve, can. 12 (MANSI, IV, 330), habla de su confirmación por este concilio.

[4] Así, p. ej., la oración del Leoniano (MURATORI, I, 371), en que se da gracias a Dios por el beneficio de que, «liberados del acérrimo enemigo, podemos gozar del misterio pascual con ánimo tranquilo». Se refiere al año 538, en que Wittiges levantó antes de Pascua el cerco que había puesto a Roma (DUCHESNE, *Origines*, 145s; F. CABROL, *Léonien (Sacramentaire)*: DACL 8 [1929] 2552s).

[5] Cf. el intento de clasificación de todo el elemento oracional de la liturgia romana por P. ALFONSO, *L'eucologia romana antica. Lineamenti stilistici e storici* (Subiaco 1931).

[6] Así empieza, p. ej., la oración del obispo que concluye la oración de los fieles en las *Constituciones Apostólicas*, VIII, 11, 2 (QUASTEN, *Mon.*, 29): Κύριε, παντοκράτορ, ὕψιστε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν, ἅγιε, ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενε, ἄναρχε, μόναρχε. Cf. el capítulo *Sprache und Volksart* en BAUMSTARK (*Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* [Friburgo 1923], 77-88) y el estudio sobre el genio del rito romano en BISHOP, *Liturgica historica*, 1-19 (cf. arriba 99 [11]).

en la colecta. Compuesta de pocas frases, la oración litúrgica se halla reducida a una fórmula brevísima, dentro de la cual, no obstante, queda margen suficiente para una digna manifestación del pensamiento y una múltiple variedad de expresión.

Su carácter de oración impetratoria

477. Todas las colectas son oraciones impetratorias. Considerado en sí, esto no es del todo natural. Según Orígenes, cada oración bien compuesta, y mucho más una oración pública, debe empezar alabando a Dios por Cristo en el Espíritu Santo; luego ha de pasar a la acción de gracias y la confesión de la propia indignidad. Sólo después de tal introducción se pueden también añadir súplicas, y no de cosas terrenas, sino de «asuntos grandes y celestiales», para terminar finalmente con otra doxología [7]. No obstante, la oración romana se limita casi exclusivamente a la petición. Los demás elementos no se emplean más que al principio, en la invocación, y en la fórmula final. Teniendo en cuenta que la parte principal de la misa está formada por una extensa acción de gracias, no parece inconveniente que las demás oraciones se limiten a la petición.

Consideradas desde el punto de vista gramatical, las oraciones constan de una sola oración principal, a lo sumo de una oración doble, en cuya segunda parte, unida a la primera mediante la cópula *et*, se expresa mejor el objeto de la petición [8].

Dos tipos de oración

478. Pasando ahora a la explicación más detallada, hemos de distinguir dos tipos de oraciones, a saber, la oración sencilla y la ampliada [9]. El tipo sencillo está compuesto sólo de los elementos más indispensables de la petición, como si, por ejemplo, un niño ruega a su padre: «¡Oh padre!, dáme pan.» Es decir, consta únicamente de la invocación y la petición. El modo gramatical del verbo puede ser el imperativo o el subjuntivo. Variable es además la colocación de las palabras, y así resultan las siguientes formas: «Dame pan, ¡oh padre!» y «Que me des pan, ¡oh padre!», además

---

[7] Orígenes, *De or.*, c. 33: PG 11, 557s.

[8] Por ejemplo: *Exaudi, Domine, quaesumus preces nostras et interveniente beato N... placatus intende.*

[9] H. Rheinfelder, *Zum Stil der lateinischen Orationen:* JL 11 (1931) 20-34. Una clasificación de las oraciones en distintos modelos a base de sus palabras iniciales se ha intentado por P. Salmon, *Les protocoles des oraisons du Missel Romain:* «Eph. Liturg.», 45 (1931) 140-147.

de la primera. Es un modo sencillo y espontáneo, sin adornos ni aditamentos. Este carácter sencillo no cambia porque se añada una oración subordinada, que detalle algo más el fin para que ha de servir la cosa que se pide *(ut...)*. Otra cosa es cuando se le añade a la invocación una palabra de alabanza en una oración subordinada de relativo, la llamada «predicación relativa» [10]: *Deus, qui...* En ella notamos ya la obra de la reflexión literaria y del arte retórico, que parecen bien empleados en una oración pública ante la asamblea de toda la comunidad cristiana.

USO DE LA «PREDICACIÓN RELATIVA»

479. Llama la atención el que en las oraciones más antiguas de la misa romana no se use esta forma ampliada ni para la secreta ni para la poscomunión, sino exclusivamente para la colecta. Las otras se contentan con el simple ruego, cuyo contenido está ya determinado con toda claridad por la preparación de las ofrendas y la comunión. Aunque no se puede establecer una regla fija para el empleo del segundo modelo, sí se puede decir que la «predicación relativa» se usa generalmente en días que tienen una significación especial [11], sobre todo en aquellos en que se conmemora un hecho de la historia de nuestra salvación [12]. Con especial frecuencia aparece en los días festivos, hasta constituir en las modernas fiestas de santos el modelo más común de la colecta, conforme al esquema del *Commune Sanctorum: Deus, qui nos beati N. Confessoris tui solemnitate laetificas, concede...* La «predicación relativa», aunque no la única, es la manera más fácil para incluir en la colecta, que, como dijimos, es plegaria, el elemento de la acción de gracias y la alabanza, del que difícilmente se puede prescindir en los días festivos. Su función dentro de la oración sacerdotal la podemos comparar con la del *Gloria* dentro de todo este conjunto de oraciones del rito preparatorio de la entrada. La «predicación relativa» es como el eco que en las fiestas

[10] E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (Leipzig 1913), 168-176. Rheinfelder ve con buenas razones en el uso de la «predicación relativa» en el culto cristiano una influencia del lenguaje cultual pagano, muy familiar a los recién convertidos (l. c., 25s).

[11] En la cuaresma sólo se encuentra en tres domingos y el miércoles y viernes de la cuarta semana, en que se tenían los exámenes para el bautismo; además, en el primer jueves (como los jueves no tenían culto al principio, sus misas datan de tiempos posteriores).

[12] A partir del miércoles de Semana Santa en casi todas las oraciones, también en diez de las doce oraciones después de las profecías del Sábado Santo; además, desde el domingo hasta el jueves de la semana de gloria y en todos los domingos después del domingo *in albis* (en que falta) hasta Pentecostés inclusive.

se añade a la oración, lo mismo que el *Gloria* se intercala entre el *Kyrie* y la colecta.

El contenido de la oración de relativo

480. Esta oración de relativo es, pues, dentro de la estrecha contextura de la colecta, el sitio en que se exponen las ideas principales del misterio que se celebra. Fácilmente se comprende que con la expresión de tales ideas se cargue a veces demasiado el esquema tradicional. Es explicable y natural que se aluda al cargo que el santo actualmente ocupa en el cielo como intercesor cuando se invoca la ayuda de Dios *intercedente beato N.* Pero rebasa ciertamente los estrechos moldes de la colecta el meter en ella una buena parte de la biografía del santo o reflexiones teológicas sobre el tema de la fiesta [13]. Por otra parte, tampoco debemos olvidar que se trata del modo de orar en comunidad, que siempre tiende a una forma más razonada, queriendo confesar la fe con afirmaciones cargadas de ideas. La forma más clásica de la oración, con su armonía entre la plegaria y la idea, la encontraremos siempre en las colectas de los domingos después de Pentecostés.

Su forma estilística

481. Antes de pasar al estudio de su contenido teológico debemos echar una mirada a su forma estilística. En las antiguas oraciones romanas siempre ha llamado la atención su ritmo y la fluidez de su dicción. Es evidente que en ella sobrevive algo del arte retórico del final de la antigüedad, lo que se explica por la formación literaria de sus autores. ¿En qué consiste el secreto de su ritmo?

Se ha intentado demostrar que las oraciones antiguas están compuestas en general conforme a las reglas de la métrica cuantitativa de la época clásica, de modo que en el período que forma la oración esté integrado un número mayor o menor de miembros que todos tienen aproximadamente la misma medida y en los que se repiten los elementos métricos, aunque no precisamente con la exactitud de un verso, de modo que sobre todo el primero y el último miembro se parezcan mucho por su metro [14].

El «cursus»

482. Es muy posible que las leyes rítmicas de la poesía clásica hayan influído algo sobre el arte retórico de las pos-

---

[13] Así en la fiesta de los Siete Dolores.
[14] J. Cochez, *La structure rythmique des oraisons:* «Cours et Conférences». VI (Lovaina 1928) 139-150.

trimerías del imperio romano. Con todo, sería difícil demostrarlo con exactitud. La razón principal de la armonía de las oraciones romanas hay que buscarla en el *cursus*, cuyas leyes dominan la prosa artística latina a partir del siglo IV [15]. Consiste en el ritmo de la cadencia final de cada frase parcial, que resulta de la distribución, según normas fijas, del acento en las últimas sílabas. En los sermones de San Pedro Crisólogo y las cartas y sermones del papa San León Magno, estas leyes del *cursus* se encuentran observadas cuidadosamente, hasta el extremo de que por su ausencia se ha podido probar la no autenticidad de algunos trozos o de sermones enteros que llevaban su nombre [16]. El que la mayor parte de las antiguas oraciones romanas son de la época de San León Magno y, en gran parte, quizás compuestas por él mismo, ya se había deducido antes por otros indicios.

Son principalmente tres modos de distribuir los acentos los que se permiten en el *cursus:*

cursus planus (´ _ _ ´ _) *(esse consortes).*
cursus velox (´ _ _ (´) _ ´ _) *(meritis adiuvemur).*
cursus tardus (´ _ _ ´ _ _) *(semper obtineat).*

En la colecta del domingo 13 después de Pentecostés encontramos juntos los tres *cursus*, correspondiendo a los tres incisos del texto:

Omnipotens sempiterne Deus da nobis fidei, spei et [caritátis augméntum,
et ut mereamus ássequi quod promíttis,
fac nos amáre quod praécipis.

LOS LÍMITES PARA EL ARTE EN LA ORACIÓN SACERDOTAL

483. A pesar del gran esmero con que se cultivaba el estilo de nuestras oraciones, es notable el hecho de que éste nunca se eleva a las formas, siempre algo artificiosas, de la poesía [17]. En ello advertimos algo del profundo respeto que

[15] H. LECLERCQ, *Cursus:* DACL 3, 3193-3205; EISENHOFER, I, 204.

[16] F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi*, 2 t. (Roma 1937-39); ID., *De clausulis a S. Leone M. adhibitis*, en la edición de las cartas de San León Magno preparada por C. SILVA-TAROUCA en «Textus et documenta», ser. theol., 15 (Roma 1934) XXIII-XXXII.

[17] Lo mismo vale, por cierto, de la oración sacerdotal de casi todas las liturgias. Una sola excepción existe en la liturgia galicana; en la primera de las misas de Mone, que se atribuye al obispo-poeta Venancio Fortunato († hacia 600), todas las oraciones están compuestas en hexámetros (PL 138, 876-879). Para el Oriente cf. las referencias de oraciones en forma métrica de las liturgias sirias en BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 76.

siente el hombre al saberse en presencia de la majestad divina. Aunque es cierto que no se encontrará objeto más sublime para la poesía que las manifestaciones de la grandeza y bondad de Dios, fuentes de inspiración más sublimes de las obras maestras de arte, con todo, cuando en un impulso directo nos dirigimos a El, el tres veces santo, se apaga en nuestros labios el brotar de los versos al darnos cuenta de lo que estamos haciendo. Esto nos da la clave para explicarnos el hecho notable de que el arte de la música, que en el correr de los siglos se fué aprovechando de todas las posibilidades que le ofrecía el rezo del pueblo para sublimarlo con sus melodías, llegando en esto a la más alta perfección, se detuvo impotente ante la oración sacerdotal. La declamación de los textos de la oración sacerdotal no pasó [18] nunca de una recitación más o menos solemne, como la tenemos en las formas del estilo recitativo [19].

El «accentus»

484. Este estilo recitativo o *accentus* representa el modo de recitar los textos sagrados más propio de la oración litúrgica. Por medio de él se quiere evitar, por una parte, la declamación patética, cuya cadencia, obediente a un criterio subjetivo, en un texto que no es propio del que lo recita, fácilmente da la impresión de un sentimiento artificial, y de todos modos deja demasiado margen al momento personal; por otra parte se hace necesario romper la monotonía del *tonus rectus*, que, si no se le interrumpe por alguna cadencia, no se adapta al carácter festivo de la asamblea [20]. Pero el estilo recitativo no es una forma artística como el gregoriano. Por eso, para fijar la melodía de las oraciones sacerdotales nunca se emplearon los neumas, ni siquiera en épocas

---

[18] Tendencias en este sentido fueron rechazadas por la Iglesia en algunas ocasiones. Tenemos un ejemplo en el can. 12 del sínodo de Cloveshoe, en Inglaterra (747), que dice (Mansi, XII, 399): *ut presbyteri saecularium poetarum modo in ecclesia non garriant, ne tragico sono sacrorum verborum compositionem ad distinctionem corrumpant vel confundant, sed simplicem sanctamque melodiam secundum morem Ecclesiae sectentur; qui vero id non est idoneus assequi, pronuntiantis modo simpliciter legendo dicat atque recitet, quidquid instantis temporis ratio poscit.* Consejos semejantes también en Valafrido Estrabón, *De exord. et increm.*, c. 12: PL 114, 932s.

[19] El estilo recitatorio se cultivaba ya en la antigüedad; cf. las referencias de literatura en O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*: «Ecclesia Orans», 2 (Friburgo 1918), 14, nota 1. Cf. Wagner, *Einführung*, III, 19ss.

[20] Tales consideraciones han llevado a exigir el estilo recitatorio también para el que lee los textos de la misa en las misas dialogadas; cf. F. Messerschmid, *Liturgie und Gemeinde* (Würzburg 1939) 90-93: «Estilo recitatorio significa que la palabra sagrada ya no se deja al arbitrio del que la lee».

en que éstos venían sirviendo desde hace mucho tiempo para las melodías del gregoriano[21]. En su lugar se fijaba la melodía por un sistema mucho más sencillo de signos, los llamados *positurae* o *pausationes*, que se usaban también para las lecciones. De estos signos se han derivado los nuestros de puntuación, que en la actualidad definen la estructuración lógica de los períodos[22]. De su función primitiva se han conservado vestigios en las oraciones; así, por ejemplo, se señala el descenso a la tercia menor al final del primer inciso de la oración (de la «predicación relativa») por dos puntos (: = *metrum*); el semitono delante de la oración subordinada que empieza con la conjunción *ut*, por un punto y coma (; = *flexa*);

Deus, qui... laetificas:
concede propitius; ut...[23]

EL OBJETO DE SU PETICIÓN

485. El contenido de la colecta, por varias razones, ha de ser muy general. En primer término, porque, como oración sacerdotal, es resumen de todas las plegarias particulares, que sólo puede atender a los ruegos de interés general. Además de que la colecta, como parte del rito de apertura y que trata sencillamente de establecer el primer contacto con Dios, prescindiendo de las fiestas del propio de tiempo, carece de un motivo más determinado para su súplica. Y así se presenta la Iglesia ante Dios en aquella indigencia general que le es propia en su peregrinación por esta tierra. Existen, pues, fórmulas que no expresan intención alguna, por muy general que fuera, sino que piden sencillamente que Dios nos escuche... en lo que cada uno le ruega en particular; otras piden por las necesidades, que siempre son las mismas: que Dios nos ayude con su brazo fuerte para que venzamos contra el error y en los peligros; que recibamos gracia

---

[21] Cf. WAGNER, *Einführung*, II, 82ss 87s.

[22] El sistema que se fué imponiendo en la Edad Media comprende cuatro signos: el *punctus circumflexus* (·7), también llamado *flexa*, para el descenso simple (tono medio) en las pausas de respiración; el *punctus elevatus* (. ~), llamado también *metrum*, para un punto de reposo algo más largo, pero al que inmediatamente sigue la continuación; el *punctus versus* (; o .), para el final de la frase, y en las lecciones, el *punctus interrogativus* (?) (WAGNER, *Einführung*, II, 87s 94).

[23] Véanse las normas auténticas en el *Kyriale*, ed. typ. (Roma 1905) (contenidas también en el *Graduale Romanum* [Roma 1908]: *Toni communes Missae); cf. D. JOHNER, *Cantus ecclesiastici iuxta edit. Vaticanam ad usum clericorum* (Ratisbona 1926). Verdad es que, a partir del siglo XVI, estos signos no se usan de un modo consecuente ni siquiera en el misal, por influjo de su uso en la literatura profana como signos de puntuación; cf. WAGNER, II, 91, quien ha propugnado una reforma en este punto.

para obrar bien; que se nos perdonen los pecados; que consigamos la eterna salvación.

EXPRESIONES ANTITÉTICAS CARACTERÍSTICAS

Otro elemento de estas oraciones son los distintos poderes que intervienen en nuestra lucha espiritual, y que se agrupan en parejas de fuerzas antagónicas, como los dos polos opuestos que nos atraen cuando el camino de nuestra vida nos lleva por en medio de ellos: vida terrenal y eterna bienaventuranza, fe y experiencia, cuerpo y espíritu, propósito y ejecución, obra propia e intercesión de los santos, abstinencia de comida y ayuno de pecados, liberación de la aflicción y entrega a las obras buenas... Con especial frecuencia encontramos la antítesis entre el trabajo exterior, servicio temporal, obras buenas, por una parte, y la victoria interior, la salvación eterna y la eternidad de los gozos celestiales, por otra, así como la expresa la colecta del domingo 22 después de Pentecostés: *ut quod fideliter petimus—efficaciter consequamur:* lo que con fe pedimos, quisiéramos alcanzarlo una vez en realidad [24].

LA INVOCACIÓN DE DIOS PADRE

486. Pero ante todo se dibujan en estas oraciones las grandes líneas del mundo espiritual en las que se mueve nuestra oración: brota de la comunidad de la santa Iglesia y sube por Cristo a Dios. A El se dirige con palabras que en su parquedad de expresión renuncian al intento de ahondar la esencia del Inescrutable: *Deus, Domine, Omnipotens;* a lo sumo: *Omnipotens sempiterne Deus.* Aun en las fiestas de los santos, cuyo patrocinio sugiere la idea de un ayudador especial, la petición se dirige siempre a Dios, para que nos ampare y ayude por intercesión del santo. Se supone, pues, que los fieles se han dirigido directamente al santo o aun lo harán. Durante muchos siglos no se permitía ni siquiera la invocación de Cristo. El concilio de Hipona (393) dió una disposición sobre este particular, que se repetía luego en otros concilios, y es indicio de que ya en aquellos siglos apuntaron algunas tendencias a abandonar esta norma antigua: *Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem diriga-*

[24] Cf. O. CASEL, *Beiträge zur römischen Oration:* JL 11 (1931) 35-45. Sobre todo, el concepto de *effectus,* según Casel, no se debe traducir por «efecto», sino por «realidad». Cf. W. KAHLE, *Vom Stil liturgischen Betens:* «Liturg. Zeitschrift», 5 (1932-33) 161-172; P. SCHORLEMMER, *Die Kollektengebete* (Gütersloh 1928), esp. pp. 29-37; B. CAPELLE, *Pour mieux comprendre les oraison du Missel:* «Cours et Conférences», V (Lovaina 1926), 135-145.

tur oratio[25]. La liturgia romana, que realmente no es parca en confesiones expresas de la divinidad de Jesucristo, mantuvo en vigor esta ley hasta el final del siglo X[26], y no encontraremos antes de esta fecha ni una sola colecta o secreta y poscomunión que quebrantara esta regla. Sólo cuando entre los siglos X y XI se fué imponiendo también en Roma la forma galicanizada de la liturgia romana[27], aparecieron

[25] Can. 21 (MANSI, III, 884) = can. 23 del concilio III de Cartago (397) (l. c., 922). Cf. JUNGMANN, *Die Stellung*, 150 198.

[26] Es verdad que en las oraciones romanas no se encuentra el título expreso de Dios Padre; sólo se habla de Dios en general, conforme a la relación que el hombre tiene como creatura para con Dios; es decir, falta la reflexión teológica. La expresión *Filium tuum* al final suscita el problema de la relación que tiene la oración con las tres personas divinas, y entonces la solución no puede ser otra que, al dirigirse a Dios, se dirige a Dios Padre. Cf. las reflexiones teológicas en SAN ROBERTO BELARMINO, *Disput. de controv.*, III, 3, 6 *(De sacrif. missae,* II) c. 16 (ed. Roma 1838: III, 785s). Acerca del fundamento bíblico de este modo de orar, véase K. RAHNER, *«Gott» als erste trinitarische Person im Neuen Testament*: ZkTh 66 (1942) 71-88. Con ocasión de las oraciones dirigidas a Cristo, comentaristas medievales se preguntan por qué no hay ninguna oración al Espíritu Santo. HUGO DE S. CHER *(Tract. de missa* [SÖLCH, 15]) da la siguiente solución: *Quia Spiritus Sanctus est donum et a dono non petitur donum, sed a largitore doni.* Lo mismo repite DURANDO, IV, 15, 11. Aunque esta solución, desde el punto de vista de la teología especulativa, no es definitiva, está bien como explicación popular a los fieles; es decir, la posibilidad teórica de oraciones al Espíritu Santo no conviene aprovecharla, para que en la conciencia del que ora no se perturbe la jerarquía de valores del orden de nuestra salvación: por Cristo a Dios Padre. Esto vale, sobre todo, cuando se trata del sacrificio que Cristo ofrece a su Padre celestial, cosa en que insiste mucho el cardenal BONA *(Rer. lit.*, II, 5,5 [628]). Pero tiene también en general aplicación a la oración litúrgica; cf. arriba 106. Además hay que evitar todo lo que pueda fomentar la idea de la separación de las tres personas divinas. Efectivamente, fuera de la liturgia armenia, en ninguna otra las oraciones al Espíritu Santo alcanzaron mayor relieve; cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 195, nota 27.

[27] Cf. arriba 126. El cambio se había verificado bajo la influencia de la tradición litúrgica, con su fuerte tendencia antiarriana, que trataba de reducir a un mínimo el punto de vista de la mediación de Cristo por haber abusado de él los arrianos en un sentido «subordinacionista». La transición no se verificó sin resistencia aun en territorio franco: en la colección de cánones de BENITO LEVITA (III, 418: PL 97, 850s; cf. también el *Capitulare* en MANSI, XII, App. II, 109), del siglo IX, aparece otra vez aquel canon de Hipona, así como también hacia final del siglo XI en BERNOLDO *(Micrologus,* c. 5: PL 151, 980). El misal romano contiene en los formularios antiguos de los domingos y ferias siete colectas y dos poscomuniones, en las que la fórmula final con *Per*, atestiguada por manuscritos antiguos, se substituye por el *Qui vivis*, que supone que la oración se dirige a Cristo. La ocasión para tal cambio estaba en que estas oraciones hablan de la venida de Dios: *veni, adventus tua, tua visitatio,* que entonces se interpretaba concretamente de la venida de Cristo en Navidad. Algo semejante hay que decir de las dos oraciones antiguas de la misa de difuntos; el cambio se debe a que en ellas se habla del *redemptor, redemptio tua,* que otra vez se interpretaba de Cristo. Para formularios nuevos se compusieron poste-

las primeras oraciones dirigidas a Cristo, al estilo de lo que venía ocurriendo en Oriente desde hacía muchos siglos. Sin embargo, nunca, ni aun hoy día, dejan de ser excepciones. En cambio, en las oraciones particulares, los himnos, las plegarias del pueblo, o sea en todos aquellos casos en que no había que observar una norma tan severa porque no existía motivo para reflejar en la oración el orden objetivo de los valores religiosos, siempre se usó desde los tiempos apostólicos la plegaria dirigida a Cristo [28].

Cristo, nuestro mediador

487. Desde luego, esto no quiere decir que se silenciase el nombre de Cristo en la oración oficial de la comunidad cristiana, sino que, cuando se le nombraba, debía hacerse en una forma que correspondiese al puesto que ocupa en la economía de nuestra salvación. Por esto se encuentra su nombre desde siempre en la fórmula final de cada oración, como el de nuestro mediador ante Dios. Y este modo de orar nos une más eficazmente con El que no la plegaria dirigida a El por vía directa: ofrecemos nuestras plegarias a Dios Padre por Nuestro Señor Jesucristo, su Hijo. Esta forma de oración, que nos enseña el mismo Nuevo Testamento [29], fué la que dominó el culto entero hasta el siglo IV [30].

Precisando el sentido de «Per Christum Dominum nostrum»

En esta primera época aparece la expresión «por Cristo», sobre todo en la doxología que concluye la oración; es decir, se ofrece la alabanza a Dios Padre por medio de Jesucristo o, como dicen las fuentes de los siglos II y III, «por medio de nuestro Sumo Sacerdote Jesucristo [31]. En cambio, la oración

---

riormente con más frecuencia oraciones que se refieren a Cristo. Pero es notable que, siguiendo antiguas tradiciones, muchas veces empiezan con *Deus qui* (p. ej., en el Corpus y, en tiempos modernos, en la fiesta de San Gabriel Possenti) en lugar de *Domine Iesu Christe*. Cf. Jungmann, *Die Stellung Christi*, 103ss. En el caso de la oración *pro rege*, la Sagrada Congregación de Ritos, por decreto de 3 de marzo de 1761, restableció la antigua fórmula final *Per D. N.*, refiriéndose a los *antiquissima S. Gregorii Magni sacramentaria* (Martinucci, *Manuale decretorum SRC*, n. 423).

[28] A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des N. T.*: «Neutest. Abh.», 6, 5 (Münster 1921). Respecto a su intento de derivar del culto de la Iglesia primitiva (111s) las oraciones dirigidas a Cristo que se encuentran en las actas de los apóstoles apócrifas, cf. Jungmann, 147ss.

[29] Rom 1,8; 16,27; 2 Cor 1,20; Hebr 13,15; 1 Pe 2,5; 4,11; Jud. 25.

[30] Jungmann, l. c., 118-151.

[31] L. c., 126ss. Otra ampliación caracteriza el ambiente de esta oración por la adición «en el Espíritu Santo» o «en la santa Iglesia» (l. c., 130ss).

sacerdotal de la liturgia romana, que conoce la doxología sólo al final del canon, prefiere combinar la idea de la mediación de Cristo con la petición. Pero esto no quiere decir que la expresión «por Cristo» sea una especie de *adiuratio*, como suponen algunos autores[32], en el sentido de pedir a Dios nos escuche «por Cristo», o sea en vista de los merecimientos de Cristo, ni que pretendamos con ella que la gracia pedida, después de haber sido concedida, nos llegue por mediación de Cristo[33]. Con otras palabras, el movimiento en que esperamos intervenga Cristo no es descendente, sino ascendente. Queremos decir que llevamos nuestras peticiones ante el acatamiento de Dios por mediación de Cristo, «siempre viviente para interceder en favor nuestro» (Hebr 7,25). Tal interpretación de la fórmula final de la oración, en el sentido de *hoc rogamus per Dominum Iesum Christum*, se confirma plenamente por las palabras iniciales del canon: *Te igitur... per Iesum Christum... suppliciter rogamus et petimus*, y de expresiones parecidas de otras oraciones consagrantes. Llevamos nuestra plegaria ante Dios «por mediación de nuestro eterno Sumo Sacerdote», texto que encontramos como ampliación de la fórmula final en algunos formularios latinos de la Edad Media[34]. Este modo de presentarse ante alguien, no en propia persona, sino a través de otras personas, era familiar a los hombres de la antigüedad, no sólo por el oficio del abogado que en los litigios forenses defendía a su cliente o en su representación pedía perdón, sino también por la costumbre de terminar las cartas con las siguientes palabras: «... te saludo por el que te lleva esta carta»[35].

---

[32] Así, p. ej., SUÁREZ, *De oratione*, I, 10, 10-18 (*Opp.* ed. BERTON, 14, 39-41). El que en las plegarias privadas se sirva uno de la intercesión de Cristo *per modum advocati*, le parece tolerable, pero para la oración pública lo juzga menos conveniente, porque es necesario evitar la apariencia de que recemos a Cristo *tamquam ad purum hominem*. Por esta razón, prefiere interpretar el *Per Christum* como mediación *per modum merentis*. Con todo, no puede ser éste el sentido primitivo de la fórmula conforme se desprende de los numerosos textos de los primeros siglos (cf. las notas anteriores) y de la circunstancia de que la mayor parte de las liturgias prescindieron de esta fórmula cuando los arrianos la interpretaron en sentido herético.

[33] En este momento insiste mucho P. BONHOMME, O. P., *Par Jésus-Christ Notre Seigneur*: «Cours et Conférences», VI (Lovaina 1928) 119-137.

[34] JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 184s: *per sacerdotem aeternum Filium tuum*. Cf. l. c., 90: *per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, verum pontificem et solum sine peccati macula sacerdotem*.

[35] Así por lo menos en los países de habla griega, en que aparece por vez primera el διὰ Χριστοῦ; cf., p. ej., en una carta de recomendación de Oxyrhynchos: «Recibe bien a nuestro hermano Heracles, δι' οὗ σε καὶ τοὺς σὺν σοὶ πάντας ἀδελφοὺς ἐγὼ καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ προσαγορεύομεν» (H. LECLERCQ, *Lettres chrétiennes*: DACL 8, 2785, n. 13: cf. l. c., 2781, n. 3: 2787, n. 22).

Así como en este caso el saludo va destinado al amigo, la oración va dirigida a Dios Padre; pero en ambos casos se alude también a aquel que está delante el destinatario de nuestro mensaje o petición hablándole en nombre nuestro. Es significativo que en la fórmula en cuestión se dan a Cristo los atributos que dicen relación con ambos extremos a la vez: *Dominus noster* y *Filius tuus*. Es «nuestro Señor», de quien somos nosotros, porque nos ha redimido con su sangre, y es «tu Hijo», porque es «nacido del Padre antes de todos los siglos».

El contenido afectivo del «Per Christum Dominum nostrum»

488. Verdad es que con sólo pronunciar estas palabras no hemos llegado aún a sentir «la necesidad que tenemos de Cristo» [36]. Por la meditación hemos de profundizar primeramente en la verdad de que «no dará el Señor un habla ni vista de amor a persona del mundo universo si la viese apartada de Cristo» [37], para llegar a apreciar debidamente las riquezas inescrutables de Cristo (cf. Ef 3,8) de gozar de su amistad, que El tantas veces nos ha ofrecido en la devoción a su Corazón Sagrado, y así experimentar la inmensa alegría de «tener por El segura confianza y acceso libre a Dios» (cf. Ef 3,12). Todos estos pensamientos de la Sagrada Escritura, convertidos en súplica, están condensadas en la fórmula «por Cristo Nuestro Señor». Solamente viviendo estas verdades de nuestra fe seremos capaces de orar en verdad a Dios «por Cristo Nuestro Señor». Y culminará nuestro gozo en la convicción de que Cristo, nuestro «Sumo Pontífice, que penetró hasta lo más alto del cielo» (cf. Hebr. 4,14), entró triunfador en la casa de su Padre celestial con un cuerpo igual al nuestro, ahora glorificado, como lo será el nuestro después de la resurrección, habiéndose adelantado a nosotros, como primogénito de muchos hermanos, para prepararnos la eterna mansión e interceder por nosotros mientras vivamos en este destierro. Y mientras tanto estamos unidos con El por medio del Espíritu Santo [38]. Esta fe llevó pronto a una ampliación de la fórmula del mediador en la liturgia romana, añadiendo otra frase de relativo que ahora se re-

---

[36] Beato Juan de Avila, *Libro espiritual*, c. 87.
[37] L. c., c. 87.
[38] Acerca del valor religioso de estas ideas, cf. Carlos Adam, *Cristo, nuestro hermano* (Friburgo 1940) pp. 33-70, y Teodoro Baumann, *El misterio de Cristo*, pp. 83-103.

liere al Hijo: «que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo [39], Dios [40], por los siglos de los siglos» [41].

Oración de la Iglesia

Esta conclusión de la oración sacerdotal evoca la gloria de la Iglesia triunfante, idea sublime de la comunidad reunida para la oración y la celebración eucarística, y éste es el tercer pensamiento que completa el ideario de tal modo de orar; es la misma Iglesia la que ora: *Ecclesia tua, populus tuus, familia tua, famuli tui, fideles tui...*; con estas palabras designa la oración a los que oran y reciben los dones divinos. Siempre el sujeto de la oración es el «nosotros»: *quaesumus, rogamus, deprecamur*. Esta comunidad no es sólo una idea, un fin que queda por realizar; es ya un hecho, realizado precisamente por la oración litúrgica de todos los que intervienen con el sacerdote en la función litúrgica, y con los que el sacerdote antes de pronunciar el *Oremus* establece cada vez de nuevo contacto por medio del *Dominus vobiscum*. En cualquier reunión de fieles, por pequeña que sea, con tal que a su cabeza figure el sacerdote en el altar, no se trata sólo de algunos cristianos aislados, sino de la misma Iglesia en su estructura jerárquica, del pueblo de Dios de la nueva alianza.

---

[39] *In unitate Spiritus Sancti* = en la unidad fundada por el Espíritu Santo; cf. Ef 4,3. La unidad es la comunión de los fieles, la comunión de los santos, llena del Espíritu Santo, y en este conjunto, ante todo, la Iglesia triunfante, en medio de la que reina Cristo glorificado. Cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 199ss. Cf. también BAUMANN, 293-302.

[40] La palabra *Deus* faltaba originariamente en la fórmula final romana; cf. la fórmula *Conversi* en SAN AGUSTÍN (*Serm.* 100: PL 38, 605, nota 2). Por esto, todavía en la Edad Media no estaba bien claro el sitio donde se debía intercalar; cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 186s. La confesión de su divinidad está contenida ya en el *Filium tuum*.

[41] El final *Per omnia saecula saeculorum*, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, es una herencia del culto precristiano (cf. Apoc 1,6; 5,13; 7,12, etc.; SAN IRENEO, *Adv. haer.*, I, 1,5 [al. I, 3, 1; HARVEY, I, 25]), y por esto se encuentra en todas las liturgias cristianas. Es la expresión reforzada del εἰς τοὺς αἰῶνας (Heb 13,8), y éste, por su parte, del εἰς τὸν αἰῶνα (Heb 5,6; 7,24, etc.), y significa «para siempre», «por toda la eternidad». Esta forma reforzada se encuentra ya en la sinagoga: *min ha'olam we'ad ha'olam*, de eón en eón. Los rabinos la explican diciendo que al principio solamente se decía «para la eternidad» (*'ad ha'olam*); pero luego, contra los que negaban la resurrección, al admitir sólo un eón, se completó la fórmula (TOSEPHTA, *Berachoth*, 7,21); cf. H. SASSE en KITTEL. *Theol. Wörterbuch*, I, (1933) 197ss 207. En nuestra fórmula final, el *per omnia saecula saeculorum* se dice de la vida y del reinado de Cristo; cf. Apoc 1,18: *fui mortuus et ecce sum vivens in saecula saeculorum*, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Sacerdote y comunidad

489. Por muy sobrias que sean las oraciones romanas, en cada una de ellas se perfila en algunas líneas monumentales la nueva creación, el nuevo orden, que nunca es más eficiente que cuando el sacerdote al frente de su comunidad se presenta ante Dios, puesta su mirada en Cristo.

El *Amen* da a la comunidad una ocasión más para refrendar las palabras de su representante [42]. En todas las lenguas esta voz queda sin traducir. San Justino lo interpreta con la palabra griega γένοιτο: hágase, así sea [43], y tal es, sin duda, su sentido en este sitio, pues ha de expresar el consentimiento del pueblo a la oración sacerdotal. Aunque no es la única expresión que se emplea con este fin, ciertamente es la más común [44].

La unicidad de la oración; varias soluciones del problema de las conmemoraciones

490. Actualmente se dicen en la misa, por regla general, varias colectas seguidas. Durante los primeros diez siglos no

---

[42] Acerca del uso efectivo de esta palabra por el pueblo, véase arriba 293. San Agustín atestigua el uso del *Amen* por el pueblo al final de cada oración en *De catech. rud.*, c. 9, 13 (cf. arriba 475); *Ep.* 217, 26; CSEL 57, 422; *De dono persev.*, 23, 63; PL 45, 1031. El que se exigía al pueblo tal intervención en este sitio todavía en el siglo VIII, lo demuestran los manuscritos del Archicantor (Silva-Tarouca, 197, lín. 8, con la nota 6; 198, lín. 28). Más referencias de tiempos posteriores, cf. arriba 293 [22,24].

[43] San Justino, *Apol.*, I, 65; así también los Setenta. En su sentido primitivo, la palabra hebrea *'amen* significa «fijo»; con ella se reconoce que lo que se ha dicho «está firme» (H. Schlier en Kittel, *Theol. Wörterbuch*, I [1939] 339-342; cf. l. c., I, 233). El *Amen* servía ya en el culto sinagogal como aclamación de la comunidad después de la doxología; el pueblo se proclamaba solidario con la expresión de la alabanza de Dios (Schlier, l. c.). El mismo empleo tuvo en la Iglesia primitiva: 1 Cor 14,26; Apoc 5,14. Este empleo primitivo lo tenemos también en la liturgia egipcia, en la que el pueblo contesta reiteradamente con el *Amen* a determinadas palabras del relato de la institución (Brightman, 132s 176s 232). Sobre su empleo litúrgico tratan F. Cabrol, *Amen*: DACL 1, 1554-1573, esp. 1556ss; J. Cecchetti, *L'Amen nella Bibbia e nella Liturgia*, separata del «Bolletino ceciliano», t. 37 (Ciudad del Vaticano 1942) 14-37.

[44] En liturgias egipcíacas encontramos el *Amen* del pueblo al final o también entre las oraciones, aumentado por un *Kyrie eleison;* así en la letanía inicial de la antemisa copta, donde la contestación del pueblo dice: *Amen, Kyrie eleison,* Señor, ten piedad de nosotros (Brightman, 206; cf. l. c., 233, lín 34: Amén, concédelo); pero también se da el caso de que se substituye por un *Kyrie eleison* simple (Brightman, 223, lín. 34), o triple (Brightman, 117, lín. 33), o, finalmente, por una circunlocución del mismo (Brightman, 179, lín. 7). Esta solución se encuentra también, y esto primitivamente, en la *anámnesis* de la misa sirio-occidental (Brightman, 53, lín. 17;

se conoció en la liturgia romana más que una oración única. Con ocasión de un viaje a Roma por el año 830, Amalario se informó sobre esta cuestión preguntando a cada uno de los clérigos de San Pedro, y fijó por escrito el resultado de su diligente investigación en una nota preliminar de su obra [45]. Todos le declararon que aunque se encontrasen señaladas en el sacramentario dos misas para el mismo día, por ejemplo, cuando una fiesta de santo coincidía con un domingo, sin embargo, no decían más que una oración: *unam tantum*. Por esto Amalario intenta convencer a sus lectores que esto basta aunque haya varias intenciones especiales, porque si, por ejemplo, uno quiere pedir perdón por sus pecados, tendrá ocasión para ello durante la entrega de las ofrendas; otro que busca el trato íntimo con los ángeles, lo encuentra mejor al final del prefacio, y si, finalmente, se prefiere pedir por la paz, encontrará una fórmula en el mismo canon *(pacificare digneris)*... En el caso de que el sacerdote tuviera la intención de cumplir con varios oficios, podría incluso decir varias misas el mismo día. Este permiso fué efectivamente bien aprovechado por aquella épóca, hasta que por razones fáciles de comprender se revocó la licencia [46]. Otros encontraron una solución a este problema añadiendo a la antemisa una o dos más, para luego seguir con una única misa sacrifical *(missa bifaciata* o *trifaciata)*, que tenía tantas secretas y poscomuniones cuantas antemisas se habían dicho. Pero pronto se rechazó esta solución como una *monstruosa mixtura* [47]. En cambio, otra solución, la *missa sicca* [48], consiguió mantenerse durante algún tiempo. En ella se procedía de la manera siguiente: después de la comunión, el celebrante se quitaba la casulla y, empezando a recitar en el lado de la epístola los textos variables de la segunda misa, la proseguía hasta el verso del ofertorio, para saltar al de la comunión y

---

88, lín. 7); y con un *Kyrie* en la oración intercesora de la misma (RAES, *Introductio*, 90). A. DOLD *(Die Worte «miserere nobis» als Orationsschluss?*: JL [1929] 138) da cuenta de dos casos semejantes en Occidente (textos irlandeses y glagolíticos).

[45] AMALARIO, *De eccl. off.*, praef. altera: PL 105, 987s. Del hecho de que en el Gelasiano antiguo y en parte también en el Leoniano por regla general hay dos oraciones anteriores a la secreta, se tratará más adelante (cf. 624). Difícilmente se podrá sacar de aquí la conclusión de que se hubieran rezado seguidas; en Roma ciertamente que no.

[46] Cf. arriba 281.

[47] Obispo Odón de París, el año 1198; PINSK (véase la siguiente nota), 101; FRANZ, 84ss.

[48] J. PINSK, *Die Missa sicca*: JL 4 (1924) 90-118. La expresión *missa sicca* se refirió primitivamente al rito que se usaba en la comunión de los enfermos: se solían leer en el cuarto del enfermo los textos del formulario de la misa, de modo que, después de terminar la antemisa (que a veces se extendía hasta el *Sanctus)*, se continuaba con el *Pater noster* y luego se daba la comunión bajo sola la especie de pan (por esto *sicca)* (PINSK, 98s).

terminar la misa como de costumbre. Desde luego se tenía siempre plena conciencia de que esto no era más que *nudum missae officium* y que, por lo tanto, debió distinguirse y aun separarse bien del sacrificio de la misa. Fué un rito de conmemoración, una función religiosa que más tarde se independizó para usarla en muy diversas ocasiones, sobre todo en las funciones no eucarísticas, y perduró hasta que después del concilio de Trento fué reemplazada por las bendiciones de la tarde [49]. La *missa sicca* se ha conservado hasta la actualidad entre las ceremonias del domingo de Ramos.

VARIOS MODOS DE CONMEMORAR OTRO FORMULARIO EN LA ORACIÓN

491. Juntamente con ese modo de conmemorar otro oficio usando para ello toda la parte variable del formulario de la misa, se practicaba aquella conmemoración que registraba ya Amalario, y que consistía en añadir a las tres oraciones (colecta, secreta y poscomunión) del día las correspondientes de otro oficio [50]. Tendencias en este sentido apuntaron muy pronto en el área de la iglesia franca. Al principio, sin embargo, no se pensó para ello en dos oraciones, sino que se incluyó en la misma oración única otra segunda intención. Así encontramos ya cien años antes de Amalario un formulario en el Gelasiano más antiguo, cuyas oraciones, junto con el *Hanc igitur*, aluden a dos motivos de celebración: la conmemoración de un mártir y la intercesión por un difunto [51]. En cambio, el sacramentario Gregoriano del papa Adriano tiene ya en la segunda misa de Navidad para la conmemoración de Santa Anastasia una oración distinta [52]. En el siglo IX

---

[49] PINSK, 101ss 117. La rúbrica en la misa *sicca* del domingo de Ramos de no volverse al pueblo al decir *Dominus vobiscum* es característica en este rito.

[50] En cambio, en la liturgia bizantina se ha desarrollado un rito de conmemoración, que consiste en añadir lecciones a las del día, por lo menos a la epístola (MAX VON SACHSEN, *praelectiones de liturgiis orientalibus*, II [Friburgo 1913] 226).

[51] III, 95 (WILSON, 303s). La primera oración dice: *Beati martyris tui (illius), Domine, quaesumus, intercessione nos protege et animam famuli tui (illius) sacerdotis sanctorum tuorum iunge consortiis.*

[52] LIETZMANN, n. 7. También Amalario se refiere a este caso (l. c. [989 C]). Para las funciones no eucarísticas, como, p. ej., la colación de las sagradas órdenes, el rito inicial de la penitencia pública o la reconciliación de los penitentes, existe ya en el Gelasiano antiguo la costumbre de decir varias oraciones seguidas (I, 20 99; I, 15 38), que proviene, por lo menos en parte, de la antigua y legítima tradición romana; cf. también los formularios de las consagraciones en el Leoniano (MURATORI, I, 422-425) y en el Gregoriano (LIETZMANN, n. 2-4).

aparecen también en otros formularios segundas oraciones [53]. Hacia fines del siglo XI, un liturgista levantó la voz de alarma, pidiendo que no se abandonase la regla antigua de no decir más que una oración, porque así como no hay más que un introito y un evangelio, tampoco puede haber más que una oración. No obstante, alabó al mismo tiempo a todos los que no decían más que siete oraciones [54]. Esta tendencia a multiplicar las oraciones en el fondo no era más que otra manifestación de aquella mentalidad que en la liturgia galicana anteriormente había creado tan largas oraciones [55].

La norma actual

492. Y así se quedó como norma la de no sobrepasar en las oraciones el número de siete [56] y de no poner nunca como última la oración por los difuntos [57]. Además se insistía en que el número de las oraciones debería ser impar, de modo que, si no eran siete, fuesen cinco o tres [58]. En el misal ac-

---

[53] Véase la misa penitencial del pontifical de Poitiers, del último tercio del siglo IX, en J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in adm. sacr. poenitentiae* (Amberes 1682), App. 59s.

[54] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 4: PL 151, 980. En Cluny existía en el siglo XI la norma de no decir más de 10 oraciones en la misa mayor (UDALRICI *Consuet. Clun.*, I, 7: PL 149, 652); cf. l. c., I, 6 9: PL 149, 651 653). Este aumento paulatino del número de oraciones se puede observar bien en la liturgia penitencial. Así, p. ej., las tres oraciones primitivas del rito de reconciliación del Jueves Santo (siglo VIII) se convirtieron en 16 en el pontifical romano-alemán del siglo X (HITTORP, 53-55). Cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 76 78s 96 187s.

[55] Parece que los monjes irlandeses se distinguieron por su celo en aumentar el número de las oraciones, pues leemos en las actas del concilio de Mâcon (627) que un monje llamado Agrestinus acusaba *Columbanum ... sacra missarum sollemnia multiplicatione orationum vel collectarum celebrare.* Su acusación fué rechazada y confirmada la memoria del defensor: *Multiplicationem vero orationum in sacris officiis credo omnibus proficere ecclesiis, quia dum plus Dominus quaeritur, plus invenitur* (MANSI, X, 588s).

[56] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 37 43: PL 202, 45s 51 D. A cada una de las siete oraciones de una misa votiva, muy conocida a partir del siglo XIII con el nombre de *gulden mess* (misa áurea), se añadía una antífona, que era la misma en las siete oraciones (FRANZ, 282-286).

[57] L. c. Beleth da esta razón enigmática: *quoniam finis ad suum debet retorqueri principium.* Esta razón se repite en INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio*, II, 27: PL 217, 815), DURANDO (IV, 15, 16) y también en GAVANTI-MERATI *(Thesaurus*, I, 7, 6 [I, 89]) al explicar la rúbrica, que aun hoy sigue en vigor *(Missale Rom., Rubr. gen.*, VII, 6), interpretándola en el sentido de que, como la primera colecta había empezado con los vivos, la última debía terminar con ellos.

[58] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 4: PL 151, 980. Estas cifras, según el simbolismo medieval de los números, tienen diversa explicación; cf. EISENHOFER, II, 97. No se debe rebasar el número de siete, porque este número no fué rebasado tampoco en las peticiones de la oración dominical. Para el número impar se cita desde BELETH *(Ex-*

tual vale la regla del número impar sólo para las ferias y fiestas de rito no superior al semidoble [59], que, no obstante, con mucha frecuencia no se puede observar por tener que añadir la *imperata* por el obispo. En forma de permiso que se puede utilizar en las fiestas simples y semidobles y en algunas ferias, si otra rúbrica no lo prohibe, sigue también la regla de las siete oraciones [60]. Ejemplo de supervivencia rubricista de una norma cuyas raíces se secaron hace siglos.

Consecuencias de suprimir la participación del pueblo en las oraciones

493. Aun hemos de llamar la atención sobre otro factor que ha contribuído al aumento de las oraciones. Con la reducción y supresión de todas las formas de participación del pueblo en las oraciones de la misa no sólo se perdieron casi todas las ocasiones de orar por las necesidades generales—las de siempre y las que al correr de los siglos se van presentando nuevas—, sino que también cambió el carácter de la oración sacerdotal. Ya no es el resumen breve y conclusión de las plegarias del pueblo, sino su substitutivo, pero que por su carácter de oración breve no puede pedir, como la plegaria del pueblo, por todas las necesidades. Y así se explica que, en las oraciones de León XIII después de la misa, hemos tenido que llegar a una fase ulterior de la evolución, en que por estas intenciones nuevas y urgentes se ha de pedir fuera de la misa, porque ya no caben dentro de la misma.

Se distingue por el rito la primera oración de las conmemoraciones

En el rito de algunas órdenes antiguas se nota aún en la actualidad la tendencia a dar más categoría a la primera oración sobre las demás: sólo durante ella los monjes se inclinan profundamente [61]. A la misma tendencia obedece la prescripción en algunos misales de la Edad Media, de recitar únicamente la primera oración en voz alta, y las demás *se-*

---

plicatio, c. 37: PL 202, 46 A), y tal vez ya antes, un verso de Virgilio (*Eclog.*, VIII, 75): *Numero Deus impari gaudet.* En él se expresa la predilección del hombre antiguo por los números impares, que, según Plinio (28, 23), *ad omnia vehementiores sunt;* cf. E. Riess, *Aberglaube:* Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie d. class. Altertumswiss.*, I (1894) 49s. Una explicación de tipo moral da Durando (IV, 15, 15): los números impares son los mejores, porque significan unidad e indivisibilidad: *Deus enim divisionem et discordiam detestatur.*

[59] *Missale Rom., Rubr. gen.*, IX.

[60] L. c., IX, 12; *Additiones et variationes*, VI, 6.

[61] Cf. arriba 472.

crete[62] o *tacite*[63]; solución a la que se recurre actualmente en las misas dialogadas. Finalmente la disposición de que la primera oración se debe concluir con su fórmula final propia, mientras las demás han de contentarse con una común al final de la última, sin duda se debe también a semejantes consideraciones[64].

El inciso entre la colecta y la lección

494. Con la oración termina la primera parte de la antemisa, el rito preparatorio. Como en la actualidad sigue inmediatamente la epístola, que por lo menos en la misa privada, que hoy es la más común, dice el sacerdote en el mismo sitio, no nos damos cuenta en absoluto de este primer inciso mayor de la misa.

No fué así en la alta Edad Media. Varias ceremonias y disposiciones atestiguan que la conciencia de este inciso fué entonces aún muy viva.

Las «laudes gallicanae»

El concilio romano del año 743 trató de prohibir que los obispos después de haber cantado la oración se retirasen para dejar la continuación, o sea la celebración de la misa, a otro sacerdote[65]. La división de la materia que se encuentra en algunos tratados sobre la misa del período áureo de la escolástica, demuestra igualmente que entonces no se había perdido aún del todo el recuerdo de este inciso[66]. Y así no nos puede sorprender el que encontremos en el rito de la misa pontifical de algunas catedrales francesas[67] en este sitio una

---

[62] Pontifical de la curia romana (hacia 1200) (Andrieu, *Le Pontifical Romain,* II, 374); *Ordo Rom.* XIV, n. 15 30 45 53: PL 78, 1129 C 1136 A 1142 B 1160 D).

[63] Cf. el pontifical de Durando (Andrieu, III, 639). El obispo de Urgel San Ermengaudio († 1035), al hacer la fundación de una misa diaria en sufragio de su alma, pide expresamente que en ella se diga *voce excelsa* la oración *Deus qui inter apostolicos,* lo mismo que el resto de las oraciones *(Acta SS.,* nov., II, 1, p. 86 B).

[64] Esta prescripción se encuentra ya en Guillermo de Hirsau († 1091) *(Const.,* I, 86: PL 150, 1016 D). Más tarde, en el misal de Sarum (Martene, 1, 4, XXXV [I, 666 C]). En otros ordinarios de la misa medievales se supone, sin embargo, que todas las oraciones se comprenden en una fórmula final única; así, p. ej., Martene, 1, 4, XXXII (I, 655 C).

[65] Can. 14 (Mansi, XII, 365).

[66] Cf. arriba 154. En cambio, el misal de Upsala, del año 1513, hace empezar con la colecta la parte de la misa titulada *Lectiones* (Yelverton, *The mass in Sweden,* 13).

[67] Martene, 1, 4, 3, 13 (I, 369-371). Más textos de Arlés y Reims están reproducidos en PL 138, 889s 901s; U. Chevalier, *Sacramentaire et Martyrologe de l'abbaye de S. Remy:* «Bibliothèque Liturgique», 7 (París 1900) 132s. En el siglo IX esta costumbre se encon-

serie de aclamaciones, que por su origen se llaman *laudes gallicanae*, y aun en la actualidad se usan en algunas ocasiones, como, por ejemplo, en la coronación del papa [68]. En las catedrales francesas, la costumbre, que duró hasta casi nuestra época, era al siguiente: después de la oración se levantaban dos o seis caballeros [69] o, en su substitución, otros tantos clérigos para subir al presbiterio y entonar allí el *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, que luego repetía el coro. A continuación cantaban los caballeros o clérigos la aclamación *Summo Pontifici et universali Papae vita!*, seguida por la invocación *Exaudi Christe* y otras dirigidas a diversos santos, empezando con San Pedro, y a cada una de ellas respondía el coro: *Tu illum adiuva*. A esta primera aclamación en honor del papa seguían otras en honor del emperador o rey, su esposa, el obispo, el ejército, cada cual con su grupo distinto de invocaciones de santos. Durante el homenaje al obispo se levantaban todos, y los caballeros subían al trono para besarle las manos y recibir su bendición [70]. Así como habían empezado, estas *laudes* terminaban con el *Christus vincit*... y otras aclamaciones a Cristo que le celebraban como vencedor sobre todos los poderes adversos, o también con el *Kyrie eleison*. El texto y la selección de las aclamaciones e invocaciones variaban mucho según las circunstancias del lugar y del tiempo [71].

---

traba también en la mayor parte de las catedrales alemanes (BONA, II, 5, 8 [636]). Para Roma cf. *Ordo Rom.* XI, n. 47: PL 78, 1044; *Ordo Rom.* XII, n. 2: PL 78, 1064s. En el pontifical de Durando siguen las laudes a los *Kyries* (ANDRIEU, II, 648s). Lo mismo atestigua BONIZO DE SUTRI († hacia 1095) *(De vita christiana*, II, 51 (ed. PERELS [Berlín 1930] 59). Para la historia consúltese H. LECLERCQ, *Laudes gallicanae:* DACL 8, 1898-1910 (que trae también una serie de textos); J. BECKMANN, *Laudes Hicmari:* LThK 6 (1934) 410; J. CHR. NATTERMANN, *Die Laudes ausserhalb und innerhalb der hl. Messe:* «Theologie u. Glaube», 33 (1941) 147-153; BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, 102-111, 157-160; EICHMANN, *Die Kaiserkrönung*, I, 96-101. Una exposición más amplia con análisis de los textos tradicionales ofrece J. M. HANSSENS, *De laudibus carolinis:* «Periodica de re morali canonica liturgica», 30 (1941) 280-302; 31 (1942) 31-53. Sobre una monografía americana informan los «Theol. Studies», 7 (1946) 483ss: E. H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A. study in Liturgical acclamations and mediaeval ruler worship* [Berkely-Los Angeles 1946]).

[68] C. J. PERL, *Die Krönungsmesse des Papstes... am 12. III. 1939* en «Liturg. Leben», 6 (1939) 13. Cf. *Ordo Rom.* XIV, n. 16 31 45: PL 78, 1129s 1136 1142.

[69] Viena (de Francia): *milites;* Lyón: *equites;* cf. MARTÈNE, l. c. (369 C). Son los representantes de la aristocracia. En la coronación del emperador aparecen en su lugar *scriniarii, notarii* (EICHMANN, 96s).

[70] Soissons, Reims (MARTÈNE, l. c. [370 C 371 B]).

[71] Las aclamaciones del obispo no se encuentran con mucha frecuencia, ya que estas laudes, conforme a su origen, eran totalmente homenajes a los príncipes. Además de los ejemplos que cita Martène, véanse EBNER (153, nota 2) y pontifical de Durando (ANDRIEU, III,

VALORACIÓN

495. Hemos de confesar que con estas *laudes* se ponía fin de un modo dignísimo al rito preparatorio en la liturgia pontifical. Después de la solemne entrada en su catedral y tras haber dado la gloria a Dios en los kiries, el *Gloria* y la oración, recibe el obispo, como representante de Cristo, el homenaje de sus diocesanos [72]. Se trataba en esta costumbre de una prolongada supervivencia de las antiguas aclamaciones a los emperadores con ocasión de su subida al trono o del recibimiento triunfal a su entrada en una ciudad. Por su transformación de simple aclamación en súplica dirigida a Cristo, pidiendo por quien se quería homenajear, habían quedado debidamente cristianizadas [73].

---

649). A esta categoría pertenece también el testimonio de BONIZO DE SUTRI (l. c.).

[72] Estas laudes, en perfecta armonía con su carácter, se encuentran también a veces al final de la misa, antes del *Ite, missa est;* así en una forma especialmente arcaica en Viena (de Francia) (DE MOLÉON, 18). Probablemente se tenían en este mismo sitio también las laudes que se conocen con el nombre de *Letanía de Beauvais* (1005), pues terminan: *Multos annos. Amen, Ite missa est. Deo gratias* (ST. BALUZIUS, *Miscellanea,* II [París 1679] 145). En el mismo sitio, al principio de la misa; es decir, después de la entrada menor, antes de empezar las lecciones, existen también aclamaciones parecidas («Para muchos años») en la misa pontifical de la liturgia bizantina de los ucranianos (M. HORNYKEVITSCH, *Die göttliche Liturgie,* 2.ª ed. [Klosterneuburg 1935] 47, nota 98). En cambio, en la liturgia bizantina de Constantinopla se aclama al obispo en tres sitios de la antemisa Εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα (HANSSENS, *Institutiones,* III, 536s; cf., sin embargo, PL. DE MEESTER, DACL 6, 1636 1639 1640).

[73] De esta transición trata BIEHL, 102s.

SECCION II

LAS LECCIONES

1. Idea panorámica y orígenes de las lecciones

496. Al rito de la entrada siguen, como parte principal de la antemisa, las lecciones. Si el sacramento del cuerpo y sangre de Cristo constituye el centro de la misa sacrifical, la lectura de la Sagrada Escritura representa el contenido de importancia de la antemisa. Ambos son los legados más preciosos del Señor que guarda la Iglesia para bien de todos los hombres [1]. Sólo después de tres años de preparación doctrinal procedió el Señor a la fundación de su reino; justo es que para la renovación entre nosotros del misterio de la nueva alianza nos preparemos antes oyendo la palabra de Dios.

EL PROBLEMA DE LAS ORACIONES FINALES DESPUÉS DE LAS LECCIONES

La lectura de la Biblia era primitivamente una función religiosa independiente del sacrificio. De ahí que se acompañase con cantos y terminase con algunas oraciones, en concreto con la oración sacerdotal. Esta forma se ve efectivamente aún hoy día en algunas liturgias orientales, en las que termina la antemisa con la solemne oración de los fieles [2]. Se explica, pues, que, al faltar en la misa romana tal conclusión, se busquen siquiera restos o huellas de la misma; y esto sobre todo porque no le sigue inmediatamente la solemne oración eucarística, como era costumbre en los primeros siglos, sino que entre ésta y las lecciones se encuentran intercaladas las ceremonias y oraciones del ofertorio. Ahora bien, aunque el ofertorio, ciertamente, por su significación no forma parte de la antemisa, el hecho de encontrarse en el sitio que ocupaban anteriormente las oraciones finales de las lecciones hace pensar en la posibilidad de que restos de estas oraciones se encuentren tal vez en el ofertorio o incluso después de él. Efectivamente, a su final está la secreta. Aun-

---

[1] Cf. *Imitatio Christi,* IV, 11: *Quod corpus Christi et sacra scriptura maxime sin animae fideli necessaria.*
[2] Véase arriba 51.

que hoy día, no sólo por su sitio, sino también por su contenido, viene a ser la conclusión del ofertorio, no por esto queda descartada la posibilidad de que antes de que se formasen estas ceremonias y oraciones del ofertorio fuese la oración final de las lecciones, con lo que pertenecería, por lo menos formalmente, a la antemisa, ya que nunca pudo formar parte de la oración eucarística.

El «Oremus» y la secreta

Tal hipótesis encuentra su apoyo en el *Oremus*, que, en contra de todo lo que sabemos de su papel en otras partes de la misa, está en la actualidad aislado al principio del ofertorio. Y es que, recordando que el ofertorio fué en sus principios una sencillísima y brevísima preparación de las ofrendas que se tenía hacia el final de la función religiosa de las lecciones, y sabiendo que en aquellos tiempos se solía hacer una pausa antes de la oración final del sacerdote para que en ella orase el pueblo en silencio [3], sacamos con evidencia que este *Oremus* pertenecía y pertenece aún hoy a la secreta, y que con el ofertorio, en su forma primitiva, se solía llenar esta pausa de oración.

El orden de lectura en el culto sinagogal

497. Los principios de la primera parte de la misa, dedicada a la lectura de la Biblia, están, como ya hemos visto [4], en la sinagoga, en la que los apóstoles y los cristianos de la comunidad primitiva habían recibido su primera instrucción religiosa. Por esto conviene nos fijemos un poco en ella.

Era natural que una religión como la del Antiguo Testamento, fundada sobre la revelación, reservara un puesto importantísimo para la lectura de las Sagradas Escrituras. Esta no se tenía en el templo, sino en las sinagogas, que con este fin, después del destierro de Babilonia, se habían erigido en todas las ciudades donde vivía una comunidad hebrea. Esta solía reunirse en determinados días, con preferencia por la mañana de los sábados. La lectura estaba dividida en dos partes, la de la Ley y la de los Profetas [5]. La lectura de la Ley, que ocupaba el primer puesto en la reunión, se hacía de forma que en cada reunión se continuaba donde había terminado la anterior (= *lectio continua*). De este modo se leía

---

[3] Cf. arriba 467.
[4] Cf. arriba 16.
[5] E. Schuerer, *Geschichte des jüdischem Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4.ª ed. (Leipzig 1907), 497-544; Strack-Billerbeck, IV, 153-188; Hanssens, II, 422s.

dentro de un determinado espacio de tiempo la Ley entera, para en seguida volver a leerla de nuevo. Sin embargo, los primeros documentos que se conservan de un ciclo fijo con un número determinado de perícopes *(Paraschen)*, señaladas para cada sábado, no son anteriores a la época en que nació el Talmud [6]. La lectura de la ley se caracterizaba, además, en las sinagogas palestinenses, por su modo de recitar, pues no era leída por un solo lector, sino por varios, a lo menos siete, de los que cada uno no leía más que unos pocos versículos. En cambio, de los otros libros, o sea de los Profetas, que formaba el final de la función religiosa, y por esto se llamaba *Haftare* (despedida), se leían trozos a libre elección. A las lecciones se sumaba la homilía, cuyo sitio dentro de la función no se conoce con exactitud, pero que, según parece desprenderse de los libros del Nuevo Testamento [7], por lo menos en aquella época solía seguir a la lectura de los Profetas. Con todo, la forma ordinaria parece haber sido la de terminar con la homilía la primera lección, por ser la más importante.

Apertura y clausura del culto sinagogal

498. La reunión se abría con el *schema'*, una especie de profesión de fe, formada con palabras de la Biblia [8]. En cada reunión se rezaba también una oración de la comunidad, que se recitaba por un miembro señalado por el que presidía la asamblea, e iba precedida por la exhortación «¡Alabad al Señor!» [9]. Carecemos de noticias más concretas sobre su ritual en tiempo de los apóstoles y sobre el sitio que ocupaba. No obstante, las partes principales del *Schemone esre* [10], perfeccionado después de la destrucción de Jerusalén, parece que tuvo su origen en la época anterior [11]. La reunión termi-

---

[6] I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2.ª ed. (Francfort 1924), 159-162; Strack-Billerbeck, IV, 154-156. Los palestinos tenían un ciclo de tres años con 154 (o también más, hasta 175) perícopes, mientras que la tradición babilónica solamente conocía un ciclo de un año con 54 *paraschen*. Se habla también de un ciclo de tres años y medio con 175 *paraschen*.

[7] Lc 4,16-20; Act 13,15s.

[8] Dt 6,4-9; 11,13-21; Núm 15,37-41.

[9] Schuerer, II, 515 529; Strack-Billerbeck, IV, 189-249.

[10] = dieciocho (oración). Véase el texto en Schuerer, II, 539ss; cf. Strack-Billerbeck, IV, 211-220. En Schürer, los elementos que datan del primer siglo están señalados especialmente.

[11] Según Schürer, entre los elementos de esta oración se encuentra aquella que sigue en el texto hebreo a Eccli 51,12 (en A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach* [Bonn 1925] 161s), añadido como verso 51,12 [1] hasta 12 [15] (Schuerer, II, 542, nota 156). Se trata de una alabanza a Dios, como protector de Israel; su texto, sobre todo por el estribillo: «Su bondad perdura eternamente», recuerda el salmo 135.

naba con la bendición del sacerdote, si estaba presente, o con otra oración conveniente.

ESTRUCTURA DEL CULTO CRISTIANO NO EUCARÍSTICO

499. Con toda claridad encontramos estos mismos elementos en el culto de las primeras comunidades cristianas [12]. Según San Justino, seguía en el culto dominical a las lecciones la homilía del que presidía la asamblea y la oración común de los fieles [13]; ambos elementos forman desde entonces la parte esencial de la antemisa. Los cantos que generalmente en las liturgias cristianas encontramos unidos a las lecciones, deben de tener su raíz en la misma comunidad primitiva. Las *Constituciones apostólicas* del siglo IV [14] dicen que después de las dos primeras lecciones un cantor entona los himnos de David, a los que el pueblo debe responder. Pero ya aproximadamente dos siglos antes existía la costumbre de cantar salmos después de las lecciones, según lo que sabemos por Tertuliano, que, como montanista, cuenta que una profetisa solía caer en éxtasis *inter dominica sollemnia, prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur* [15]; la mención de *allocutiones* hace suponer que se trata de la función pública de las lecciones ante toda la comunidad, es decir, de la antemisa.

En estos testimonios aparece, pues, el mismo orden que tanto en Oriente como en Occidente regía aún en el culto no eucarístico conforme sabemos por otros documentos [16], y que nos es familiar aun hoy día en el breviario romano como segunda parte de cada hora canónica: lección, canto responsorial de toda la comunidad y oración [17]. A este plan se añadía únicamente la homilía si se daba el caso.

---

[12] Cf. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 47-50. Acerca de la lectura de la Biblia en la Iglesia primitiva, véase J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Friburgo 1937), 177-182.

[13] SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 67.

[14] *Const. Ap.*, II, 57, 6 (QUASTEN, *Mon.*, 182; FUNK, I, 161).

[15] TERTULIANO, *De an.*, c. 9: CSEL 20, 310.

[16] En sus perfiles, también en SAN HIPÓLITO *(Trad. Ap.)*. Los catecúmenos reciben primeramente instrucción, luego sigue la oración (DIX, 29). El mismo orden en la asamblea de los fieles (60s).

[17] Cf. arriba 329 [27].

2. *La selección de las perícopes*

Fuentes y número ínfimo de las lecciones

500. Respecto al número y a la selección de las lecciones había siempre y sigue habiendo gran variedad en las liturgias cristianas. Si prescindimos de las cartas cambiadas entre las primeras comunidades cristianas, tras algunas vacilaciones iniciales, hubo unanimidad sólo respecto al criterio de tomar las perícopes sólo de la Sagrada Escritura [1], y que por lo menos debían ser dos, siendo la última siempre una perícope de los Evangelios. Era natural que, además del Antiguo Testamento, se leyese también, y con preferencia, el Nuevo, conforme lo dice ya San Pablo [2]. Con todo, el orden de estas lecciones se explica durante bastante tiempo sólo por su dependencia de la sinagoga; pero al mismo tiempo se ve también cómo en la selección de las perícopes se fueron imponiendo cada vez más principios propiamente cristianos.

La selección de las perícopes en otras liturgias

501. Donde más clara aparece la relación con el culto de la sinagoga es en las liturgias sirias. En la Iglesia antioquena

[1] La vacilación se refería, sobre todo, a las actas de los mártires. Su lectura en las funciones religiosas de la comunidad se encuentra atestiguada en las actas de Apolonio, pertenecientes al siglo II (n. 47: BKV 14, p. 327s). Tal costumbre quedó sancionada expresamente para la celebración eucarística por el tercer concilio de Cartago (397), can. 36 (MANSI, III, 924): *Liceat etiam legi passiones martyrum quorum anniversarii dies eorum celebrantur*. A lo que corresponde la práctica atestiguada por San Agustín (ROETZER, 62s 107s). Del área de la liturgia galicana existen también de los siglos posteriores noticias de la lectura de actas de mártires en la misa. Para las Galias véase la *Expositio ant. liturgiae gallicanae* (ed. QUASTEN, 13s) y el leccionario de Luxeuil (ed. P. SALMON, *Le lectionaire de Luxeuil* [Roma 1944] 27ss 181s); en este sentido se habrá de entender también a SAN GREGORIO DE TOURS (*De gloria mart.*, I, 86: PL 71, 781) y *De mirac. s. Martini* (II, 29 49: PL 71, 954 963). En la fiesta de los mártires de Lyón (2 de junio) se leía en Viena todavía por el año 1700 entre el gradual y el aleluya su pasión (=EUSEBIO, *Hist. eccl.*, V, 1) (DE MOLÉON, 34). Por lo que se refiere a Milán, se encuentra en J. MABILLON (*Museum Italicum*, I [París 1724], 2, p. 97) la carta de los clérigos de Ratisbona Pablo y Gebhardo, del año 1024: *gestis sanctorum quae Missarum celebrationibus apud vos interponi solent, non indigemus* (cf. MARTENE, 1, 4, 4, 2 [I, 372s]). Para la liturgia de la ciudad de Roma del siglo V existe un testimonio de la lectura cotidiana de las actas de mártires en la función religiosa (*in ecclesia*) en ARNOBIO EL JOVEN, *In ps.* 108: PL 53, 494 D. No consta que se trate de la misa.

[2] 1 Tes 5,27; Col 4,16.

del siglo IV se tenían, lo mismo que en la sinagoga, lecciones de la Ley y de los Profetas, a las que seguían otras de las cartas (o los Hechos de los Apóstoles) y del Evangelio [3]. En la misa sirio-oriental, estas dos lecciones del Antiguo Testamento preceden todavía en la actualidad las de las cartas de San Pablo y el Evangelio [4]. Aun se conservan restos de semejante distribución en los jacobitas (del rito sirio-occidental). Su antemisa contiene en la mayoría de los casos seis lecciones, de las que tres son del Antiguo Testamento. De ellas, las dos primeras están tomadas de la Ley y los Profetas (en su sentido estricto), y la tercera, de los libros sapienciales [5]. Otras liturgias han conservado a lo menos una lección del Antiguo al lado de dos del Nuevo Testamento, como, por ejemplo, la armenia [6], que en esto ha mantenido la antigua tradición bizantina [7], y en Occidente, a lo menos fuera del tiempo pascual, la antigua galicana [8] con la mozárabe [9] y la milanesa antigua [10]. Con excepción de la liturgia mozárabe, para la que el concilio IV de Toledo prescribe la lectura del Apocalipsis [10a], durante el tiempo pascual substituyen en estas liturgias los Hechos de los Apóstoles al Antiguo Testa-

---

[3] *Const. Ap.*, VIII, 5, 11 (QUASTEN, *Mon.*, 198). Cf. A. BAUMSTARK, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends:* LF 3 (Münster 1921), 17. El orden Ley-Profetas-Evangelio significa para Maximus Confessor la ascensión de la carne y los sentidos al alma racional, o de la sombra y la imagen, a la presencia de la verdad (H. U. v. BALTHASAR, *Die «Gnostischen Centurionen» des Maximus Confessor* [Friburgo 1941] 64).

[4] BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden*, 15; ID., *Nichtevangelische syrische Perikopensammlungen*, 16-19. Solamente en el tiempo pascual y los días festivos la primera lección se toma de Isaías, y la segunda, de los Hechos (cf. BRIGHTMAN, 256, lín. 2-5).

[5] Las tres lecciones del Nuevo Testamento están tomadas de los Hechos o las cartas católicas, de las cartas de San Pablo y los Evangelios (BRIGHTMAN, 77-80; BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden*, 16; ID., *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen*, 87ss 175ss.

[6] BRIGHTMAN, 425.

[7] San Crisóstomo habla varias veces de una lección profética, apostólica y evangélica; véanse las referencias en BRIGHTMAN, 531, nota 5; cf. también RAHLFS (más adelante, nota 15) 124s. Además se menciona la lección de los profetas en la vida de San Teodoro Sykeota († 613) (n. 16: *Acta SS*, apr., III, 37).

[8] Las referencias, en BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden*, 141, nota 13; H. LECLERCQ, *Gallicane (Liturgie):* DACL 6, 542s.

[9] G. MORIN, *Liber Comicus* (Maredsous 1893); *Missale mixtum:* PL 85, 109ss; JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Liber commicus* (Madrid 1950).

[10] Está atestiguada en la carta mencionada arriba de los dos clérigos de Ratisbona (cf. nota 1), en MABILLON, I, 2, 97; cf. LECLERCQ, l. c., 543, nota 1. La actual liturgia milanesa no conoce más que dos lecciones.

[10a] Conc. tol. IV, can. 17 (633) (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conc. omn. Hisp.*, t. 3 [Roma 1753] p. 370; MANSI, X, 624).— *(N. del T.)*

mento, norma que también se observa en la liturgia sirio-oriental [11].

Influencias del culto eucarístico sobre las lecciones

502. No nos puede sorprender el que en el tiempo antes y después de Pascua de Resurrección, cuando los misterios de la redención irradian todo su esplendor, se nota la tendencia a reducir las lecciones del Antiguo Testamento o prescindir de las mismas substituyéndolas por las del Nuevo. En el mismo sentido debió influir el hecho de su íntima conexión con la función eucarística según se fué abriendo camino la conciencia de su carácter pascual [12]. Así encontramos en las liturgias egipcias cuatro lecciones que por su número ponen de manifiesto que al principio estaban tomadas de ambos Testamentos [13], pero que hoy ya no presentan más que perícopes del Nuevo Testamento, a saber, de las cartas de San Pablo, las cartas católicas, los Hechos de los Apóstoles y del Evangelio [14]. Lo mismo vale de la liturgia bizantina, en la que a partir del siglo VII tampoco se conocen más que lecciones del Nuevo Testamento, las epístolas y el evangelio [15].

Evolución en la misa romana

503. Idéntico camino siguió en su evolución durante algún tiempo la liturgia romana. Su misa debió de tener ordinariamente tres lecciones [16], como es el caso aún en la ac-

---

[11] Cf. arriba la nota 4. Cf. también en el breviario romano el empleo exclusivo de lecciones del Nuevo Testamento (Hechos, Apocalipsis, cartas católicas) durante el tiempo pascual.

[12] Cf. arriba 468 y 296: el influjo sobre la postura corporal.

[13] Cf. las numerosas homilías de Orígenes sobre los libros del Antiguo Testamento.

[14] Brightman, 152-155, 212-219.

[15] H. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche:* «Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Phil.-hist. Klasse (1915) 123-125 (= *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens,* I [Berlín 1909-1915] 217-219). También la liturgia de Santiago y la liturgia de San Marcos, griegas, tienen aún en sus manuscritos más antiguos sólo estas dos lecciones (Brightman, 36ss 118s).

[16] A. Dold (*Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente aus der Zeit des ersten Jahrtausends im Bari-Schrifttyp:* «Texte und Arbeiten», I, 25 [Beuron 1934] ha editado los fragmentos de un misal del sur de Italia que contiene en una buena parte de sus misas tres lecciones, además de otras características pregregorianas. Y entre los 20 formularios, conservados en parte, nueve presentan este orden: Antiguo Testamento, cartas de San Pablo, evangelios. Dos de los formularios no traen más que dos lecciones, Antiguo Testamento y Evangelios; sobre el resto no se puede decir nada (Dold, XXX). Acerca del *Comes* de Murbach véase más adelante la nota 18. Más adelante se tratará también de la probabilidad de que el

tualidad en algunos formularios antiguos [17], de modo que, por lo menos en parte, a cada una del Antiguo correspondían dos del Nuevo Testamento [18]. Más tarde desapareció la lección del Antiguo Testamento como elemento fijo de la antemisa y se tomaba en todos los domingos la primera lección de las cartas de los apóstoles, que por eso se llama *epístola*, y durante el tiempo pascual, de los Hechos de los Apóstoles o de las cartas. Verdad es que, fuera del tiempo pascual, la primera lección se saca a veces del Antiguo Testamento, y que en las misas feriales esto es casi la regla. En cambio, para las fiestas, principalmente de los santos, no existe norma alguna.

SENTIDO DE LA LECTURA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

504. Pero además hay que tener en cuenta que el Antiguo Testamento no se lee sólo por razón de su contenido ni por ser un texto sagrado en general, sino por su carácter profético, o sea se le considera principalmente desde el punto de vista de su cumplimiento en el Nuevo Testamento. Esto aparece perfectamente en las profecías del Sábado Santo, en las que, puesta la mirada siempre en el bautismo, se habla con las palabras del Antiguo Testamento de la nueva creación, el nuevo pueblo de Dios, la victoria sobre la muerte, la nueva vida y el poder creador del Espíritu de Dios. El mismo sentido tienen en algunas fiestas las lecciones del An-

---

gradual se encontraba primitivamente después de la primera de las tres lecciones. BATTIFOL (*Leçons* 129) se inclina a suponer que aun la antigua liturgia de la ciudad de Roma sólo por excepción tenía tres lecciones. De un parecer contrario es KUNZE (*Die gottesdienstliche Schriftlesung*, 141s), que opina que la tercera lección se suprimió en el siglo VI.

[17] Miércoles de témporas, miércoles de la cuarta semana de la cuaresma, miércoles y viernes de la Semana Santa. En cambio, el número mayor de lecciones de los sábados de témporas son restos de la antigua vigilia. La tradición más antigua conocía en estos días, lo mismo que en el Sábado Santo, 12 lecciones. Los formularios de estos días llevan por esto el título *Sabbato in duodecim lectionibus* durante toda la alta Edad Media.

[18] Este orden se encuentra atestiguado por los fragmentos de los misales de Zürich y Peterling (DOLD, l. c.) y también por el *Comes* de Würzburgo (ed. MORIN en «Revue Bénédict.», 27 [1910] 46ss; cf. la observación del editor, p. 72); el *Comes* de Murbach (ed. MORIN en «Revue Bénéd.», 30 [1913] 35) contiene la rúbrica: *Si venerit vigilia vel Natale Domini in dominica, leg. apostolum, si autem in alia die, legis profetam tantum.* Según RADULFO DE RIVO († 1403) (*De canonum observ.*, prop. 23 [MOHLBERG, II, 139]), en algunos sitios se solían leer en las tres misas de Navidad y de su vigilia tres lecciones; en algunas iglesias de Italia se cantaba el gradual después de la primera lección y el aleluya después de la segunda. Cf. también DE MOLEÓN, 110; WAEFELGHEM, 152s 155. La misa africana, según la conocemos de San Agustín, tiene a veces tres lecciones (ROETZER, 100).

tiguo Testamento, por ejemplo en Epifanía, cuando el profeta Isaías ve confluir todos los pueblos al nuevo reino de Dios, y cuando en las fiestas de la Virgen el hijo de Sirac ensalza la sabiduría divina, que se construye una morada sobre la tierra [19]. Algo parecido ocurre con las lecciones del Antiguo Testamento en cuaresma: ilustran diversos aspectos del orden de nuestra salvación y su historia o también de la disciplina eclesiástica en la preparación cuaresmal: los cuarenta días de oración y penitencia, la exhortación a la conversión, el bautismo y sus efectos, la ley divina; o bien complementan u oponen contrastes a los relatos del Evangelio y a las vidas de los santos, titulares de la iglesia estacional donde se celebra este día la misa, o se relacionan, finalmente, de alguna manera especial con las particularidades de esta iglesia [20].

Actualidad de las lecciones del Nuevo Testamento

505. Pero ni siquiera los textos y relatos del Nuevo Testamento quedarían bien explicados en su empleo litúrgico si los tomásemos únicamente como documentos de la época en que se escribieron o como testimonios de cosas pasadas, de los que no se podía sacar más fruto espiritual que de los demás modelos de la vida cristiana. Las palabras de los após-

---

[19] La mejor ilustración de la interpretación del Antiguo Testamento la ofrecen las innumerables homilías de los Santos Padres a casi todos los libros del Antiguo Testamento. Sólo considerándolos desde el punto de vista del Nuevo Testamento pudo Orígenes explicar en sus homilías partes tan extensas de todos los cinco libros del Pentateuco, así como de Josué y Jueces. Verdad es que para tal interpretación se servían, ante todo, de la alegoría. En nuestras lecciones del Antiguo Testamento en las que falta el comentario se supone la interpretación alegórica sólo en cuanto está admitida generalmente por los Santos Padres, como, p. ej., la de los cuatro animales de Ezequiel (1,10-14) por los cuatro evangelistas o de otros paralelismos fáciles de entender de la economía de nuestra salvación.

[20] H. Grisar, *Das Missale Romanum im Lichte römischer Stadtgeschichte* (Friburgo 1925). Otras explicaciones, que en parte restringen las suposiciones de Grisar, da Callewaert (*Sacris erudiri*, en el capítulo *De keuze van Epistel en Evangelie*, 347-378). Callewaert llama la atención e. o. sobre las palabras iniciales o finales de las perícopes, que con frecuencia contienen la idea principal (357ss).—Parece que fué propio del orden anterior al actual el procurar que hubiera siempre una idea común en epístola y evangelio. En las misas de cuaresma lo vemos aun hoy día con frecuencia. En el martes de la primera semana aparece tal armonía únicamente si la perícope de Is 55,6-11, que se fijó en cuanto a su extensión actual ya por el año 645, se prolonga hasta Is 56,7, es decir, hasta el verso que se cita en el evangelio. Sin duda, llegaba la perícope primitiva hasta este verso (B. Capelle, *Note sur le lectionaire romain de la messe avant s. Grégoire*: «Revue d'Hist. Eccl.», 34 [1938] 556-559).

tolos y los relatos evangélicos, cada vez que se lean, son anunciadas por la Iglesia como un mensaje nuevo, destinado en este día determinado a tal comunidad en concreto. Se han de considerar enteramente como cosa actual, como portadores de una invitación personal de la gracia, que Dios por medio de la Iglesia dirige en este día a nosotros. La palabra de Dios resuena en cada comunidad como mensaje nuevo, para despertar en ella y esclarecer la conciencia de los fundamentos sobre los que ella descansa, del ambiente espiritual en que vive, de la patria a la que peregrina, y para exigir de ella una postura cristiana clara y decidida en todas las situaciones en que hoy se encuentra [21].

COSTUMBRE PRIMITIVA: LECTURA CONTINUADA

506. Es cosa bien sabida que en el culto de la Iglesia antigua se leía cada uno de los libros de la Biblia en forma de *lectio continua*. La prueba más cierta de ello son los comentarios voluminosos de libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento que se nos han conservado de algunos Santos Padres, y que no son otra cosa que las homilías fijadas por escrito, que se tenían a continuación de la lectura de la Sagrada Escritura en el culto. No son raras las veces en que en ellas aparece claramente su dependencia de las lecciones [22].

CÓMO NACIERON LAS PERÍCOPES. EL SISTEMA ANTERIOR

Esta lectura continuada se interrumpía, como es natural, en las grandes solemnidades [23], porque para ellas había pasajes de la Biblia más apropiados. Pero, como sabemos por San Agustín, lo mismo se hacía también en las fiestas de los mártires [24]. Y era natural que se usasen cada año las mismas perícopes. Sin embargo, este procedimiento no debió de estar demasiado generalizado a fines del siglo IV, pues la peregrina Eteria no se cansa de admirarse, como de cosa nueva y particular del culto de Jerusalén, de que tanto las lecciones como los salmos, con sus antífonas, que se usaban en Epifanía y en algunos días de la Semana Santa y de gloria, siem-

[21] Sobre este tema cf. los libros de A. STONNER, *Bibellesung mit der katholischen Jugend* (Paderborn 1933) 191ss; A. MILLER, *Schriftssinn und liturgischer Sinn*: «Bened. Monatschrift» 16 (1934) 407-413. Cf. también PARSCH, *Volksliturgie*, 261, y mis notas en J. KRAMP, *Briefe der Kirche* (Münster 1940) p. XX ss.

[22] Para San Agustín, cf. ROETZER, 109.

[23] ST. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches* (Friburgo 1907) 41s; G. GODU, *Epître*: DACL 5, 247s. Para San Agustín, cf. ROETZER, 103-108; para San León Magno, BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 26s.

[24] ROETZER, 102s.

pre eran *aptae diei*[25]. Realmente, los primeros bosquejos de sistemas de perícopes que conocemos, no son anteriores a la Iglesia galicana del siglo v[26]. En épocas anteriores más bien se tenía en cuenta la proximidad de las grandes solemnidades, escogiendo aquellos libros que más parecían corresponder al carácter de estas fiestas. Así, en las semanas anteriores a Pascua de Resurrección se leían en Antioquía durante el siglo IV los libros de Moisés. En otros sitios se leía durante la Semana Santa en primer lugar el libro de Job y luego el profeta Jonás, por ser figura de Cristo en su muerte y resurrección[27], y después de Pascua, según varios documentos muy antiguos, los Hechos de los Apóstoles[28]. Vemos, pues, que para las lecciones de la antemisa se siguió un principio parecido al que rige hoy la *scriptura ocurrens* de nuestro breviario romano.

El orden seguido por la liturgia bizantina

507. En Oriente se ha conservado la lectura continuada como norma en las liturgias nestorianas y en la de los jacobitas, que aun posteriormente pocas veces se interrumpía con otras lecciones[29]. En la liturgia bizantina, en cambio, aunque se seguía el orden de los libros sagrados, al menos por lo que se refiere a los evangelios, no se leía el texto entero, sino con selección, como lo hacemos en la *scriptura occurrens* del breviario. Así aun hoy día después de Pentecostés se empieza con San Mateo, y de él se toman durante 17 domingos las perícopes (aunque algunas caen fuera del orden); luego se lee de la misma manera, durante 19 domingos, San Lucas; de ahí que se llaman estos domingos κυριακὴ πρώτη τοῦ Ματθαίου, κυριακὴ ἐνδεκάτη τοῦ Λουκᾶ, etc.[30] Existen también series más cortas de lecciones de San Marcos y San Juan.

Restos de tal orden en la liturgia romana

508. Restos de tal lectura progresiva se conservan en nuestra liturgia romana[31], por ejemplo en los evangelios de las últimas semanas antes de Pascua, en las que, lo mismo que en los domingos después de esta solemnidad, se lee San

---

[25] Aetheriae *Peregrinatio*, c. 29 31, etc.
[26] G. Godu, *Epître:* DACL 5, 249.
[27] Beissel, *Entstehung der Perikopen*, 7.
[28] L. c., 8. Cf. arriba 501; Roetzer, 103.
[29] Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen*, 173s.
[30] Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, II, 2.ª ed. (Innsbruck 1897) 442ss. Una síntesis muy clara de las perícopes en Beissel, 12.
[31] Callewaert, *Sacris erudiri*, 375s.

Juan, aunque las perícopes solamente en parte conservan su orden bíblico [32]. Por lo demás, de la lectura seguida no se ha conservado en los evangelios más que la fórmula inicial con que se anuncian: *sequentia,* que quiere decir continuación de la lectura de los evangelios.

EN LAS EPÍSTOLAS; EL «COMES» DE WÜRZBURGO

509. Más claras aparecen sus huellas en las epístolas [33]. Las de los domingos después de Pentecostés forman todavía hoy día una serie en que las perícopes se siguen, con alteraciones insignificantes, según el orden tradicional de las cartas de San Pablo. A consecuencia de las numerosas fiestas de santos que ocupan desde entonces los días entre semana y que tienen lecciones propias o las toman del común de los santos, apenas nos damos cuenta de este plan. Sin embargo, poseemos documentos que no sólo nos permiten seguir este plan a través de los siglos, remontándonos hasta la Edad Media, sino que también nos demuestran que al principio de aquella época tuvo su mayor florecimiento. Pues el llamado *Comes* de Würzburgo, el documento más antiguo de esta clase, después de las perícopes destinadas para determinadas fiestas del año litúrgico y para misas votivas, contiene todavía 42 lecciones más sin tal destino fijo, a saber, perícopes de las cartas de San Pablo, que comienzan con Rom 5,6-11 y, siguiendo el orden tradicional de las cartas, llegan hasta Heb 13,17-21. Entre ellas se encuentra toda la serie de las epístolas actuales de los domingos después de Pentecostés, en cuanto siguen el orden del canon de los libros de la Sagrada Escritura. De las demás perícopes de esta lista del *Comes* de Würzburgo, algunas se encuentran aisladas en otros sistemas, como epístolas dominicales; otras también entre las epístolas de los miércoles. En una investigación exhaustiva de los mencionados sistemas, el P. Albano Dold, O. S. B. [34], ha podido reconstruir para el tiempo después de Pentecostés la siguiente distribución de epístolas, que atribuye al principio del siglo V [35].

---

[32] También en Oriente es antigua tradición leer durante los cincuenta días después de Pascua de Resurrección el Evangelio de San Juan (cf. BAUMSTARK, *Liturgie comparée,* 133). En la liturgia bizantina se lee aún en la actualidad con gran solemnidad el prólogo de San Juan el domingo de Resurrección; luego se continúa la lección de San Juan (BEISSEL, 11-15).

[33] G. GODU, *Epître:* DACL 5, 245-344; W. H. FRERE, *Studies in early Roman Liturgy,* III, *The Roman Epistle-Lectionary:* «Alcuin Club Colletions» 32 (Oxford 1935).

[34] A. DOLD, *Das Donaueschinger Comesfragment B II 7, ein Textzeuge für die altüberlieferte liturgische Feier der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Sonn- und Stationsfasttagsperikopen in der Zeit von Pfingten bis zum Advent:* JL 6 (1926) 16-53.

[35] L. c., 37.

510.

	EPÍSTOLAS DOMINICALES	EPÍSTOLAS DE LOS MIÉRCOLES
1.	Apoc 4,1-10.	
2.	1 Jn 4,8-21.	
3.	1 Jn 13,13-18.	
4.	1 Pe 5,6-11.	
5.	1 Pe 3,8-15.	
6.	Rom 5,6(8)-11.	
7.	Rom 5,18-21.	
8.	Rom 6,3-11.	
9.	Rom 6,19-23. →	Rom 8,1-6.
10.	Rom. 8,12-17. →	1 Cor 10,6-13.
11.	1 Cor 12,2-11. →	1 Cor 15,39-46.
12.	2 Cor 3,4-9. →	2 Cor 4,5-10.
13.	3 Cor 5,1-11. →	2 Cor 6,14-7,1.
14.	Gál 3,16-22.	Col 1,12-18.
15.	Gál 5,16-24.	Col 2,8-13.
16.	Gál 5,25-6,10.	Col 3,5-11.
17.	Ef 3,13-21.	Col 3,12-17.
18.	Ef 4,1-6.	1 Tes 2,9-13.
19.	Ef 4,23-28.	2 Tes 2,15-3,5.
20.	Ef 5,15-21.	2 Tes 3,6-16.
21.	Ef 6,10-17.	1 Tim 1,5-11.
22.	Flp 1,6-11.	1 Tim 2,1-7.
23.	Flp 3,17-21.	1 Tim 6,7-14.
24.	Col 1,9-14.	2 Tim 1,8-13.

La razón de empezar las lecciones con las epístolas católicas está en el orden primitivo de los libros del Nuevo Testamento, que empezaba con ellas [36].

Verdad es que en esta lista sólo en cinco miércoles vemos practicado el modo de proceder más natural, o sea el de continuar la lección del domingo por lo menos en algún día de entre semana. Los otros miércoles forman una serie aparte, constituída por la segunda parte de la serie, que sobraba después de cubrir todos los domingos [37]. Llama la atención el que la serie de las lecciones tomadas de la Carta a los Romanos, que se corta con el 8,17, se continúe en la distribución actual en el segundo domingo después de Epifanía hasta el cuar-

---

[36] TH. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, II (Erlangen 1890) 381s.

[37] El número de 24 domingos después de Pentecostés que aparece en esta distribución no puede significar que no hubiera más que este número de domingos, pues en aquella época aun no se conocía el Adviento.

lo [38]. Hubo también otros sistemas de lectura que incluían los miércoles y a veces también los viernes, pero que no alcanzaron mayor importancia [39].

LA DISTRIBUCIÓN DE LOS EVANGELIOS DEL PRINCIPIO DE LA EDAD MEDIA

511. Conocemos además en todos sus detalles la distribución romana de los evangelios de principios de la Edad Media [40], que asimismo coincide casi por completo con la distribución actual en los domingos y aquellas ferias que aun hoy han conservado su formulario propio. En este sistema se incluían también días entre semana, no solamente los miércoles, sino también los viernes y con frecuencia incluso los sábados. Se trata de aquella antigua ordenación de los cultos romanos, en que, además de los domingos, se observaban también los días de estación. A la observancia del ayuno que en estos días era tradicional, se sumaba la oración común y la lectura de la Biblia, y más tarde también la celebración eucarística empezando con los miércoles, conforme lo dan a entender algunos indicios [41]. La distribución de las lecciones para estos cultos perduró en algunos sitios durante toda la Edad Media, sobre todo en las iglesias de las órdenes religiosas [42]. Algunos documentos datan incluso del siglo XVI [43]. Ahora bien, no es poco extraño el que tal sistema de perícopes, a

[38] Rom. 12,6-16; 12,16-21; 13,8-10. Es raro que estas perícopes se encuentren ya en la lista de epístolas del *Codex Fuldensis*, manuscrito conocido de la Vulgata, que proviene de la Iglesia de Capua del siglo VI. Se encuentran allí como las dos primeras entre las perícopes comprendidas bajo el título *post epifania* (en GODU, *Epître:* DACL 5, 298, n. 16 22); la tercera, al principio de la cuaresma (ampliada: Rom. 13,8-14,4; GODU, n. 33). En el *Comes* de Alcuino se encuentran estas tres perícopes en otro sitio; además se lee el primer domingo después de Epifanía Rom. 12,1-6; GODU, l. c., 302, n. 15.

[39] A. WILMART, *Le lectionaire d'Alcuin:* «Eph. Liturg.» (1937) 137, nota 5.

[40] TH. KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, I: LQF 28 (Münster 1935); ST. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen* (Friburgo 1907); C. GODU, *Evangiles:* DACL 5, 852-923; W. H. FRERE, *Studies in early Roman Liturgy*, II, *The Roman Gospel-Lectionary:* «Alcuin Club Collections», 30 (Oxford 1934).

[41] DUCHESNE, *Origines*, 243. Esta preferencia por los miércoles parece deducirse de SAN INOCENCIO I, *Ep.* 25, 4: PL 20, 555s; cf. también HIERZEGGER, *Collecta und Statio*, 520 533ss. Se puede, pues, suponer que la asignación de sólo una lección de los evangelios para los viernes es señal de que no hubo más que una función religiosa de lectura sagrada.

[42] En la regla de San Benito, c. 41, se inculca la observancia de los mencionados días de estación como días de ayuno.

[43] DOLD, *Das Donaueschinger Comesfragment*, 21s 40; Cf. BEISSEL, 166. Este orden no se alteró en los premonstratenses hasta el año 1622, al aceptar el nuevo misal (TH. SZOMOR, *Das Prämonstratenser Missale im Vergleich zum römischen;* diser. teol. de la Univers. de Innsbruck (1936), inédita, 4s 22.

pesar de extenderse a dos o tres días de la semana, no se presente en forma de una lectura seguida [44], ni siquiera en algunos pasajes, sino que, al contrario, las perícopes en cada caso se hayan elegido libremente, sin referirse ni una sola vez a la precedente ni a la siguiente. Desde luego para las fiestas, tanto de los santos como del Señor, era obvio y natural que la idea de la fiesta determinase la elección de la perícope. Lo mismo vale también, en un sentido más amplio, de los días próximos a las fiestas. Ya hemos tratado de los domingos después de Pascua [45]. Pero también para el adviento el tema de las lecciones no podía ser dudoso: la venida del Señor, el advenimiento de su reino. Una idea rectora parecida se puede señalar para los evangelios de los domingos después de Epifanía [46], sobre todo si se tienen en cuenta las distribuciones antiguas: es la revelación de la sabiduría y del poder milagroso del Hijo de Dios manifestado en el mundo [47]. Para el tiempo entre Septuagésima y Pascua es la debida preparación de la comunidad para la solemnidad de Pascua de Resurrección y, en cierto modo, de los candidatos para el bautismo y de los penitentes públicos para su reconciliación [48]. Pero ante todo son las estaciones romanas, visitadas en este tiempo, con sus sepulcros de mártires y sus recuerdos locales, las que en muchos casos dan la clave para la comprensión de la elección de tal perícope [49]. Para los evangelios de los domingos después de Pentecostés no se pueden recoger más que vagas sospechas [50]. Con todo, se ve con claridad que en algunos de estos

[44] Lo único que se encuentra en este sentido es la continuación inmediata de la lección anterior. Así, se continúa la lección Lc 16, 19-31 del domingo segundo después de Pentecostés el viernes siguiente con Lc 17,1-10; la lección 16,1-9 del domingo décimo después de Pentecostés, el miércoles siguiente con Lc 16,10-15; la lección Mt. 13,24-30 del miércoles después del domingo 19 después de Pentecostés con Mt 13,31-35 el viernes siguiente (DOLD, 42-53).

[45] Cf. arriba 508.

[46] En las epístolas se sigue, en parte, el orden bíblico; cf. arriba 509.

[47] J. A. JUNGMANN, *Die Nachfeier von Epiphanie im Missale Romanum:* ZkTh 66 (1942) 39-46, esp. 41ss.

[48] BAUMSTARK (*Liturgie comparée*, 136) llama la atención sobre las relaciones entre las epístolas de los domingos de cuaresma y los sistemas orientales de perícopes, y particularmente sobre las influencias de la antigua lectura del libro de Génesis, que se notan en Oriente y en el breviario romano.

[49] Ilustra especialmente esta parte del año litúrgico H. GRISAR, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte* (Friburgo 1925).

[50] BEISSEL, 195s. Llama la atención el que todas las perícopes se han tomado de los sinópticos. Algunas veces parece que el evangelio se ha elegido bajo el influjo de la epístola, como, p. ej., en el domingo VII después de Pentescostés (frutos buenos y malos). Pero resulta que la serie de las epístolas respecto a los evangelios en los manuscritos más antiguos está corrida en un domingo y también cambiada, de manera que las epístolas debieron corresponder originariamente a otros evangelios; cf. el cuadro en G. GODU, *Epîtres:* DACL 5, 338ss.

domingos la proximidad de la fiesta de un gran santo de la Iglesia romana ha determinado la perícope [51]. Para los demás tenemos que contentarnos con la hipótesis de que en ellos tenemos las perícopes de los sinópticos que no habían entrado en otras series, pero que por su valor interior no debían quedar sin aplicación en la liturgia [52].

UN PLAN DEL CONCILIO TRIDENTINO PARA LOS DÍAS ENTRE SEMANA

512. Con la decadencia de los días de estación y la aparición de las fiestas de santos que contaban sus lecciones propias, las perícopes de entre semana fueron perdiendo su importancia, hasta desaparecer casi por completo al principio de la Edad Moderna. En el concilio de Trento se propuso otro arreglo, que consiste en asignar para cada semana tres perícopes de San Pablo y tres de los Evangelios que aun no habían podido emplearse en otro sitio, para formar con ellas y el resto del formulario del domingo precedente las misas feriales de entre semana [53]. No se llegó a tener en cuenta esta sugerencia [54].

3. *La presentación litúrgica de las lecciones*

«CENTONACIÓN», ARMONIZACIÓN

513. A pesar de la gran reverencia con que la Iglesia trata las Sagradas Escrituras, en su aplicación al culto la vemos proceder con cierta libertad. Esto se manifiesta ya en la preferencia que da a ciertos pasajes y todavía más en el matiz nuevo que nos descubre en muchas perícopes al colocarlas en un determinado ambiente de fiesta o feria. A veces compone

---

[51] A. VOGEL, S. I., *Der Einfluss von Heiligenfesten auf die Perikopenwahl an den Sonntagen nach Pfingsten:* ZkTh 69 (1947) 100-118. Según este estudio, la perícope de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11; domingo IV) se debe a la proximidad de la fiesta de los Príncipes de los Apóstoles, como ya sospechaba Beissel; la perícope del mayordomo sagaz (Lc 16,1-9; domingo VIII) está motivada por la fiesta de San Laurencio, y la perícope de la cura de un paralítico (Mt 9,1-8; domingo XVIII), por la fiesta de los santos médicos Cosme y Damián.

[53] JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches:* «Liturg. Leben» (1939) 55s; cf. 34s. El repetir la misa del domingo con otras lecciones durante la semana se ha venido practicando desde antiguo el jueves de la semana de Pentecostés.

[54] R. GUARDINI *(Die mystagogische Predigt:* «Volksliturgie u. Seelsorge», Kolmar s. a. [1942] 159) califica la ampliación del sistema de las perícopes de «postulado muy urgente». Piensa en dos o tres sistemas anuales que, además del actual, se habrían de emplear.

sus lecciones de varios trozos del mismo o de distintos capítulos de la Sagrada Escritura, saltando el texto intermedio [1], procedimiento que se practicaba en gran escala en la antigua liturgia galicana, y que se conoce por el nombre de «centonación» [2]. También encontramos la armonización de varios Evangelios [3].

FÓRMULAS PARA EMPEZAR Y TERMINAR LA LECTURA

514. Las perícopes se presentan en la liturgia con una introducción y a veces también con una fórmula final. Llevan un título, que indica su procedencia: *Lectio libri..., Lectio epistolae...* [4], y, según el caso, anota también si se trata del principio de un libro o de su continuación: *Initium...* o *Sequentia* [5]; además se añade una palabra introductoria, que

---

[1] Así la epístola del miércoles de la semana de Pasión está compuesta de Lev 19,1s.11-19.25. Esto ocurre más veces en las lecciones del Antiguo Testamento, sin que se indique la cita exacta.

[2] *Cento* = centón, texto compuesto de trozos o versículos de procedencia diversa. El leccionario de Luxeuil presenta muchos centones (ed. SALMÓN [Roma 1944]; hacia 700); en la fiesta de la Cátedra de San Pedro, el evangelio se compone de Mt 16,13-19 más Jn 21,15-19 (SALMÓN, 67s). En *Natale episcoporum*, a la epístola 1 Pe 1,3-20 se añade 5,1-4 (SALMÓN, 202s). Un leccionario más antiguo editado por A. DOLD *(Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche, Ein altgallikanisches Lektionar des 5/6. Jh.:* «Texte und Arbeiten», 26-28 [Beuron 1936]) va aún más lejos. Para la fiesta de la Dedicación, un relato sobre la expulsión de los vendedores del templo está compuesto de trece trozos, sacados de los cuatro evangelistas (Lf. 30): «Un mosaico original que causa la impresión de uniformidad» (LI). Véase también en el misal de Bobbio la lección, tomada, según se dice, de Col (MURATORI, II, 914); el editor la califica de *farrago ex Scripturae verbis contexta.* Caso parecido se da por cierto también en la liturgia romana: la epístola *Ecce sacerdos magnus,* del *Commune Confessorum Pontificum,* está compuesta de por lo menos diez trozos, unidos entre sí con bastante libertad, todos pertenecientes a Eccli 44,16-45,20. Cf. la entreveración de lecciones con *tropos* en la Edad Media (WAGNER, *Einführung,* I, 286).

[3] Una concordia de los cuatro evangelios para la lección del Jueves Santo y la pasión del Viernes Santo la ofrece también el leccionario arriba citado (DOLD, LXIIIs CV 45 47ss). Según una interpretación muy conocida de *Sermo* 232, 1 (PL 38, 1108), San Agustín intentó introducir en su Iglesia una concordia de la pasión parecida a las de las liturgias galicanas, pero fracasó.

[4] El título *lectio libri Sapientiae* comprende el Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría.

[5] *Sequentia* = continuación. En la liturgia mozárabe se anuncian también las epístolas generalmente de este modo: *Sequentia epistolae Pauli apostoli ad Romanos.* En ella se encuentran, efectivamente, restos de una lectura que sigue con interrupciones el orden de la Biblia, p. ej., después de Epifanía, el de las cartas de San Pablo (PL 85, 241s). Algunos comentaristas medievales encontraron otra explicación del *Sequentia...* = la siguiente lección del evangelio está tomada del Evangelio según San ... (GUILLERMO DE MELITONA, *Opusc. super missam,* ed. VAN DIJK en «Eph. Liturg.» [1939] 325s). Parece inadmisible la explicación de BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 104, nota 2), que quiere relacionar *Sequentia* con ἀκολουθία.

en las epístolas paulinas que se dirigen a comunidades es la de *Fratres;* en las cartas pastorales, *Carissime;* en las cartas católicas, *Carissimi,* o también, en las lecciones de los profetas, el solemne anuncio: *Haec dicit Dominus.* En los evangelios que relatan un pasaje de la historia de nuestra redención se usa la fórmula introductoria *In diebus illis* o *In illo tempore* [6]. A estas palabras iniciales corresponde a veces una fórmula final, que, al contrario de los maitines, no llegó a generalizarse [7]. Sólo al final de las lecciones proféticas se dice con regularidad: ... *dicit Dominus omnipotens.* Las epístolas de San Pablo terminan en algunos casos con una frase final que recuerda la idea central del pensamiento paulino: *In Christo Iesu Domino nostro* [8].

De un modo parecido se inicia y se concluye el sagrado texto en las liturgias orientales [9], entre las que la copta presenta una especial riqueza de fórmulas [10].

---

[6] El leccionario de la antigua liturgia galicana mencionado en la nota 2, usa también otras frases iniciales; p. ej.,: *Quae postquam gesta sunt* (DOLD, 6). Al nombre de Jesús añade *Dominus: In tempore illo ait Dominus Iesus* (DOLD, 55 y más veces). En la actual liturgia romana se suple muchas veces el sujeto; así, p. ej., en Lc 2,33, el domingo infraoctava de Navidad; en Jer 18,18, el domingo de Pasión, donde se pone *contra Ieremiam* en vez de *contra Iustum.* Cf. CALLEWAERT, *Sacris erudiri,* 355.

[7] *Tu autem Domine miserere nobis;* cf. EISENHOFER, II, 513.

[8] Así en la primera y segunda misa de Navidad (Tit 2,15; 3,7). Otras veces, como el domingo tercero de Adviento, se añade al *in Christo Iesu,* con que acaba el texto: *Domino nostro.*

[9] HANSSENS, III, 178-180; DROOSTEN, *Proems of liturgical lections and gospel:* «Journal of theol. studies», 6 (1906) 99ss. San Crisóstomo atestigua diversas fórmulas iniciales y finales semejantes (BRIGHTMAN, 531, nota 5). Según SAN CRISÓSTOMO *(In Hebr.,* hom. 8, 4: PG 63, 75), el lector debía indicar no solamente el libro que se leía, sino también «la razón de lo escrito» (τὴν αἰτίαν τῶν γεγραμμένων).

[10] La primera lección de las cartas de San Pablo se inicia con la solemne presentación que hace San Pablo de sí mismo en Rom 1,1, y tiene varias fórmulas finales; p. e.: «Pues la gracia sea con vosotros juntamente con la paz. Amén, así sea», a lo que sigue la oración por el debido entendimiento de las doctrinas del Apóstol. La segunda lección de las cartas católicas comienza: «Católicón. Nuestro Padre (Santiago): Amados...», y termina con las palabras de San Juan que nos previenen del mundo y su vanidad (1 Jn 2,15.17) Una tercera serie de lecciones de los Hechos empieza con las palabras: «Los hechos de nuestros padres, los apóstoles; su santa bendición sea con nosotros», y termina con la fórmula de bendición, compuesta con palabras de Act 12,24: «Entre tanto, la palabra de Dios haga grandes progresos, se propague, sea poderosa y se funde firmemente en la santa Iglesia de Dios. Amén.» El evangelio, finalmente, al que preceden diversas aclamaciones del pueblo, lo termina el lector con las siguientes palabras: «La honra para nuestro Dios por toda la eternidad. Amén.» (BRIGHTMAN, 152-156).—Confróntense las fórmulas, en parte idénticas, de la liturgia etiópica, (l. c., 212-222). En ella termina la lectura de las cartas de San Pablo con una redacción ampliada de las palabras del Apóstol: «El que no ama a Nuestro Señor Jesucristo, sea anatema» (1 Cor 16,22). En

PALABRAS PREVIAS

515. Además de esta introducción inmediata, se les antepone a las lecciones ordinariamente unas palabras previas, que más bien tienen la función de llamar la atención sobre lo que sigue. Así, lo mismo que antes de la oración sacerdotal, se dirige al pueblo el saludo *Dominus vobiscum*, en la misa romana únicamente al evangelio, cuya mayor dignidad se destaca además por la riqueza de ceremonias, al paso que en la misa milanesa se emplea también a la epístola [11], y en la misa mozárabe a cada una de las tres lecciones [12], después de las que el pueblo contesta con el *Amen* [13]. De un modo semejante, en algunas de las liturgias orientales precede el saludo correspondiente, Εἰρήνη πᾶσιν, a todas las lecciones [14]; en otras no se conoce. Y junto con él o en su lugar aparece a veces la invitación del diácono a prestar atención, que luego más generalmente y con un texto bastante ampliado vuelve antes del evangelio [15]. Además precede en la liturgia bizantina a

el evangelio hay para cada evangelista una palabra final, tomada de su Evangelio; así, p. ej., para San Marcos: «Quien tiene oídos para oír ¡escuche!» (Mc 4,9.23; 7,16).

[11] *Missale Ambrosianum* (1902) 167. Al saludo sigue el *Iube Domine benedicere*, pronunciado en voz baja, y la fórmula de bendición: *Apostolica lectio* (en las lecciones del Antiguo Testamento: *Profetica lectio) sit nobis salutis eruditio.*

[12] *Missale mixtum:* PL 85, 109ss 533ss. Después del saludo y antes de la segunda lección se intercala una canción *(Psallendo)*, después de la cual el diácono avisa: *Silentium facite.*

[13] L. c.

[14] Así en la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 35), con repetición antes del evangelio (BRIGHTMAN, 38); así también en la liturgia griega de San Marcos (BRIGHTMAN, 118s).

[15] Liturgia griega de San Marcos (BRIGHTMAN, 118): Πρόσχωμεν Hay que fijarse en el paralelismo con el *Oremus*, al que en la misa romana precede igualmente el saludo. En la liturgia bizantina, el Πρόσχωμεν delante de las lecciones de San Pablo no viene acompañado por un saludo (BRIGHTMAN, 370s). En la explicación de la liturgia siria de PSEUDO-JORGE DE ARBELA (s. IX) *(Explicatio off. eccl.*, IV. 4ss), el diácono llama antes de la primera lección: «¡Sentaos y estad quietos!»; antes de cada siguiente: «¡Estad quietos!» (HANSSENS, III, 173 181 221). Una llamada semejante antes de las lecciones en el rito de los caldeos (católicos) (HANSSENS, III, 179). También en Occidente hubo en algunos sitios una exhortación especial para guardar silencio al principio de las lecciones (G. GODU, *Epîtres:* DACL 5, 255). Se usaba también en Roma antes de cada uno de los cuatro evangelios cuando éstos se comunicaban por vez primera a los catecúmenos en el examen solemne: *State cum silentio audientes intente! (Gelasianum*, I, 34 [WILSON, 51]). En la catedral de Milán es costumbre aún en la actualidad el que en la misa solemne antes del evangelio un diácono y dos *custodi* exhorten alternando al pueblo: *Parcite fabulis, silentium habete, habete silentium!* (G. LUZZATTI, *La s. Messa Ambrosiana:* «Ambrosius», 8 [1932] 294; cf. JL 12 [1932] 247s). Esta costumbre está atestiguada ya en el *Ordo* de BEROLDO, del siglo XII (ed. MAGISTRETTI [Milán 1894] 51).

cada una de las lecciones un canto, que, según parece, ha de servir de ambientación [16]. Se trata de una ley general en la liturgia bizantina, que también se extiende a las lecciones del oficio divino, a las que, en vez de seguirles un responsorio, como en las demás liturgias, las precede un προκείμενον [17]. En las liturgias no griegas del área sirio-egipcia desempeña la misma función una oración preparatoria, en la que se sutlica la gracia de oír con provecho la palabra de Dios [18]. Tales oraciones son de origen relativamente reciente [19], lo mismo que el *Munda cor meum* de la liturgia romana, que sólo se reza antes del evangelio y se refiere a la preparación moral del que lo anuncia [20]. A la bendición que con esta ocasión da el celebrante al diácono, en algunas liturgias se añaden otras para los que cantan las lecciones [21]. A veces dirige también el celebrante, en señal de reconocimiento, al lector el saludo *Pax tibi*, después de haber cumplido éste su misión [22].

EL PROBLEMA DE LA LENGUA. ALGUNAS SOLUCIONES DE LITURGIAS ACTUALES

516. En la exhortación del pueblo a que preste su atención, se expresa el deseo natural de que entienda lo que se lee. Sin embargo, éste se frustra generalmente por el uso de

---

[16] En la misa bizantina, el προκείμενον se canta antes de la lección de las cartas (BRIGHTMAN, 371); en la misa armenia existe un canto antes de cada una de las dos lecciones que preceden al evangelio (BRIGHTMAN, 425s; HANSSENS, III, 169ss 174ss).

[17] El προκείμενον antes de la lectura de las cartas se menciona en Bizancio por vez primera en la explicación litúrgica del patriarca Germano (PG 98, 412 A). Cf. el leccionario armenio antiguo en F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 517s. Cf. O. HEIMING, en JL 11 (1931) 298s.

[18] Liturgia siria oriental (BRIGHTMAN, 225ss), siria occidental (l. c., 78s), etiópica (l. c., 212ss); solamente en parte y con cambios también entre los coptos (l. c., 152ss).

[19] Cf. HANSSENS, III, 177s 184s 191s.

[20] También en la misa bizantina se encuentra esta oración únicamente antes del evangelio (BRIGHTMAN, 371s), y vuelve en la liturgia griega de Santiago (l. c., 36).

[21] En la misa siria oriental, el sacerdote da la bendición al lector de las dos primeras lecciones y luego al diácono, que debe leer la epístola (BRIGHTMAN, 255, lín. 30; 257, lín. 4); el evangelio lo lee él mismo. En cambio, en la liturgia griega de San Marcos (l. c., 118) se da una bendición parecida sólo antes del evangelio; cf. la liturgia siria occidental de los jacobitas (l. c., 79). Otras liturgias desconocen la bendición del lector.

[22] Con estas palabras saludaba el papa (según el *Ordo Rom.* I, n. 11: PL 78, 943 A) al diácono después del evangelio; cf. el *Ordo* de Juan Archicantor (SILVA-TAROUCA, 197). Según SAN AGUSTÍN (*Ep.* 43, 8, 21: CSEL 34, 2, p. 102s), se saludaba al lector de la epístola con el *Pax tecum* (ROETZER, 99). También en la liturgia bizantina el sacerdote saluda al lector después de la epístola: Εἰρήνη σοι τῷ ἀναγινώσκοντι, y después del evangelio: Εἰρήνη σοι τῷ εὐαγγελιζομένῳ (BRIGHTMAN, 371ss).

una lengua, recuerdo de tiempos pasados, que el pueblo no puede entender. Con todo, hay excepciones. En el rito maronita, por ejemplo, cuya lengua es el sirio, las lecciones se leen en traducción árabe [23]. Encontramos la misma solución también en territorio influenciado por la liturgia romana—que por cierto en su misa papal, aunque sólo por razones simbólicas [24], conoce la lección bilingüe latín-griego—. Nos referimos a las regiones de habla croata, en donde se usa el «schiavetto», o sea una colección de evangelios y epístolas para los domingos y fiestas en traducción «eslava», o sea croata, que en las misas cantadas son recitadas por el mismo celebrante [25]. Entre los coptos se lee cada lección primero en copto y luego en árabe (lengua vulgar), uso que por cierto encuentra su paralelismo también en nuestras misas dominicales, en las que después del evangelio se lee éste o la epístola en lengua vulgar por el mismo celebrante, antes del sermón o en substitución del mismo. Verdad es que entre nosotros esto no se considera como parte de la liturgia; pero esto es, al fin y al cabo, una apreciación subjetiva, que poco importa ante el hecho de que el sacerdote, en cumplimiento de su función, lee públicamente durante el culto divino el evangelio o la epístola en lengua vulgar [26].

La costumbre de Jerusalén

Ejemplos de semejante duplicidad de lenguas en la lectura de la Sagrada Escritura los tenemos también de tiempos más antiguos. La causa hay que buscarla generalmente en la misma comunidad, que se compone de miembros que hablan distintas lenguas. Así se leían en Jerusalén a fines del siglo IV

---

[23] Cf. D. Attwater, *The catholic eastern Churches* (Milwaukee 1935) 170 189. Sobre los manuscritos de perícopes orientales bilingües, en que se manifiesta este cambio a la lengua vulgar, cf. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung,* 79-83.

[24] Cf. más adelante 566 [12].

[25] Segvic, *Le origini del rito slavo-latino in Dalmazia e Croazia:* «Eph. Liturg.», 54 (1940) 38-65, esp. 41. En el área sureslava, según la tesis de Segvic, por medio del *schiavetto* se ha impuesto de nuevo el principio de la lengua vulgar en las lecciones, que se había observado desde los tiempos de la primera cristianización.

[26] En cada diócesis suele haber ciertas fórmulas para empezar y terminar la lectura del evangelio (cf. 461 y 514), unas veces prescritas por decretos, otras fijadas por la costumbre. Además, existe por regla común en cada diócesis un libro compuesto por encargo del ordinario o por lo menos aprobado por él que contiene todas las perícopes del año, de modo que la lectura de los evangelios, por lo menos en Alemania, se puede considerar como parte de la liturgia propia de cada diócesis. Algo semejante se puede decir de las lecciones de las misas dialogadas. Para la Edad Media cf. las referencias en Gerbert, *Vetus Liturgia Alemannica,* I, 125s. Gerbert menciona e. o. una colección de epístolas en lengua alemana, compuesta por el año 1210 con destino, según parece, al culto público.

las lecciones en griego y en sirio, según nos cuenta la peregrina Eteria[27]. Tal costumbre se registra también en otros sitios[28] y parece que incluso se remonta a los tiempos apostólicos, o sea a aquella época en que no existían aún traducciones auténticas de los evangelios y los apóstoles enseñaban por medio de intérpretes[29]. En otro lugar del libro hemos tratado del caso de las comunidades mixtas, que celebraban la antemisa por separado[30].

Las dos tendencias

517. Es natural que precisamente en las lecciones se manifieste el antagonismo entre las dos tendencias de conservar lo antiguo y la de adaptarse a las necesidades del tiempo actual, tan distinto de las épocas pasadas. De tiempo en tiempo se impone la necesidad de tomar una decisión. Esta se inclina necesariamente a favor de la adaptación en los casos en que, como en las liturgias orientales, no hay costumbre de enseñar la doctrina de otro modo[31]. En otros sitios, sin embargo, donde independientemente de las lecciones se satisfacen las necesidades de la instrucción religiosa, vemos que el respeto ante lo tradicional pesa más que las consideraciones nacidas del celo apostólico. La lectura litúrgica se convierte en una representación simbólica de la palabra divina. Pero cuando más progresos hace en los fieles el interés y la comprensión de las ceremonias de la misa, más vivamente sienten ellos la substitución del sentido primitivo de las lecciones por otro menos adecuado. Y además, cuanto más se reclama hoy día la colaboración de los seglares en las urgentes tareas de la Iglesia, más natural les parece que se empiece con esta colabora-

---

[27] AETHERIAE *Peregrinatio*, c. 47: CSEL 39, 99.

[28] En este sentido se habrá de interpretar la noticia en EUSEBIO *(De mart. Palaest.*, I, 1; recensión más larga, ed. por B. VIOLET en TU 14, 4, p. 4 110; cf. A. BIGELMAIR en BKV 9, p. 275, y en la introducción) de que el mártir Procopio († 303) había servido a la Iglesia de varios modos: como lector y por sus traducciones del griego al arameo. El cargo de traductor de lecciones y homilías se menciona en SAN EPIFANIO *(Expositio fid.*, c. 21: PG 42 825). En el eucologio de Serapión se reza ὑπὲρ τῶν... ἀναγνωστῶν καὶ ἑρμηνέων (XI, 4; QUASTEN, *Mon.*, 57s).

[29] Cf. P. GÄCHTER, *Die Dolmetscher der Apostel:* ZkTh 60 (1936) 161-187. Según la explicación de Gächter, parece probable que la observación de Papías sobre el evangelio arameo de San Mateo (en EUSEBIO, *Hist. eccl.*, III, 39, 15) en que dice que en los primeros tiempos traducía cada uno como podía, se refiere a estas traducciones en las asambleas litúrgicas (186). En este modo de proceder se continuaba una costumbre sinagogal, usada con relación a la Biblia hebrea (171ss).

[30] Cf. arriba 316.

[31] En esto hay que tener en cuenta que en el territorio de la liturgia bizantina, que es el más extenso, la liturgia entera la comprende, más o menos, todo el pueblo.

ción en el mismo santuario, haciéndoles oír los sagrados textos en una lengua que ellos entienden, pronunciados no por uno de los suyos, sino por boca del mismo celebrante como parte de la liturgia de la misa.

La recitación

518. Esto, sin embargo, no quiere decir que se haya de considerar la lectura exclusivamente desde el punto de vista utilitarista, como medio de enseñanza religiosa. Nunca se limitó a este fin. Por esto las lecciones no se leen solamente, sino que se recitan, y la recitación pronto se sujeta a ciertas leyes, muy semejantes a las que conocimos al tratar de las oraciones sacerdotales [32]. El lector no debe expresar en el texto sagrado sus propios afectos, sino presentarlo a la comunidad con toda objetividad, como sobre una bandeja de oro. Por esto recita el texto. Lo puede hacer prescindiendo de toda modulación de la voz en el *tonus rectus*. Efectivamente, el *tonus ferialis*, con excepción de las preguntas, no conoce cambios de tono. Pero desde muy antiguo se usaban también formas de recitación más solemnes con determinadas cadencias y hasta con melodías cortas, que se indicaban por medio de un sistema de signos [33]. Su fin principal fué siempre destacar la lectura del evangelio sobre las demás lecciones. San Agustín conocía para la pasión del Viernes Santo un *sollemniter legere* [34]. Claro que hay diferencia entre la lectura de las cartas y la de los profetas del Antiguo Testamento [35]. En el siglo IX se habla en Roma de un tono solemne para las epístolas dominicales de San Pablo [36]. Pero en general se procuraba no rebasar ciertos límites en las melodías de las lecciones de la antemisa. Una comparación entre los tonos usados en la misa y los que se permiten en el oficio divino de las solemnidades mayores pone de relieve el criterio relativamente severo que rige los primeros, pero que parece muy apropiado a la dignidad del santo sacrificio.

---

[32] Cf. arriba 484.
[33] Cf. arriba 484 [22].
[34] San Agustín, *Serm.* 218, 1: PL 38, 1084.
[35] Según Hugo de S. Cher *(Tract. super missam* [ed. Sölch, 17]), las lecciones del Antiguo Testamento terminan con un acento grave *(in gravem accentum)*; en cambio, las del Nuevo Testamento, *in accentum acutum*. Cf. los estatutos de los cartujos del año 1368 (ed. Le Masson, p. 271; citado en JL [1924] 96).
[36] *Ordo Rom.* IX, n. 8 9: PL 78, 1008 A B: *in sensu lectionis sicut epistolae Pauli diebus Dominicorum.* Cf. Jungmann, *Der Begriff «sensus» in frühmittelalterlichen Rubriken:* «Eph. Liturg.», 45 (1931) 124-127. En el mismo sentido se toma la palabra *sensus* por Duchesne *(Liber pont.,* I, 415, lín. 3; cf. ZkTh [1942] 8, nota 90) y un sacramentario del siglo XII en Ebner, 194.

EL OFICIO DEL LECTOR

519. Sabemos por San Justino que ya en tiempos muy antiguos se señalaba para la recitación de las lecciones un clérigo especial, distinto del celebrante: el lector [37]. Con él se introduce un elemento dramático en el culto. La palabra que baja del cielo ha de ser pronunciada por otro distinto del que recita la palabra que sube a Dios. Aunque no aparezca todavía en San Justino el cargo del lector como tal, ciertamente existe la institución como estado especial ya en el siglo II; el lectorado constituye el grado mayor entre las órdenes menores [38]. Es obvio que el lector debe disponer de cierta formación o, por lo menos, tratar de adquirirla. Pero esto no fué el único criterio que determinaba su elección. Llama la atención el que, a partir del siglo IV en Occidente, sobre todo en Roma, se empleasen niños como lectores. En algunos sitios vivían estos lectores jóvenes en comunidad bajo dirección eclesiástica. Eran los mejores planteles para los futuros sacerdotes u otros cargos superiores de la Iglesia [39]. La inocencia infantil se consideraba como más apta para tomar la palabra de Dios de los libros sagrados y ofrecerla, pura y llena del Espíritu Santo, a la comunidad [40]. Por otra parte, se advertía la creciente tendencia a dignificar más la lectura del evangelio encargando su lectura a un clérigo con órdenes mayores [41]. Mientras que esta evolución en Oriente no hizo al lector desaparecer del culto solemne [42], en el culto estacional romano de los siglos VII y VIII la lectura de la epístola pasó definitivamente a las atribuciones del subdiácono [43] y así ha quedado hasta la

---

[37] Véase arriba 20.

[38] F. WIELAND, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores* (Roma 1897) 67-114; EISENHOFER, II, 369s; J. QUASTEN, *Lektor:* LThK 6, 479s.

[39] Para Roma, cf. J. M. LUNGKOFLER, *Die Vorstufen zu den höheren Weihem nach dem Liber pontificalis:* ZkTh 66 (1942) 1-19 esp. 12.

[40] E. PETERSON, *Das jugendliche Alter der Lectoren:* «Eph. Liturg.», 48 (1934) 437-442.

[41] Cf. más adelante 565. En los *Canones Hippoliti*, c. 7 (RIEDEL, 204), se le entrega al lector en su ordenación el libro de los Santos Evangelios.

[42] El ἀναγνώστης al lado del ὑποδιάκονος es en la Iglesia oriental el único grado que corresponde a nuestra órdenes menores. Su oficio ha sido siempre la lección. Si falta en una parroquia el ἀναγνώστης, la lectura de la epístola se considera como un cargo honorífico para el seglar.

[43] *Ordo Rom.* I, n. 10. Más referencia en GODU, *Epîtres*, 251s. Sin embargo, Amalario expresa aún su extrañeza sobre esta costumbre *(De eccl. off.*, II, 11 [PL 105, 1.086]), ya que para este oficio el subdiácono no recibió ningún encargo. Hasta el siglo XIII no fué regla común entregar un libro al subdiácono en su ordenación; cf. DE PUNIET, *Le pontifical Romain*, I, 181.

actualidad. Unicamente para la misa parroquial[44] continuaron valiéndose de los servicios del lector aun durante varios siglos. A veces se menciona, y esto hasta entrado el siglo XIII, el oficio del lector incluso en las misas privadas, donde este cargo se desempeñaba por niños y acólitos[45]; y en las rúbricas actuales se indica la conveniencia de que en las misas cantadas el celebrante no recite personalmente la epístola, sino *aliquis lector superpellicio indutus*[46].

El modo de vestirse el diácono y subdiácono al recitar el evangelio, respectivamente la epístola

520. En la liturgia romana antigua se expresaba el desempeño de la función del lector también por el modo de llevar las vestiduras litúrgicas. Todos los clérigos estaban vestidos con la *planeta*, o sea la casulla acampanada, que por el diácono y subdiácono se llevaba recogida por delante para dejar libres las manos; en el subdiácono formaba una bolsa, sin duda para facilitarle el coger los objetos sagrados no directamente con las manos, sino mediante la *planeta*[47]. Ahora bien, cuando el diácono se preparaba para la lectura del evangelio, enrollaba la planeta para ponérsela como una banda sobre el hombro izquierdo cruzando el pecho, y así la llevaba durante toda la misa hasta después de la comunión. En cambio, cuando el subdiácono o el clérigo designado para este oficio se preparaba para la lectura de la epístola, se quitaba la planeta[48]. De este modo aparecía aun por el modo de ir

[44] Cf. arriba 268ss. En el sínodo de Gerona, can. 6, se habla todavía el año 1068 (MANSI, XIX, 1071) de lectores que pertenecen al clero, pero pueden casarse.

[45] Cf. arriba 285 [106].

[46] *Missale Rom.*, *Rit. serv.*, VI, 8. A falta de tal lector el sacerdote debe leer la epístola, pero no cantarla (*Decreta auth SRC*, número 3350: decr. del 23 de abril de 1875). En Alemania, por derecho consuetudinario existe la costumbre de cantar la epístola también en este caso; así lo observa a su vez BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 91). En las rúbricas para la primera lección del Viernes Santo y las profecías de las vigilias de Pascua y de Pentecostés se menciona todavía al lector. En el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 82, lín. 25) se encargan también las lecciones del sábado de témporas a él. Por lo demás, según decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 5 de julio de 1698, si no hay subdiácono, un clérigo de órdenes menores puede substituirlo en la misa solemne *paratus absque manipulo* (*Decreta auth. SRC*, n. 2002, 13). Esta cuestión de la substitución se discutía ya durante la Edad Media, y fué solucionada en sentido negativo, alegando que esta función pertenecía al ejercicio de un poder de orden que no se poseía. Por esto sería preferible que el mismo sacerdote leyese la epístola (BERNOLDO, *Micrologus*, c. 8: PL 151, 982; BELETH, *Explicatio*, c. 38: PL 202, 43 A).

[47] BRAUN, *Die liturgische Gewandung*, 166-169; CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, 233-239.

[48] BRAUN, 166. Cf. *Ordo Rom.* V, n. 3: PL 78, 985; AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 15: PL 105, 1122s; *Ordo Rom.* I, n. 51: PL 78, 960.

vestido la diferencia de las dos lecciones y del que los leía. Esta costumbre, que en la forma explicada aparece desde el siglo IX, aun se observa en lo esencial en la misa solemne de los días feriales, sobre todo en la cuaresma, en la que el diácono y subdiácono usan las planetas plegadas, que en los días festivos han quedado substituídas por la dalmática y la tunicela; antes de la lectura, el diácono cambia la planeta por la *stola latior*, el llamado estolón (que recuerda todavía la planeta enrollada a manera de faja y puesta sobre el hombro izquierdo), y el subdiácono se la quita [49].

El ambón

521. Para la recitación del texto sagrado, el lector ha de colocarse en un sitio apropiado. Si quiere que se le entienda, recitará la lección de cara al pueblo, y en cuanto es posible, desde un sitio más elevado, conforme se cuenta de Esdras [50] y como lo prescribe el pontifical romano al lector [51]. En los documentos de los siglos III y IV se habla ya de un sitio más elevado, en que estaba el atril del lector o desde el que leía sus lecciones aun sin atril [52]. Este sitio más elevado se convirtió con el tiempo en el ambón [53], que figuraba una pequeña tribuna provista de barandillas y atril y que tenía su sitio entre el presbiterio y la nave de la iglesia, ya independiente, ya incorporado a la verja del coro o la verja lateral que en algunas basílicas circundaba el sitio destinado a la *Schola cantorum*. Con frecuencia el ambón iba provisto de dos escaleras, una para subir y otra para bajar. Este ambón, como luego veremos, servía además para el canto responsorial y a veces se predicaba también desde allí. En Oriente sirve en la actualidad al diácono para dirigir desde allí durante las ectenias el rezo del pueblo; pero sobre todo estaba destinado para el lector, que desde él debía leer la Sagrada Escritura, conforme lo prueban algunos nombres antiguos, como *lectrinum* y *analogium* [54]. No pocas veces se lo decoraba con gran lujo [55].

[49] *Missale Rom.*, *Rubr. gen.*, XIX, 6; cf. Braun, 149s.

[50] Neh 8,4.

[51] *Pontificale Rom.*, *De ord. lectoris*: *Dum legitis, in alto loco ecclesiae stetis, ut ab omnibus audiamini et videamini.*

[52] San Cipriano, *Epist.* 38, 2: CSEL 3, 580s; 39, 4: l. c., 583s: *Pulpitum;* concilio de Laodicea, can. 15 (Mansi, II, 567); *Const. Ap.*, II, 57, 5 (Quasten, *Mon.*, 182).

[53] La palabra se deriva de ἀναβαίνειν, «subir». Aparece por vez primera en el concilio de Laodicea, can 15 (Mansi, II, 567). A. M. Schneider, *Ambo:* RAC 1, 363-365.

[54] También la palabra *Lettner*, que se deriva de *lectionarium*, significa primitivamente un púlpito incorporado a las verjas del coro. Luego se aplicó a la pared que en lugar de la verja separa el presbiterio de la nave.

[55] H. Leclercq, *Ambon:* DACL 1, 1330-1347.

La colocación actual del diácono al leer el evangelio

522. Por el sitio que se asignaba actualmente a la lectura de la epístola y el evangelio en la misa romana, se deja traslucir que no se cuenta con que el pueblo entienda lo que se lee. Desde hace mil años la lección se ha convertido para el pueblo creyente en un mero símbolo: el subdiácono lee la epístola vuelto al altar [56] y dando la espalda al pueblo, y el diácono al cantar el evangelio mira hacia la pared. Es verdad que las rúbricas mandan que el evangelio se cante *versus populum* [57], pero añade: *contra altare* [58]. Como estas dos normas parecen pugnar entre sí, los rubricistas dan como solución aquella norma que se encuentra en el *Caeremoniale episcoporum* [59], según la cual el diácono ha de mirar hacia aquella dirección que en las iglesias orientadas hacia el este corresponde al lado norte. o remiten sencillamente a las costumbres locales, que difieren bastante entre sí [60].

---

[56] *Missale Rom., Ritus serv.*, VI, 4: *contra altare*. Según el *Indutus planeta* (Legg, *Tracts*, 184), que a partir del año 1507 aparece en los misales, el subdiácono lee la epístola ante las gradas *contra medium altaris*. Esta expresión se encuentra ya en el *Liber usuum C. Cist.* (s. xii) (c. 53: PL 166, 1423 B) y después en el *Liber ordinarius* de Lieja (Volk, 90). Pero también el misal de San Vicente, en el Volturno (hacia 1100), determina: *versus contra altare* (Fiala 200). Cf. Durando, IV, 16, 5.

[57] L. c., VI, 5.

[58] Lleva razón Gavanti al decir *verba rubricae... videntur pugnare invicem*. El se decide por una dirección que pasa por entre el pueblo y el altar (Gavanti-Merati, II, 6, 5 [1, 242]). Efectivamente, se usa la misma expresión *contra altare*, según observamos un poco antes (nota 56) para definir la posición del subdiácono durante la lectura de la epístola: con la cara hacia el altar. En este sentido usa claramente la expresión París de Grassis († 1528) al observar que en las iglesias no orientadas hacia el este, el diácono al cantar el evangelio no se ponga *collateraliter* al altar, sino *facie ad faciem altaris, id est contra ipsum altare* (PL 78, 934).

[59] *Caeremoniale episc.*, II, 8, 44: el subdiácono, al sostener el libro, debe colocarse *vertens renes non quidem altari, sed versus ipsam partem dexteram* (es decir, al lado del evangelio, pues este modo antiquísimo de aplicar los conceptos «derecho» e «izquierdo» al altar aparece otra vez en los libros de rúbricas hacia el final de la Edad Media) *quae pro aquilone figuratur*. Cf. el final de la nota 70.

[60] W. Lurtz, *Ritus und Rubriken der hl. Messe*, 2.ª ed. (Würzgurgo 1941) 454, nota 58: «La colocación exacta... se determina por la costumbre». Según M. Gatterer (*Praxis celebrandi*, 248), se coloca el diácono *sicut sacerdos in missa privata*. La costumbre efectiva en muchos sitios de España es que se lea el evangelio y epístola desde los dos ambones, que forman generalmente parte de la verja, hacia el pueblo. P. Martínez de Antoñana (*Manual de Liturgia Sagrada* [Madrid 1938] t. 1, p. 486) dice: «Si es en el presbiterio (donde se canta el evangelio), se colocan de modo que el diácono tenga a su derecha el altar, y de frente, al subdiácono, quedando éste de cara a la pared de la epístola, con el altar a la izquierda». Y

«LADO DEL EVANGELIO» Y «LADO DE LA EPÍSTOLA»

523. En cambio, no existe diversidad de criterios respecto a la regla general de que la epístola se lea en el lado sur del presbiterio y el evangelio en el lado norte, norma que debe observar también el sacerdote en la misa privada. Además se le prescribe no mirar al altar de frente, sino desviando su mirada hacia el ángulo posterior del mismo [61], de modo que en las iglesias orientadas hacia el este mira un poco hacia el norte. Esta es la norma que rige también la colocación del diácono, más o menos. Ahora bien, esto causa en el espectador la impresión de que, mientras la epístola se dice a la derecha, el evangelio se recita a la izquierda del altar, o sea en la parte menos honrosa. Además se hace necesario cambiar el misal de un lado al otro. Este cambio del misal y los dos sitios diferentes para la lectura de la epístola y el evangelio pertenecen a las características de la misa que más se graban en la memoria. «Lado de la epístola» y «lado del evangelio» son conceptos corrientes aun para un católico de muy mediana instrucción y poca práctica de sus deberes religiosos. No estará de más, por lo tanto, investigar el origen de estos conceptos.

ORIGEN DE ESTA TERMINOLOGÍA: REMIGIO E IVÓN

524. El que se mire hacia el norte al leer el evangelio se exige por vez primera en la explicación litúrgica de Remigio de Auxerre († hacia 908) [62], y la explicación que para ello se da es que, como el norte es la región del diablo, contra él ha de lanzarse la palabra de Dios. El evangelio, como explica Ivón de Chartres († hacia 1117) [63], es anunciado contra el paganismo, representado por la región del norte, en la que el frío de la incredulidad dominaba durante tanto tiempo. Con esta explicación se refiere Ivón no solamente a la media vuelta que da el diácono en el ambón, sino también al sitio que éste ocupa en el presbiterio, pues dice expresamente que el sacerdote o el diácono va al lado izquierdo del presbiterio para

---

en una nota añade: «El lugar donde se canta el evangelio nunca puede ser la misma tarima del altar; pero si se canta en púlpito, a él ha de subir el subdiácono y servir el incienso a la derecha del diácono. Concedió San Pío V para España que cante el diácono el evangelio teniendo el libro en facistol...» (Breve *Ad hoc Nos*, del 16 de diciembre de 1570) (l. c., 488).—*(N. del T.)*.

[61] *Missale Rom., Ritus serv.*, VI, 1. La misma disposición, aunque expresada con otras palabras, se encuentra en el ordinario de Burcardo (LEGG, *Tracts*, 146; cf. l. c., 145, nota 6).

[62] REMIGIO, *Expositio:* PL 101, 1250s. Cf. JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 35 A.

[63] IVÓN DE CHARTRES, *De conven. vet. et nov. sacrif.:* PL 162, 550.

leer el evangelio [64], y lo explica en su alegoría rememorativa como expresión de que la predicación del Evangelio pasó de los judíos a los paganos [65]. Se impone la sospecha de que en ambos puntos se intenta explicar *a posteriori* una costumbre cuya razón de ser el comentarista no comprendía ya, y que, hablando más en general, no se trataba de las direcciones norte y sur, sino de otra cosa.

Bernoldo

De ello ha quedado a lo menos un recuerdo lejano en el autor del *Micrologus*, contemporáneo más o menos de Ivón [66]. Aunque reconoce que el dirigirse el diácono al norte para leer el evangelio es práctica general, se opone a ella no sólo porque el lado norte de la iglesia es el lado de las mujeres, y por esto es impropio que en él se lea el evangelio, sino también porque tal costumbre es *contra Romanum ordinem*, en el que el diácono se dirige en el ambón hacia el sur, donde están los hombres. Y como explicación de esta práctica condenada remite al afán del diácono de imitar al sacerdote, quien, si dice la misa solo, tiene que leer el evangelio en el lado izquierdo, a fin de dejar libre el derecho para las ofrendas que en él se depositan, con lo que pudo causarse la impresión de que se dirigía ése al norte. Tal explicación a base de las ceremonias de la misa privada, que desde entonces se ha repetido muchas veces hasta en nuestros días [67], se dió evidentemente sólo a falta de otra mejor.

La costumbre romana: la cátedra, punto de referencia

525. Pero ¿qué hay de este *Ordo romanus* a que se refiere el autor del *Micrologus?* Sin duda que Bernoldo se refiere al segundo *Ordo romanus* de Mabillon, del que no podía saber que había sido redactado en el siglo x en territorio francoalemán [68]. La verdadera costumbre romana no fué tan clara, y

---

[64] L. c.

[65] Cf. arriba 149.

[66] Bernoldo, *Micrologus*, c. 9: PL 151, 982s: *De evangelio in qua parte sit legendum.* Algo más tarde propone la misma opinión, más o menos, Honorio Augustod. *Gema an.*, I, 22: PL 172, 551.

[67] M. Daras, *La posición du diacre durant l'évangile*: «Les Questions liturgiques et paroissiales», 15 (1930) 57ss.

[68] *Ordo Rom.* II, n. 8: PL 78, 927: *Ipse vero diaconus stat versus ad meridiem, ad quam partem viri solent confluere.* Esta dirección de la mirada hacia el sur se exige del diácono en la *Expositio* del 813-14 de Amalario, ed. Hanssens en «Eph. Liturg.» (1927) 164s (=Gerbert, *Monumenta*, I, 154s); esta dirección significaba *Ecclesiam ferventem animo in amore Dei.* Asimismo, en la *Expositio «Missa pro multis»* (ed. Hanssens en «Eph. Liturg.» [1930] 36) y en

para dilucidarlo hemos de servirnos más de datos arqueológicos que de documentos escritos [69].

En las basílicas del final de la antigüedad cristiana estaba la cátedra del obispo en el vértice del ábside, como centro de toda la función litúrgica. Al determinar, pues, el sitio desde el que el diácono tenía que recitar el evangelio debía procurarse que éste, al dirigirse hacia el pueblo, no diese la espalda al obispo y al clero reunido alrededor de él. Por lo tanto, tenía que colocarse de lado en la parte anterior del presbiterio y, para honrar la lectura del evangelio, a la derecha del obispo que presidía, ya que el punto de referencia para los puestos honoríficos era la cátedra del obispo [70]. Resultó, pues, que miraba al norte o al sur, según el ábside con la cátedra del obispo cayera hacia el oeste, como en las iglesias antiguas, o al este, como se hizo costumbre más tarde [71].

---

las *Eclogae:* PL 105, 1322s. Se permite también en el misal de San Vicente (hacia 1100) (FIALA, 201): *versus ad septentrionem sive meridiem.* La misma dirección menciona DURANDO, IV, 24, 21.

[69] Cf. el estudio anónimo: *Pourquoi ces différentes endroits pour la lecture de l'epître et de l'évangile?:* «Les Questions liturgiques...», 4 (1914) 314-320.

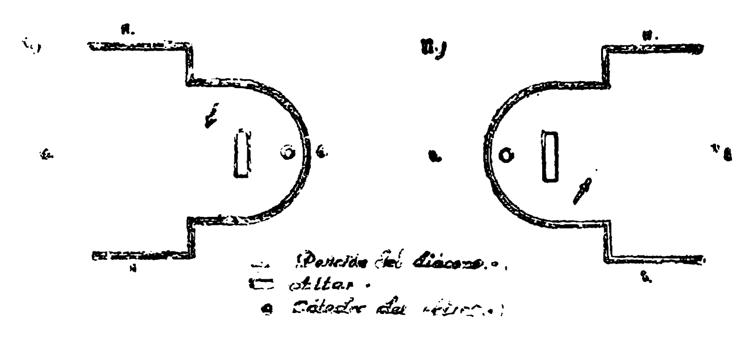
[70] Cf. *Ordo Rom.* I, n. 4: PL 78, 639: el clero debe sentarse en el óvalo del presbiterio de tal modo *ut quando pontifex sederit ad eos respiciens episcopos ad dexteram sui, presbyteros vero ad sinistram contueatur.* En las iglesias orientadas hacia el oeste, de los primeros siglos, los hombres estaban a la derecha y las mujeres a la izquierda de la cátedra, o sea a las mujeres se les asignó el lado norte. Este lado les quedó asignado también más tarde cuando las iglesias ya miraban hacia el este (BEISSEL, *Bilder...*, 56s). Como ahora el punto de referencia no era el obispo en su cátedra, sino el hombre (celebrante o seglar) puesto en oración que miraba al este, el lado izquierdo era el lado norte de la iglesia; y así seguía en vigor la regla de que las mujeres debían estar a la izquierda y los hombres a la derecha (H. SELHORST, *Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche, Diss.* [Münster 1931] 33). Con la evolución del retablo y el traslado de la cátedra al lado derecho del altar, el orden que aun regía en el presbiterio, contrario al orden observado en la nave, se hizo incomprensible: el evangelio cantado en el lado izquierdo, etc. Esta terminología dominó durante toda la Edad Media (se encuentra todavía el 1380 en el misal de Westminster; cf. arriba 372 [10]). De ahí las explicaciones alegóricas (cf. arriba 149; DURANDO, IV, 23). Por lo demás, el mismo Durando conoce ciertos días festivos en *quibus pontifex sedet post altare* (ANDRIEU, III, 648; cf. 641). Una interpretación aceptable *a posteriori* ofrece nuevamente PARÍS DE GRASSIS († 1528) al explicar que, visto desde el altar, no desde el celebrante, el evangelio se dice en el lado derecho: *Nam et crucis et crucifixi super ipso altari stantis dextra ad praedictum cornu evangelii vergit* (PL 78, 934 b). También el *Caeremoniale Episcoporum,* volviendo a la costumbre primitiva, llama el lado de la epístola «lado izquierdo» (II, 8, 40); cf. la nota 59. El misal romano solamente habla de *cornu epistolae, cornu evangelii.*

[71] En los *Ordines Romani* se encuentran representados ambos casos. Del *Ordo Romanus* I existe, p. ej., una redacción más antigua, que supone la basílica orientada hacia el oeste (ed. Stapper), y una más reciente, que la supone orientada hacia el este (ed. MABILLON). Cf. las observaciones al *Gloria (Ordo Rom. I,* n. 9).

Efectivamente, encontramos en algunos casos el ambón colocado según este punto de vista. En el segundo caso de estar el ábside orientado hacia el este, el diácono, que tenía que leer para el pueblo, miraba hacia el sur; tal dirección viene atestiguada por la colocación del ambón [72] y también por documentos [73], y esto es lo que quería Bernoldo que se hiciese (fig. 1.ª).

Prevalece la colocación del diácono mirando hacia el norte

526. En cambio, en las iglesias romanas del modelo primitivo, que tenían el ábside hacia el oeste, por las mismas causas resultaba que el diácono leía hacia el norte; y, en efecto, diversas basílicas romanas presentan esta oposición (fig. 2.ª) [74]. Esta posición, sin conexión ya con su origen natural, llegó como norma fija al conocimiento de los liturgistas medievales y quedó fijada en el *Caeremoniale episcoporum*.



Al aplicarla a las iglesias orientadas hacia el este, se daban dos posibilidades: el diácono se coloca a la izquierda de la cátedra, que aun estaba en el fondo del ábside, y habla, por lo tanto, hacia la nave de la iglesia en dirección surnorte (fig. 3.ª), de lo cual hay muchos ejemplos [75]. Sin em-

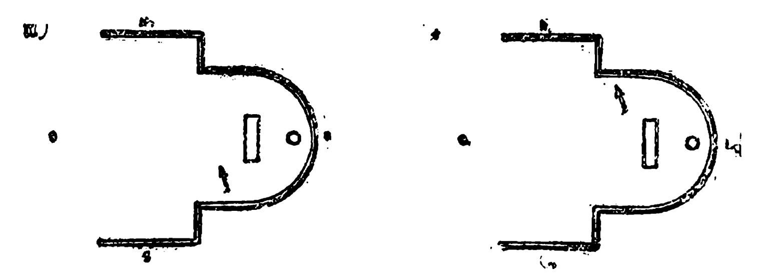
[72] Catedral de Torcello (F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, I [Friburgo 1896] 334; catedral de Grado: DACL 1, 2657).

[73] Cf. arriba la nota 68.

[74] Ejemplos de iglesias orientadas hacia oeste en las que el ambón tenía esta posición: San Pedro (Duchesne, *Liber pont.*, I, 192-193), Santa María la Mayor (H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I [Friburgo 1901] 344), San Clemente (ambón del evangelio con el rito pascual) (Th. Gsell Fels, *Rom*, 6.ª ed. [Leipzig 1906] 346); cf. en «Les Questions liturg. ...», 4 (1914) 319, fig. 9.

[75] Santa María en Cosmedin (R. Stapper, *Kath. Liturgik*, 5.ª ed. [Münster 1931] pp. 48-49; cf. «Les Questions liturg. ...», 4 [1914] 319, figura 10), San Lorenzo Extramuros (Gsell Fels, *Rom*, 783s). Cf.

bargo, se ve que con el tiempo se hacía cada vez más violento el leer el evangelio a la izquierda de la cátedra, dirigiéndose además hacia el lado de las mujeres. Por esto se buscó y se



encontró finalmente otra solución: el diácono vuelve a colocarse a la derecha, teniendo que cantar hacia la pared norte, posición a que estamos acostumbrados nosotros (fig. 4.ª)

La orientación preferente del ábside hacia el este y la alegoría conducen a la norma actual

527. Esta solución caía muy bien con la mentalidad medieval. Mantener el simbolismo de la dirección norte, que decía algo a los ojos ávidos de símbolos del hombre medieval, pareció mucho más importante que conservar la dirección hacia el pueblo, sobre todo porque éste ya no entendía las lecciones. Tal orden se impuso también en la misa privada, con lo que, además del simbolismo de la dirección norte, siguió en vigor la norma antiquísima según la cual el evangelio debía leerse en el lado derecho (con referencia a la cátedra del obispo). Sólo en época bastante posterior se asignó el lado opuesto a la epístola. Todavía hacia fines del siglo XI se leía la epístola en las misas privadas del convento de Hirsau—si no la decía un clérigo o el acólito—en el «lado del evangelio» [76], mientras, al contrario, un ordinario de Montecasino manda hacia el 1100 que se lea el evangelio en el

también H. Rohault de Fleury, *La messe*, III (París 1833), p. 39, donde para esta posición del ambón del evangelio, caracterizado por el cirio pascual, *sur la face opposée*, se mencionan también las catedrales de Salerno y Benevento. Lebrun *(Explication*, I, 201) da como ejemplo la catedral de Aquisgrán (ambón del 1011).

[76] Gullermo de Hirsau, *Const.*, I, 86: PL 150, 1016 D: *lecturus epistolam librum ponit ad sinistram ibique reliqua dicit usque ad communionem.* «Lado del evangelio» se refiere aquí sólo a la colocación del libro (que parece que ya es un misal completo) a la izquierda del sacerdote, como actualmente durante la misa sacrifical. Así también Bernardi *Ordo Clun.* (hacia 1068), I, 72 (Herrgott, 264), en donde, con todo, se dice: *lecturus epistolam ad sinistram transit.*

«lado de la epístola» [77]. Por el 1160, Juan Beleth combate la costumbre de que el sacerdote lea el evangelio en el altar y no en un atril especial [78]. Parece que hasta entonces esto no tuvo otra finalidad sino la de dejar libre para las ofrendas el lado derecho, o sea el lado de la epístola, a lo menos a partir del ofertorio [79].

Distinto lugar en el ambón para las diversas lecciones

528. La diversa categoría de las lecciones, que, como vimos, se refleja muy pronto hasta en la elección del lector, no influyó sino muy tardíamente en el sitio en que se debía leer. Todavía en la alta Edad Media no existía, por regla general, más que un único ambón para todas las lecciones. El primer comentarista que se refiere a este problema es Amalario, que habla del *excellentior locus* en que se lee el evangelio [80]. El *Ordo Romanus* II, compuesto en el siglo x al norte de los Alpes, manda al subdiácono que, para leer la epístola, suba al ambón, *non tamen in superiorem gradum, quem solum solet ascendere que evangelium lecturus est* [81], norma que se transmite luego durante siglos [82]. Durando habla también de un atril especial para la lectura del evangelio, que tenía la forma de un águila con las alas extendidas [83].

El púlpito; evolución posterior

529. Hacia el siglo XII ya no se prevén ambones en las nuevas construcciones, o, para hablar con más precisión, se les ha corrido, cambiando nombre y forma, hacia la nave [84]. Las iglesias pequeñas nunca tuvieron, al parecer, ambón, y

---

77 Lebrun, I, 205s.

78 Juan Beleth, *Explicatio*, c. 37: PL 202, 45 C.

79 Así lo ordena hacia 1100 el misal de San Vicente en el ofertorio: *diaconus... ornet altare in dextro latere* (Fiala, 203).

80 Amalario, *De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1126 C.

81 *Ordo Rom.* II, n. 7: PL 78, 971; cf. *Eclogae*: PL 105, 1321. En cambio, el *Ordo Rom.* XI, procedente de la misma ciudad de Roma, pero que data sólo del año 1140, dice en su n. 40 (l. c., 1040), sin distinguir más: *subdiaconus legit epistolam in ambone*. Ejemplos de iglesias francesas para ambas soluciones ofrece para su tiempo Martene, 1, 4, 4, 3, (I, 373s).

82 Durando, IV, 16, 2.

83 Durando, IV, 24 20. Remite al salmo 17,11: *et volavit super pennas ventorum*. Acerca de los atriles medievales con águilas, cf. Eisenhofer, I, 383s.

84 El autor se refiere a la palabra alemana *Kanzel*, que se deriva de *cancelli* (=barandillas). En castellano se ha conservado la palabra primitiva, usada por San Cipriano (cf. 521 [52]), *pulpitum*, «púlpito», que incluso es anterior a la palabra ambón (cf. 521 [53]).—*(N. del T.)*.

este caso es el que debe de suponer Ivón de Chartres [85]. Y así, por razones simbólicas y de evolución histórica, el lado norte del presbiterio quedó reservado para la lectura del evangelio. Al mismo tiempo empezó el subdiácono a sostener el libro de los evangelios, que ya no se colocaba sobre atril, nuevo signo de distinción hacia el evangelio [85 bis]. Para la epístola se determinó el lado opuesto, dando origen con ello a la idea del «lado de la epístola». Durante su lectura, el subdiácono mira hacia el altar [86] y sostiene él mismo el libro [87]. Parece que Ivón de Chartres conoce ya lo del «lado de la epístola», aunque nunca usa el nombre [88]. En otros autores, aún mucho más tarde, la cosa no está tan clara [89]. En un tiempo en que ya se conocía la distinción entre lado del evangelio y de la epístola, pero en los que se tenía todavía por necesario el ambón, se construían dos ambones [90], uno a la izquierda, más suntuoso, para el evangelio, y otro a la derecha, más modesto, para la epístola [91], disposición que se encuentra también en iglesias modernas, puesto que las rúbricas lo permiten [92].

---

[85] Cf. arriba 524.

[85 bis] Véase, sin embargo, para España más arriba el final de la nota 60 (522 [60]).—*(N. del T.)*

[86] Es muy probable que en esta cuestión decidiera la afición al simbolismo, después de haber perdido su valor las razones en pro de la dirección hacia el pueblo. Según DURANDO (IV, 16, 5), el subdiácono mira hacia el altar, que significa a Cristo, *quia Iohannis praedicatio se et alios dirigebat in Christum*. Sobre todo, alrededor de la epístola la interpretación alegórica (predicación de los profetas, de San Juan Bautista) es muy antigua y bastante uniforme; cf. arriba 119 y 149 [41].

[87] De ahí la rúbrica para el sacerdote, cuando lee la epístola, de poner sus manos sobre el libro o sujetar el mismo libro, mientras que al evangelio, lo mismo que el diácono, junta las manos sobre el pecho (*Missale Rom., Rit. serv.*, VI, 1 2 5).

[88] Cf. arriba 524.

[89] Cf. la expresión *contra medium altaris*, que se usa para la lección de la epístola (véase arriba 522 [58]).—También Durando (IV, 16, 2) defiende que la epístola no se deba leer en el lado derecho, sino *in medio ecclesiae*.

[90] El estudio de H. LECLERCQ *(Ambón:* DACL 1, 1330-1347), que se remonta hasta el siglo IX, insiste en que por aquella época no se puede probar la existencia de dos ambones en ningún sitio (1339).

[91] Así en San Clemente, cuyo edificio tuvo la forma actual por el año 1100. En San Lorenzo data el ambón del evangelio del siglo VIII (GSELL FELS, l. c., 784).—En España hemos conservado esta costumbre hasta la actualidad. Por eso se concedió el indulto, de que se habla más arriba al final de la nota 60 (522 [60]).—*(N. del T.)*

[92] *Caeremoniale episc.*, I, 12, 18.

4. *La epístola*

530. La primera de las lecciones de la misa romana, aunque no siempre está tomada de las cartas de los apóstoles, se llama sencillamente epístola. Esta denominación, que el misal romano ha hecho suya [1], se conocía ya en el siglo XII [2]. Se llama también *lectio,* por la palabra con que empieza el título del libro que se lee: *lectio Isaiae profetae, lectio epistolae...*

Sencillez de las ceremonias

Como ya hemos tratado todo lo referente a la elección de la perícope, del lector y del sitio, no nos queda sino hacer constar, a modo de complemento, que en nuestra liturgia romana se ha procurado la mayor sencillez en la presentación exterior de la epístola, aun en las misas solemnes. No se hace ninguna invitación al pueblo, no existe bendición alguna del lector, como se acostumbra, por ejemplo, en las lecciones de los maitines [3]; no hay ninguna oración para pedir la purificación de los pecados o para anunciar dignamente la palabra divina, ni se hace ninguna procesión solemne al ambón; la única que se permitió en tiempos recien-

---

[1] *Missale Rom., Rit. serv.,* VI.

[2] Juan Beleth, *Explicatio,* c. 38: PL 202, 46 B. La epístola se puede tomar de todos los libros de la Sagrada Escritura, menos de los Salmos y el Evangelio.

[3] Tanto más llama la atención la costumbre de que el subdiácono en la misa solemne después de la lectura de la epístola tome el libro y llevándolo al celebrante reciba de él la bendición después de haberle besado la mano. Así ya en Durando, IV, 17. Según el misal de San Vicente (hacia 1100), entrega el libro al turiferario y recibe la bendición del sacerdote en postura inclinada (Fiala, 200). Parece que no la devolución del libro, sino la reverencia y la bendición, fué el elemento más antiguo de esta ceremonia (cf. también Martène, 1, 4, 4, 5 [I, 374]). No obstante, puede ser que el sentido primitivo se encuentra en el *Ordo* de la iglesia de Letrán (mitad del siglo XII), según el cual el subdiácono ofrece al obispo la epístola *legendam;* sólo después de haber leído éste la epístola, el subdiácono le besa la mano (Fischer, 81). Posteriormente, el obispo lee al mismo tiempo que el subdiácono la epístola. El que, a pesar de todo, se conservara la ceremonia, habrá de relacionarse con la interpretación alegórica de la epístola de la predicación de los profetas y del Bautista; una ceremonia simbólica debía expresar el cumplimiento que recibe el Antiguo Testamento en Cristo, representado por el celebrante (cf. Durando, l. c.). Esta bendición del subdiácono se encuentra también a veces precedida de una petición de la bendición y con una fórmula para dar la misma: ordinario de Bayeux (s. XIII) (Martène, 1, 4, XXIV II, 627 B]).

les fué el hacerse acompañar el subdiácono por un acólito [4]. Aun la melodía de la lección es mucho más sencilla que la del evangelio [5].

531. Es evidente que esta sobriedad es una sobriedad pretendida para hacer resaltar más la categoría del evangelio, o, para ser más exactos, al enriquecerse más y más las ceremonias referentes al evangelio, se mantuvo premeditadamente la primitiva sencillez en el ceremonial de la epístola. En la epístola tenemos, por lo tanto, la forma antigua de las lecciones. Concuerda con esto el que en parte se admita para su lectura un clérigo de órdenes menores. Asimismo es una costumbre antigua el que el coro escuche las lecciones sentado [6]. Esta sobriedad no llega a tanto como en las lecciones del Viernes y Sábado Santo, en las que se ha conservado el modo más primitivo de recitación, *sine titulo* al principio y sin que se les responda al final *Deo gratias*, como en las demás lecciones.

Los diversos sitios en que se usa el «Deo gratias»

532. El *Deo gratias* dentro de la misa no es exclusivo de la epístola. Vuelve al final del sacrificio como contestación al *Ite, missa est* y al terminar el «último evangelio». Fuera de la misa se dice al final de las lecciones del oficio divino. La forma primitiva de este modo de contestar parece que se ha de buscar después del *Ite, missa est;* pues únicamente en esta

---

[4] Cf. Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, II, 29: PL 217, 816 C. Este acompañamiento se permite en el *Ordinarium O. P.* de 1256 (Guerrini, 236) sólo en los domingos y días de fiesta.

[5] Tanto más llama la atención el que a partir del siglo xi se formen *tropos* para las epístolas, pero no para los evangelios. Estos *tropos* amplifican el texto en lengua latina, pero también a partir del siglo xiii en lengua francesa (Blume, *Tropen des Missale*, II: «Analecta hymnica», 49, pp. 165-207, esp. 167s; Id., *Epître farcie:* LThK 3, 734).

[6] Antiguamente, en la misa solemne se sentaba a la epístola también, junto con el diácono, el celebrante, aunque sólo fuera sacerdote, como es costumbre aún en la actualidad en el rito de los cartujos y dominicos, conforme lo vi el año 1929 en Lyón. El sentarse en esta ocasión está atestiguado e. o. por Udalrico en las *Consuetudines Clun.* (hacia 1080) (II, 30: PL 149, 716); en el misal de San Vicente (Fiala, 200); en el antiguo rito cisterciense (Schneider, en «Cist.-Chr.» [1926] 315s); en el *Liber ordinarius* de Lieja (Volk, 90); en Durando (IV, 18). Esta costumbre se extendió también a los fieles (cf. arriba 297 con la nota [43]) y se ha conservado, sobre todo, en Inglaterra y Francia (Kramp, *Messgebräuche der Gläubigen in ausserdeutschen Ländern* [StZ 1927, II] 355). Para las misas papales y pontificales cf. *Ordo Rom.* I, n. 9: PL 78, 942; cf. *Ordo Rom.* II, n. 6: PL 78, 971. En la misa pontifical, el obispo queda sentado también en la actualidad leyendo la epístola (*Caeremoniale episc.*, II, 8, 39 41).

ocasión lo dicen los cantores (en representación del pueblo), y no el acólito. En cambio, en el oficio divino contestan después de las lecciones todos los que asisten al coro. Por eso parece que el *Deo gratias* del final de la epístola ha entrado en la misa proveniente del oficio divino. A lo que parece, no se menciona aún en los *Ordines* y misales de la Edad Media.

¿QUÉ QUIERE DECIR PROPIAMENTE EL «DEO GRATIAS»?

Sin duda puede tener un sentido profundo el que se dé gracias a Dios después de haber oído su palabra, pero no por eso consta que en el caso del *Deo gratias* después de la epístola se trate de una acción de gracias. Parece más bien que su función primaria era otra, a saber, la de servir de aclamación confirmatoria para expresar que uno se da por enterado, como se acostumbraba en la Iglesia del norte de Africa, donde se usaba también fuera del culto como saludo entre los cristianos [7]. Del norte de Africa pasó el *Deo gratias* a España, donde en la liturgia mozárabe tenía parecido empleo, pues en ella contestaba el pueblo con el *Deo gratias* a los anuncios de las fiestas próximas que se le hacían en los oficios divinos [8]. Además se usaba, junto con el *Amen*, como contestación a las lecciones [9]. Muy pronto encontramos la fórmula también de la liturgia romana. Cuando el diácono en el culto estacional del siglo VIII, después de la comunión del papa, daba los avisos para los días siguientes, el pueblo, lo mismo que en España, solía refrendar estos avisos con el *Deo gratias* [10]. En todos estos casos, el sentido que se daba a la fórmula es claro. No cabe otra explicación sino la de que con ella los oyentes querían decir que habían entendido los anuncios. Es el mismo caso con que nos encontramos en la regla de San Benito, en la que se manda al portero responder *Deo gratias* cuando oye que alguien llama a la puerta [11]. Desde luego no se puede tratar aquí de agradecer un beneficio de Dios. Pero el hecho de usar tal fórmula para manifestar que uno se da por enterado, revela un espíritu cristianísimo, que en todo encuentra motivo para alabar a Dios.

Esta es, sin duda, la interpretación que debe darse al *Deo*

---

[7] F. CABROL, *Deo gratias:* DACL 4, 649-652; cf. los ejemplos en inscripciones que presenta l. c., 652-659, H. LECLERCQ.

[8] Estos anuncios estaban acompañados de una invitación: «Por tanto, advertimos a vuestra beatitud, dilectísimos hermanos, que todos acudamos a la iglesia de Dios para asistir a la vigilia y a la misa»—«*Deo gratias*» (*Antiphonarium Mozarabicum* de la catedral de León, ed. PP. BENEDICTINOS DE SILOS [León 1928] p. XXXIII). (*N. del T.*)

[9] F. CABROL, *Deo gratias:* DACL 4, 650.

[10] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 482); cf. *Breviarium eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 200).

[11] S. BENEDICTI *Regula*, c. 66.

gratias después del *Ite, missa est* y cuantas veces se emplee en la actual liturgia romana [12], pero sobre todo después de la lección o epístola. Palpamos aquí el aire distinguido que caracteriza a la liturgia romana y su fuerte conciencia de comunidad, la cual no sufre que la lección que no se ha dirigido propiamente a ninguno en particular quede por esto sin respuesta, para no causar en la comunidad la impresión penosa de que la palabra de Dios ha caído en el vacío. Ha sido oída, y la respuesta es la misma que da el cristiano a las demás llamadas de la gracia que experimenta durante el día.

5. *Los cantos intermedios*

533. Consecuencia espontánea de la acción divina sobre el corazón humano es el que éste, después de haber escuchado el mensaje de Dios por el que la gracia llama a la puerta de su corazón, responda con un canto.

La forma primitiva del canto litúrgico

En estos cantos a continuación de las lecciones se refleja en la liturgia romana el modo primitivo de cantar que se estiló en la liturgia cristiana. Al contrario de la otra clase de cantos de origen más moderno, representada por el introito, ofertorio y la comunión, que se cantaban a dos coros, con la natural intervención de un grupo especial de cantores, el gradual y el aleluya permiten reconocer aún en la actualidad las características del antiguo canto responsorial, en uso exclusivo hasta el siglo IV. Para él no se necesitaba más que un cantor bien ensayado que cantaba las partes variables y de ejecución más difícil, mientras que el pueblo no hacía más que cantar, al terminar cada período, el estribillo o el *responsum* [1], consistente, por lo general, en un versículo conocido de los Salmos. Procedimiento bien sencillo y por eso muy apropiado para que el pueblo participe vivamente en el canto, para lo que no se necesitaba ni preparación especial ni texto escrito. Tal modo de contestar el pueblo se practicaba ya en el culto del Antiguo Testamento y, en

---

[12] Cf. la enumeración en EISENHOFER, I, 192s.

[1] Los griegos usaban varias denominaciones: ἀκροτελεύτιον, ἀκροστίχιον, ὑπακοή, ἀφύμνιον: el cantar se llamaba ὑποψάλλειν, ὑπακούειν, *succinere, respondere* (LEITNER, 207s).—En España se le llamaba *subpsalmare* (FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, p. XLIs).

general, en los pueblos antiguos del Oriente [2]. En estos textos, tanto de la época precristiana como del cristianismo primitivo, apenas había diferencia entre oración y canto, porque el tono que se usaba en la recitación de los salmos no se diferenciaba mucho del que se empleaba en la lectura pública de los demás libros del Antiguo Testamento, y que más tarde eran casi melodías verdaderas [3]. El mismo texto de los salmos pedía o, por lo menos, sugería tal modo de responder de la comunidad, una herencia antigua que ya la sinagoga había tomado del culto del templo [4]. Por esto lo vemos practicado en la Iglesia primitiva en forma ya plenamente desarrollada.

Dos testimonios de la primitiva salmodia

534. Según el orden para los ágapes de San Hipólito, los fieles debían responder «aleluya» cuando al principio se leían los salmos [5]. Se trataba de los salmos aleluyáticos, que llevaban en el texto, al principio o al final, la palabra «aleluya» para indicar que ella era el estribillo que a cada versículo debía repetirse [6]. Se cuenta en la vida de San Atanasio que en cierta ocasión mandó al diácono recitar el salmo 135, al que el pueblo solía responder: *Quoniam in aeternum misericordia eius* [7]; pues así lo pedía el mismo salmo.

El aleluya, estribillo preferido

Como reacción contra los himnos, compuestos espontáneamente por los cristianos de los primeros siglos [8], a partir del siglo III se advierte una marcada tendencia a servirse de los salmos. Pero, precisamente como un eco de los himnos a los que venían a substituir, no se contentaron con recitar los

---

[2] Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, 26-93; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 494ss.

[3] Elbogen, 503ss. Los signos de acentos de los textos masoréticos contienen, como se sabe, también indicaciones para el modo de la recitación.

[4] Elbogen, 494s.

[5] San Hipólito, *Trad. Ap.* (Dix, 51s; Hennecke, 581); cf. arriba 9 [30]. Cf. Tertuliano, *De or.*, c. 27; cf. Dekkers, 35.

[6] De este modo se solía rezar el *Hallel* en las funciones religiosas de la sinagoga; cf. Elbogen, 496: «El que dirigía la oración empezaba con el aleluya; la comunidad lo repetía, y después de cada versículo volvía a repetir el aleluya, llegando a un total de 123 repeticiones, según cuentan las fuentes antiguas». Se trata del mismo fenómeno cuando en el misal de Stowe se intercala después de una serie de versículos el aleluya (Warner [HBS 32] 17s).

[7] San Atanasio, *De fuga*, c. 24; PG 25, 676 A.

[8] Cf. arriba 443.

salmos, sino que los cantaban [9], según se ve por los testimonios del siglo IV, que nos hablan expresamente del canto responsorial [10] de los salmos a continuación de las lecciones. En su canto tiene una importancia especial el aleluya. Es realmente significativo que el aleluya se encuentra en la misa de casi todas las liturgias, lo mismo de Oriente que de Occidente, y esto hasta nuestros días [11]. El aleluya sigue, por regla general, a la penúltima lección, inmediatamente [12] o, por lo menos, mediatamente, como en la liturgia romana, de modo que resulta una preparación del evangelio [13]. También hay casos en que le sigue [14].

El testimonio de San Agustín

535. Por los sermones de San Agustín sabemos del canto responsorial de los salmos entre las lecciones con todo detalle. El Santo habla del salmo «que acabamos de oír cantar y al que hemos respondido» [15]. El mismo los escogía; por él sabemos que aun salmos más largos se cantaban hasta el final, sin cortarlos [16]. Como estribillo parece que se empleaba siempre un versículo entero del mismo salmo. A veces servía para ello el primer versículo; otras veces uno cualquiera. El primer caso lo tenemos en el salmo 29, en el que se respondía: *Exaltabo te Domine quoniam suscepisti me nec iu-*

---

[9] Conforme hace constar B. Fischer *(Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche* [Friburgo 1949] 3 10), apoyándose en R. Knopf, parece que el salterio para la Iglesia de los dos primeros siglos no fué libro de cantos, sino de lectura, del mismo modo que los demás libros de la Sagrada Escritura.

[10] *Const. Ap.*, II, 57, 6 (Quasten, *Mon.*, 182): Cuando un lector ha terminado de recitar dos lecciones, otro debe cantar los salmos de David *καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω*.

[11] No se exceptúan más que las liturgias etiópica y galicana. Con todo, se han conservado vestigios en la etíope (cf. Hanssens, III, 187). En la liturgia galicana, el *canticum trium puerorum*, que también tiene carácter responsorial, parece haber substituído el canto del aleluya.

[12] Liturgias sirias occidentales (Brightman, 36 79), liturgia griega de San Marcos (l. c., 118), bizantina (l. c., 371) y armenia (l. c., 426); liturgia milanesa (misal actual) (Daniel, *Codex liturg.*, I, 60).

[13] Liturgia copta (Brightman, 156), liturgia siria oriental (l. c., 258s).

[14] Liturgia mozárabe (PL 85, 536). Conforme observa A. Lesley (l. c., nota), en el concilio IV de Toledo (633), can. 12, se dispuso que el aleluya no se cantase antes, sino después del evangelio; cf. San Isidoro *(De eccl. off.*, I, 13, 4: PL 83, 751), que intervino en aquel concilio, y da como razón de este cambio el que se quería expresar que nuestra vida después de la predicación del evangelio no debía ser más que una gran alabanza de Dios. Es, pues, manifiesto que antes se observaba otro orden.

[15] San Agustín, *Enarr. in ps. 119,* 1: PL 37, 1596. Más textos en Wagner, *Einführung,* I, 81s.

[16] San Agustín, *Enarr. in ps. 138,* 1: PL 37, 1784.

cundasti inimicos meos super me[17]. Estos estribillos, por la frecuente repetición, eran familiares a todo el pueblo. Y como San Agustín, otro gran predicador, San Crisóstomo, solía referirse a estos salmos y sus estribillos para profundizar más en su contenido[18]. Aun San León Magno supone la costumbre de cantar salmos antes de sus homilías[19].

Evolución posterior; el «hirmos»

536. Extraña que de esta abundancia del canto responsorial no se hayan conservado sino restos insignificantes. El sencillo canto responsorial pronto quedó anulado por el canto artístico[20]. En la Iglesia oriental, el estribillo se convirtió primeramente en una estrofa más larga, el *hirmos*, al que en sus repeticiones se añadieron más estrofas, que como *canon* se insertaban en los salmos o los cánticos del solista. Tales *cánones* se ejecutaban al principio por un coro y luego por dos[21]. En evolución posterior se cantaban del salmo, sobre todo en los oficios solemnes, nada más que unos pocos versículos, entreverados con estos himnos. Por lo que se refiere a los cánticos bíblicos, su texto original desapareció por completo, conservándose, en cambio, gran número de himnos inspirados en ellos por haber estado intercalados en los mismos[22].

El verso aleluyático en las liturgias orientales

537. Con todo, por lo que atañe a los cantos de entre las lecciones, la evolución, aun en las liturgias orientales, no

---

[17] Wagner, I, 82. El texto mencionado forma actualmente con el versículo siguiente el gradual del miércoles de la semana de Pasión.

[18] San Crisóstomo, *In ps. 117 expos.*, 1: PG 55, 328; *In ps. 144*, 1: PG 55, 464; Leitner, 208s.

[19] San León Magno, *Serm.*, 3, 1: PL 54, 145: *Davidicum psalmum... consona voce cantavimus.*

[20] El canto responsorial se conservó durante mucho más tiempo fuera de la liturgia. El aleluya, a semejanza del *Kyrie eleison*, se repetía como estribillo después de cada estrofa de muchas canciones religiosas y hasta en cantos profanos; cf. la referencia en Leitner, 205, nota 6. En la agenda de Ratisbona del año 1571, el canto sobre los diez mandamientos contiene después de cada estrofa un *Kyrieleyson* o *Alleluia, Gelobet sey Got und Maria* (K. Schrems, *Die religiöse Volks- und Jugendunterweisung in der Diözese Regensburg* [Munich 1929] *Anhang*, p. 11).

[21] Este proceso de evolución se encuentra expuesto por O. Heiming, *Syrische Eniânê und griechische Kanones*: LQF 26 [Münster 1932]). Entre los salmos que de este modo se encuentran entreverados por tales poesías sobresalen los salmos 133ss 148ss, es decir, los salmos aleluyáticos, destinados ya desde el principio a la recitación responsorial (Heiming, 42). A Andrés de Creta (+ 740) se le considera como el primer representante de la poesía de los cánones.

[22] Cf. Baumstark, *Liturgie comparée*, 26ss.

llegó nunca al extremo de suprimir por completo el texto fundamental. Aunque de los salmos no se han conservado más que algunos restos, o sea algunos versículos, que cambian al compás del año litúrgico, como están combinados siempre con el aleluya que se repite de varios modos, conservan decididamente su carácter de canto responsorial. En la liturgia siria oriental, a cada tres versículos sigue un triple aleluya [23]; en la copta, a cada dos, y un aleluya simple al tercer versículo [24]; en la siria occidental precede un aleluya doble y después del versículo sigue otro aleluya [25]. De un modo semejante, en la liturgia bizantina el versículo variable está entre dos aleluyas [26], y el Sábado Santo se canta en este sitio, además, un salmo entero, a cuyos versículos se responde con el aleluya [27]. En cambio, los otros cantos que se encuentran junto a las lecciones han perdido ya casi en absoluto sus características responsoriales [28]; más que eco de lecciones anteriores, son ambientación para las siguientes. De ahí se saca con probabilidad que el aleluya pronto se vino a considerar como canto preparatorio del evangelio [29]. Desde luego estas apreciaciones tienen mucho de construcción subjetiva, porque es imposible formarse un juicio objetivo entre tanta variedad de formas que se entrecruzan.

PROBABLE RAZÓN POR QUÉ HAY DOS CANTOS ENTRE EPÍSTOLA Y EVANGELIO

538. A pesar de todas las reducciones que el canto responsorial ha sufrido aun en la liturgia romana, entre las lecciones y en otros sitios, con todo, nunca se ha llegado al extremo de contentarse con un solo canto entre epístola y evangelio. Pues si prescindimos de los formularios feriales, sobre todo de los sábados de témporas, en los que a cada lección sigue un solo canto responsorial [30], desde antiguo se ven

---

23 BRIGHTMAN, 258s.

24 BRIGHTMAN, 156.

25 BRIGHTMAN, 79. Cf. la liturgia armenia (l. c., 426; HANSSENS, III, 188s).

26 BRIGHTMAN, 371.

27 BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 92. Cf. MAX VON SACHSEN, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, II (Friburgo 1913) 239s. El aleluya como contestación después de cada versículo de un salmo que se canta íntegramente se encuentra en el rito bizantino para los entierros (P. MATZERATH, *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche* [Paderborn 1939] 10 101s 105s).

28 BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 92s.

29 HANSSENS, III, 187-191.

30 Esta norma se observa e. o. también en el formulario *In vigiliis apostolorum*, así como en las misas feriales de adviento (véase la rúbrica del primer domingo de adviento). En la cuaresma se hace una excepción en cuanto se dice el tracto *Domine non secundum* (cf. más adelante 544 [66]). Es, pues, una inconsecuencia el que

en los formularios de los domingos y días festivos dos cantos después de la epístola, el gradual y el aleluya o, en su caso, el tracto. A ellos se añadieron en tiempos más recientes las secuencias. Existen algunos indicios que parecen probar que el gradual seguía en un principio a la ya desaparecida primera de las tres lecciones [31]. Recientemente se han encontrado fragmentos de un misal, en el que se pone el gradual ordinariamente después de la primera de sus tres lecciones y el aleluya después de la segunda [32]. Es lo mismo que encontramos en la actualidad en los pocos formularios de misa que tienen tres lecciones: a la primera sigue el gradual y a la segunda el tracto [33]. En la liturgia milanesa encontramos a continuación de la primera (de tres lecciones) el *psalmellus*, y después de la segunda el aleluya [34].

Al desaparecer más tarde la primera lección, no se quiso sacrificar ninguno de los dos cantos, sea porque los dos eran en el siglo VI verdaderas joyas de la misa romana, sea porque el aleluya, como canto de carácter pascual [35], se consi-

---

en misas votivas e incluso en aquellas que se dicen con ornamentos morados haya gradual y aleluya o tracto. Sin embargo, se las encuentra ya en tiempos muy antiguos; así, por ejemplo, en el antifonario de Senlis (s. IX): HESBERT, n. 154, comparado con n. 121 (vigilias de las fiestas de apóstoles). El que no se encuentre más que un canto en las misa feriales, seguramente está relacionado—siempre que no se trate de las semanas de témporas—con la supresión de la primera lección (de tres). Cf. más arriba 510s.

[31] Cf. 503.

[32] A. DOLD, *Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente* (cf. más arriba 503 [16]) p. XXX. Según DURANDO (IV, 19, 2), se cantaba el gradual en algunas iglesias antes de la epístola.

[33] Los miércoles de la primera y cuarta semana de la cuaresma, en realidad no se pueden aducir como argumento contrario, a pesar de que a la segunda lección, además del segundo gradual, sigue todavía un tracto; la razón véase más adelante, 544 [66]. El Viernes Santo sigue en la actualidad un tracto sólo a la primera lección; no así en los antifonarios más antiguos (HERBERT, n. 78).

[34] El *psalmellus* es un versículo doble, que varía según la estación del año litúrgico, a modo de nuestro gradual actual (*Missale Ambrosianum* [1902] p. 167, etc.). También sigue un canto al evangelio, pero que, conforme a su nombre: *antiphona post Evangelium*, no tiene estructura responsorial.

[35] Tal concepción se encuentra por lo menos en la liturgia muy parecida del norte de Africa. En ella no se usaba el aleluya más que en los cincuenta días después de Pascua de Resurrección y en los domingos (SAN ISIDORO, *De eccl. off.*, I, 13, 2: PL 83, 750). En la iglesia de San Agustín se oía únicamente durante el tiempo pascual (ROETZER, 234s). Vigilancio quería introducir la misma costumbre en Galia (SAN JERÓNIMO, *Contra Vigilantium*, c. 1: PL 23, 339). Hubo también quienes en la liturgia romana simpatizaban con esta limitación de los aleluyas al tiempo pascual, pues se reprochó a San Gregorio Magno *quia Alleluia dici ad missas extra pentecostes tempora fecistis*. El papa defiende esta práctica alegando que así era tradición antiquísima de la iglesia de Jerusalén (SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* IX, 12: PL 77, 956). Tal vez suprimiera San Gregorio Magno también el aleluya después de septuagésima, reforma que al

deraba muy propio para la liturgia eucarística, sobre todo en los domingos y días de fiesta. Por esta razón debieron de considerarlo no ya como prolongación de la epístola, sino como preludio del evangelio; interpretación que se encuentra efectivamente en los comentaristas medievales [36].

La música cambia el carácter responsorial de los cantos

539. En consecuencia, el texto de ambos cantos tuvo que sufrir una reducción, tanto mayor cuanto más se había desarrollado ya entonces su forma musical. En Oriente, la fuerza que desplazó al canto responsorial fué la poesía; en Occidente, la música. Ya en la época de San Agustín se advierte entre los cantores la tendencia a enriquecer el canto con melodías cada vez más variadas [37]. La nueva magnificencia de los templos y el esplendor del culto parecían exigir en efecto su correspondiente enriquecimiento de la parte musical. Esta mayor riqueza de melismas debió manifestarse en el canto de los solistas mucho antes que en los cantos de la *Schola* [38]. Suposición que tiene su confirmación en el fenómeno de que aun posteriormente los cantos intermedios responsoriales, comparados con los antifonales de la *Schola*, presentan un desarrollo mucho mayor, según se ve con toda claridad en la redacción actual del *Graduale Romanum*, que, como se sabe, se le ha restablecido en su forma primitiva. La evolución de los cantos solistas hacia melodías más ricas debió de influir también en los estribillos del pueblo, cuya ejecución por esta razón pasó a los cantores de la *Schola*. A esto obedece, sin duda, el que ya en los libros romanos más antiguos se asigne para el gradual y el aleluya, con rarísimas excepciones, en lugar del salmo entero, únicamente un versículo [39]. Como estamos tan acostumbrados a esta forma de los cantos intermedios, no nos damos cuenta de su carácter responsorial.

---

destinatario de la carta no parecía suficiente; cf. más adelante 544 [67]. Otra explicación de las pocas noticias que se nos han conservado la ha intentado últimamente J. Froger (*L'Alleluia dans l'usage romain*: «Eph. Liturg.» 62 [1948] 6-48). Cierta afinidad entre el aleluya y Pascua se encuentra ya en la sinagoga, en que el aleluya se cantaba con preferencia en el *Hallel* pascual.

[36] Véase el resultado de esta interpretación en Durando, IV, 20.

[37] San Agustín, *Confessiones*, IX, 6s; X, 33: CSEL 33, 208 263 s; San Casián, *De coenob. inst.*, II, 2: CSEL 17, 18.

[38] Wagner, *Einführung*, I, 33-40. Wagner cree que el rico estilo melismático se introdujo en los cantos responsoriales de la misa entre 450-550 (83s). Sin embargo, como la explicación de la liturgia galicana, atribuida a San Germán, es del siglo vii, sería más acertado extender esta época hasta Gregorio Magno.

[39] Véanse las columnas paralelas de los seis primeros manuscritos (ss. viii-ix) en la edición preparada por R. J. Hesbert, *Antiphonale Missarum sextuplex* (Bruselas 1935). Cf. arriba 80.

Cuadro sinóptico de los cantos responsoriales

540. No en toda la liturgia se ha efectuado tal reducción de texto. En el salmo invitatorio de los maitines se conserva aun hoy día un ejemplo de la forma primitiva del canto responsorial. Para facilitar la comparación entre sí de los diversos cantos responsoriales, ponemos a continuación el siguiente cuadro sinóptico:

1 INVITATORIO DE MAITINES	2 RESPONSORIOS DE H. MENORES	3 RESPONSORIO DE MAITINES	4 ALELUYA	5 GRADUAL
Indicación del vers. responsorial.	Indicación del vers. responsorial.		Indicación del vers. responsorial.	Vers. resp. del coro.
Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	(Vers. resp. del coro.)
Vers. 1.º del salmo.	Versículo	Versículo	Versículo	Versículo
Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	
Vers. 2.º del salmo.				
Vers. resp. del coro.				
Vers. 3.º del salmo.				
....				
....				
Gloria Patri	*Gloria Patri*	(*Gloria Patri*		
Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.	Vers. resp. del coro.)		

El gradual actual

Como vemos, en el gradual apenas si se ha conservado nada del primitivo carácter responsorial, que en los documentos antiguos se expresaba todavía con el nombre de *responsorium* o *responsorium graduale* [40]. Con todo, la segunda parte de texto aún continúa llamándosele versículo *(V.)*. Este versículo representa el salmo entero, que antiguamente se cantaba por un solista, al que respondía el pueblo; aun actualmente, menos las últimas notas, se canta por uno y dos

[40] *Expositio «Primum in ordine»:* PL 138, 1174: *Et dictum responsorium, quod uno cessante hoc ipsum alter respondeat.*

solistas. En cambio, el versículo precedente, que corresponde a la antigua contestación del pueblo, lo canta el coro entero después de haberlo entonado un solista. Este modo de cantar [41] el gradual, atestiguado ya desde el siglo XII, parece una imitación de la costumbre primitiva de cantar un solista el versículo responsorial para que lo repitiesen en seguida todos [42]. La segunda repetición del versículo responsorial se usaba todavía en el siglo XIII y en algunos sitios aun más tarde [43]. Solía suprimirse [44], por regla general, al principio, sólo en aquellos casos en que en seguida se cantaba otro canto, el aleluya o el tracto [45]; posteriormente, sin embargo, se suprimió en casi todas las iglesias. Para evitar la impresión de un final algo pobre [46], se hacía entrar en las notas finales el coro entero [47], cosa corriente aún hoy día. En la nueva edición vaticana del *Graduale Romanum* (1908) se introduce otra vez la repetición del versículo responsorial.

---

[41] *Ordo* de la iglesia del Letrán (mitad del siglo XII) (FISCHER, 81, lín. 19).

[42] WAGNER, *Einführung*, I, 87s. Esta repetición está bien atestiguada por la explicación de Amalario de 813-14, ed. HANSSENS en «Eph Liturg.» (1927) 162 = GERBERT, *Monumenta*, II, 151 (cf. arriba 119 [74]); en la *Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» [1930] 34); en las *Eclogae*: PL 105, 1321; en el *Ordo Rom.* II (s. X) n. 7: PL 78, 971 B; también se encuentra todavía en el ordinario de Chalons (MARTENE, 1, 4, XXIX [I, 646 CD]).

[43] WAGNER, 87s. HONORIO AUGUSTODUN., *Gemma an.*, I, 96: PL 172, 575 C; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 3: PL 213, 106 A; *Ordinale* de Exeter (1337), ed. DALTON (HBS 37) 295. Se repite también el estribillo *Beata gens* después del versículo en la misa de Pentecostés que se pone como ejemplo en el *Alphabetum sacerdotum* (en misales impresos entre 1495-1530) (LEGG, *Tracts*, 38). La repetición se hacía en un tono más alto (AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 11: PL 105, 1120; SICARDO, *Mitrale*, III, 3: PL 213, 105s). Por otra parte, se deja la repetición al arbitrio del obispo en el *Ordo Rom.* V (s. X) n. 7: PL 78, 987; éste da una señal al maestro del coro, si desea la repetición. DURANDO (IV, 19, 9) insiste generalmente en que en la misa, al contrario del oficio divino, no se acostumbra repetir el responsorio. La razón está en que el gradual tiene una melodía mucho más rica que el responsorio del oficio.

[44] Toda repitición está suprimida en el *Ordinarium O. P.* del 1256 (GUERRINI, 145).

[45] Así, p. ej., en el *Ordinale* de los carmelitas de 1312 (ZIMMERMANN, 71). Cf. URSPRUNG, *Die Kirchenmusik*, 57.

[46] En la misa de San Juan Bautista se suprimió la repetición aun a costa de un final muy poco armónico. El versículo dice: *Misit Dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi*, lo cual pide como complemento la repetición *Priusquam*. Por otra parte, se puede considerar como continuación el verso del aleluya *Tu puer*...

[47] WAGNER, 88s. Así, en el siglo XIII en Bayeux, donde, sin embargo, aun después del versículo, se cantaba el responso de la misma manera, empezándolo unos solistas y terminándolo el coro (U. CHEVALIER, *Ordinaire et Coutumier de l'église cathedral de Bayeux*: «Bibliothèque Liturgique», 8 [París 1902] 27).

ANTIGUOS ELEMENTOS AISLADOS DEL CANTO RESPONSORIAL

541. Por cierto, en la Semana Santa se han conservado dos graduales, con varios versículos [48]; pero se ha suprimido el versículo responsorial entre ellos, que se cantaba todavía en la época carolingia [49] y aun más tarde [50]. Y así ya no se distinguen del tracto, que les ha dado el nombre. El domingo de Resurrección conservó también por algún tiempo un trozo algo más largo del salmo *Confitemini* con repeticiones del estribillo *Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea* [51]. En época posterior se repartieron los versículos sobre los días de la octava. Son elementos antiquísimos responsoriales, como las primeras palabras del gradual de la segunda misa de Navidad: *Benedictus qui venit in nomine Domini, Deus Dominus et illuxit nobis,* eran la aclamación usada en la procesión navideña que en el siglo IV se hacía de Belén a Jerusalén. El pueblo no se cansaba de repetir estas palabras durante el trayecto [52].

EL ACTUAL VERSÍCULO ALELUYÁTICO

542. Si en el gradual no se han conservado del antiguo canto responsorial más que apenas unos fragmentos, el aleluya mantiene aún hoy día su carácter primitivo. Primero canta el solista el aleluya [53] para indicar la melodía con que ha de cantarse el estribillo; en seguida lo repite la comunidad. Ahora comienza el cantor con el salmo, es decir, canta el versículo que le representa, y el coro repite otra vez el aleluya [54]. Desde el domingo *in Albis* hasta Pentecostés, cuan-

---

[48] El miércoles: *Domine exaudi orationem meam,* con cinco versículos; el Viernes Santo: *Domine audivi* con cuatro versículos.

[49] WAGNER, 89s.

[50] ROBERTO PAULULO († hacia 1184), *De caeremoniis,* III, 17: PL 177, 449 A.

[51] Antifonal de Mont-Blandin (ss. VII-IX) (HESBERT, n. 80, con versículos 1 2 3 4 16 22 26). Cf. *Ordo Rom.* XI, n. 47: PL 78, 1044 B: *Duo cantores in pulpito cantant Gradale; Haec dies quam fecit Dominus. Primicerius cum schola responaet.* También para la fiesta de la Cátedra de San Pedro está atestiguado un responsorio con tres versículos (PL 78, 655 A).

[52] AETHERIAE *Peregrinatio,* 25, 6; cf. 31, 2: CSEL 39, 75 83s; BAUMSTARK, *Liturgie comparée,* 166s.

[53] *Hallelu-yah* = ¡Alabad a Yahvé!

[54] Cf. A. EIZENHÖFER, *Der Allelujagesang vor dem Evangelium:* «Eph. Liturg.», 45 (1931) 374-382. Según la interpretación antigua, se cantaba dentro de la misa al principio sólo la palabra aleluya con su *Iubilus,* al que más tarde se supuso como texto un versículo (EISENHOFER, II, 108s). Esta hipótesis no casa con el hecho aludido del uso muy antiguo del aleluya en la salmodia responsorial, también en Roma (cf. 534); cf. también H. ENGBERDING *(Alleluia:* RAC 1, 293-299, esp. 295) acerca del carácter esencialmente responsorial del aleluya. Aunque es verdad que los versículos de aleluya no se in-

do el aleluya doble substituye el gradual y el verso aleluyático, sigue otro versículo, repitiéndose a continuación el aleluya [55].

El modo actual de cantar el aleluya corresponde en lo esencial a lo que acabamos de decir. El primer aleluya se canta por uno o dos solistas; luego se repite por el coro, aumentado por el *Iubilus;* el versículo se canta otra vez por el solista, y en la repetición después del versículo entra el coro, por lo menos al *Iubilus* [56].

No SE SUPRIMEN LAS REPETICIONES; EL «IUBILUS»

543. La tendencia a suprimir estas repeticiones, sobre todo la de después del versículo, se reflejó también por algún tiempo en el aleluya [57], pero fué superada a excepción de los días de menor solemnidad [58]. El seguirse inmediatamente la «Buena Nueva» del evangelio debió de influir de un modo decisivo en esta determinación [59].

En su período áureo, el canto gregoriano desplegó en el *Iubilus* todas sus magnificencias, y la comunidad fervorosa, en época que no estaba todavía acostumbrada a los ricos acordes de la música polifónica, debió sentirse extasiada ante la inacabable variedad del subir y bajar de los melismas [60].

---

dican de una manera uniforme en los manuscritos, es decir, en su forma actual son de fecha más reciente, esto no quiere decir que antes no se hubieran unido en la misa al aleluya versículos de salmos.

[55] El que éste no sea el caso antes en la semana de Pascua se explica por la circunstancia de que el salmo *Confitemini* tiene carácter pascual más marcado aún que el aleluya.

[56] Así según la rúbrica del *Graduale Romanum (ed. Vaticana,* 1908) *(De rit. serv. in cantu Missae,* IV): *Si Alleluia, alleluia cum versu sunt dicenda, primum Alleluia cantatur ab uno vel a duobus usque ad signum *. Chorus autem repetit Alleluia et subiungit neuma, seu iubilum, protrahens syllabam a. Cantores versum concinunt qui ut supra occurrente asterisco a toto choro terminatur. Finito versu cantor vel cantores repetunt Alleluia et chorus addit solum neuma.* Este reparto entre coro y solistas *(pueri)* se encuentra ya en el ordinario de Bayeux del siglo XIII (CHEVALIER, cf. arriba nota 47) 27.

[57] *Ordo Rom.* V, n. 7: PL 78, 987 C.

[58] Ambas repeticiones se han suprimido en las misas del tiempo pascual con carácter ferial (misa de rogativas, vigilia de Pentecostés y, en parte, témporas de Pentecostés). En este caso resultó la misma estructura que tenemos actualmente en el gradual. El Sábado Santo se suprime sólo la repetición después del versículo; esto y nada más es lo que explica WAGNER, I, 95. Seguramente se trata de aminorar algo el júbilo de la fiesta conforme al carácter general de la misa; cf. *Ordo Rom.* I, n. 26: PL 78, 950 A: *in quotidianis diebus* basta que se cante sólo el primer aleluya. Misales españoles de la baja Edad Media no tenían fuera del tiempo pascual más que un solo aleluya, al que seguía el versículo (FERRERES, 106).

[59] Cf. DURANDO, IV, 20, 7: *Per hoc vero quod Alleluia cum pneuma repetitur, laus et gaudium ineffabile patriae significatur.*

[60] El aleluya se cantaba ya en la Iglesia antigua con ricos melismas. Véanse en ROETZER, 233-235, las palabras con que San Agustín parece referirse a ellos al hablar de exultación sin palabras. Más

EL TRACTO

544. En tiempos de penitencia, el tracto substituye al aleluya. Se caracteriza por la serie de versículos de salmos, de los que cada uno se designa como *V(ersus)*. El tracto del domingo de Ramos comprende la mayor parte del salmo 21; el del primer domingo de cuaresma, el salmo 90 entero. En la liturgia de la época carolingia, la diferencia entre el tracto y el gradual consistía en que en el tracto no se contestaba a los versículos, cosa contraria a lo que pasaba todavía con el gradual [61]. Musicalmente, lo propio del tracto es una melodía más sencilla [62]. Parece que de aquí le vino el nombre de *tractus* = εἱρμός melodía típica que durante el canto se repetía según reglas determinadas [63]. Comentaristas medievales quisieron derivar el nombre del modo de cantar el tracto, «arrastrándolo» *(trahere)*, a tono con el ambiente de penitencia y tristeza [64]. Sin embargo, no parece que éste haya sido el sentido original de tal clase de cantos, entre los que se encuentran también algunos que empiezan con *Iubilate; Laudate Dominum.* Un autor moderno defiende con bastante fundamento la tesis de que en los tractos tenemos graduales—tal vez se diría mejor cantos responsoriales—de los siglos IV y V, o sea cantos que por la música, y en parte también por la amplitud del texto, indican un período de evolución más antiguo en la salmodia romana, y que, por lo tanto, han conservado la sencillez primitiva [65]. Según este autor, se siguieron empleando las tonadas antiguas, más sencillas, únicamente en las misas de la cuaresma [66], en las que nos encontramos con

---

pormenores, en WAGNER, I, 36ss. Consúltese también Wagner, 92, acerca de las costumbres de cantar el aleluya entre los cristianos orientales. Wagner confirma por propia experiencia los relatos de autores más antiguos de que los coptos muchas veces cantan durante un cuarto de hora nada más que aleluya.

[61] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 12; PL 105, 1121: *Hoc differt inter Responsorium, cui chorus respondet, et Tractum, cui nemo...*

[62] Todos los tractos pertenecen al segundo u octavo tono gregoriano y usan con preferencia las mismas melodías de tracto en tracto y aun de versículo en versículo (WAGNER, I, 99s).

[63] WAGNER, I, 99.

[64] DURANDO, IV, 21, 1. Más tarde se solía derivar el nombre del hecho de que el canto se ejecuta «de un tirón» *(tractim)*, sin interrumpirse por el estribillo; cf. B. GIHR, 406.

[65] L. c. Cf. P. WAGNER *(Geschichte der Messe,* I [Leipzig 1913] 4), con la observación de que en las melodías medievales del tracto tal vez se hayan conservado restos del canto sinagogal.

[66] WAGNER, *Einführung,* I, 100 f. Se trata sólo de los domingos después de septuagésima, las pocas fiestas que en este tiempo ocurren, así como la semana de témporas y Semana Santa. Solamente en estas ocasiones hay tractos en los libros de cantos más antiguos; véase la síntesis en HESBERT, p. 244. El tracto *Domine non secundum peccata,* que rezamos todos los lunes, miércoles y viernes de la cuaresma, es de origen más reciente. Se introdujo en territorio franco

tantas otras formas antiguas, sobre todo en la liturgia de la Semana Santa [67]. Más tarde, sin embargo, se dió más vida al canto del tracto, haciéndolo cantar alternado entre solista y coro o entre dos secciones del coro, como se manda en la actualidad [68].

Ejecución de los cantos intermedios en la alta Edad Media

545. Fué ciertamente un momento importante dentro de la liturgia romana cuando en el culto estacional del siglo VII después de la epístola subían sucesivamente dos cantores al ambón, el primero para cantar el responsorio y el segundo para entonar el aleluya. Tanto más que estos cantos no habían nacido de la necesidad de llenar pausas inevitables en la liturgia, como los cantos de la *Schola*, y por esto tampoco había por qué cortarlos a una señal del celebrante, sino que, a modo de intervalos de piadosa meditación y de canto jubiloso a continuación de la lectura de la palabra de Dios, formaban como partes independientes entre lección y lección [69] El nombre del cantor, lo mismo que el del lector de la epístola,

---

no antes del siglo VIII. Debe su origen a la disciplina penitenciaria de aquel tiempo, que exigía a los penitentes públicos en las tres *feriae legitimae* penitencias especiales (JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 70s).

[67] Como se trata casi siempre del canto que viene en segundo lugar, sobre todo en los domingos de la cuaresma, se explica fácilmente la omisión del estribillo, pues éste debía consistir en el aleluya, que en este tiempo no se podía cantar. Hacia el año 400, el aleluya se cantaba todavía en los entierros (sepelio de Fabiola) (SAN JERÓNIMO, *Ep.* 77, 12: CSEL 55, 48, lín. 12). Algunos decenios más tarde le parece a SOZOMENO (*Hist. eccl.*, VII, 19: PG 67, 1476) que en Roma se cantaba al principio únicamente en el domingo de Resurrección. En este relato, muy discutible por lo que hace a sus datos positivos (cf. CABROL; DACL 1, 1236), podría traslucirse el hecho de la supresión del aleluya durante la cuaresma. Esta es ya un hecho en España en la época de SAN ISIDORO (*De eccl. off.*, I. 13, 3: PL 83, 750s) y probablemente también en Roma. Parece que San Gregorio Magno quitó el aleluya también en las tres semanas después de septuagésima (CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, 650 652s). León de Achrida levantó por vez primera en 1053 esta acusación contra los latinos de haber suprimido el aleluya durante la cuaresma (A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, II [Paderborn 1930] 94, nota 124).

[68] *Graduale Romanum, ed. Vaticana* (1908), *De rit. serv. in cantu Missae*, IV: *cuius versiculi alternatim cantantur a duabus sibi invicem respondentibus chori partibus, aut a cantoribus et universo choro.* Sobre un modo más antiguo de cantarlo, informa de Ruán DE MOLÉON, 361.

[69] El que se invirtiese en estos cantos un buen espacio de tiempo todavía en el siglo XI, se conoce por las largas oraciones que durante él rezaba el sacerdote; llenan en los misales varias columnas. En la *Missa Illyrica* y en el ordinario de la misa del cód. Chigi, su lectura, aun cuando se corra mucho, dura por lo menos un cuarto de hora (MARTENE, 1, 4, IV XII [I, 499-504 570-574]).

debía indicarse al papa al principio de la función [70]. Antes de San Gregorio Magno, tales cantos los ejecutaban los diáconos [71]. Pero este papa, para evitar que una voz hermosa influyese de modo decisivo en la elección de los diáconos, prohibió que en adelante los diáconos cantasen dichas partes litúrgicas [72]. Así fué cómo se encargó su ejecución a los subdiáconos [73]. Cuando el cantor subía al ambón, no podía en la liturgia franco-romana ocupar el sitio más elevado, pues estaba reservado al lector del evangelio, sino que tenía que concontentarse, lo mismo que el lector de la epístola, con una grada intermedia, el *gradus* [74]. De ahí el nombre de gradual [75]. Sus vestiduras eran las del lector de la epístola, es decir, se quitaba antes la planeta [76].

Los libros más antiguos; evolución posterior

546. Los textos de los cantos venían en un libro especial, que en los *Ordines Romani* se llama sencillamente *cantatorium*. Lo llevaba el cantor consigo al atril. Entre los seis manuscritos más antiguos que nos han conservado estos cantos

---

[70] *Ordo Rom.* I, n. 7; PL 78, 940. Manifiestamente, se trata ya en este sitio de varios cantores; véase Stapper en su edición del *Ordo Rom.* I (Stapper, 17). En el *Ordo* de S. Amand se ve con toda claridad que son dos (Duchesne, *Origines*, 478); lo mismo vale del *Ordo Rom.* III (s. xi) n. 9: PL 78, 979).

[71] Este oficio se menciona repetidas veces en epitafios; p. ej., en el del archidiácono Deusdedit (s. v):

Hic levitarum primus in ordine vivens
Davitici cantor carminis iste fuit.

(Duchesne, *Origines*, 180).

[72] En el sínodo romano de 595 (PL 77, 1335).

[73] Esto se insinúa en el *Ordo Rom.* I, n. 7: PL 78, 940. Algo más tarde no se exige orden alguna; cf. más adelante la nota 81.

[74] *Expositio «Primum in ordine»* (hacia 800): PL 138, 1174 C; *Ordo Rom.* II, n. 7: PL 78, 971 B; *Expositio «Missa pro multis»*, ed. Hanssens en «Eph. Liturg.» (1930) 34s. La explicación de Amalario de 813-14 (ed. Hanssens en «Eph. Liturg.» [1927] 184) conoce ya esta regla, pero admite aún que se cante en otra grada.

[75] El nombre y la cosa que significa aun actualmente existían ya hacia fines del siglo viii en el imperio de los francos. Los manuscritos (francos) de antifonarios de aquella época en Hesbert ponen siempre el título *Grad.* o *Resp.* Pero también en Roma por el Gregoriano de Adriano está atestiguado el mismo nombre para este canto, que en los antiguos *Ordines* se llama *Responsorium*, aunque varía algo la redacción: *(sequitur) gradale, gradalis, gradalem* (Lietzmann, n. 1). Por otra parte, cierta sospecha de que la denominación *gradale* se debe a los copistas francos gana bastante más probabilidad por la observación de Amalario *(De ord. antiph.*, prol.: PL 105, 1245 B) de que él notó en Roma que *quod dicimus gradale, illi vocant cantatorium.* Esta observación se refiere, sin embargo, al libro.

[76] Amalario, *De eccl. off.*, III, 15: PL 105, 1122s; cf. también arriba las referencias en 520 [48].

de la misa no hay, sin embargo, más que uno que contenga aparte los cantos del solista [77]. Todos los demás los traen ya en un solo libro con los cantos antifónicos de la *Schola*, circunstancia que nos prueba que ya en el siglo IX hacía de cantor un miembro de la *Schola* [78]. La *Schola* hacía mucho tiempo que se había encargado de alternar con el cantor, razón por la que ella debía tener a la vista el texto íntegro del cantoral. Poco a poco, el ambón fué desapareciendo de la iglesia, y el cantor ya no ocupaba un puesto distinto del de la *Schola*, sino que cantaba en el mismo sitio que ésta. Por el mismo tiempo se introdujo la costumbre de poner, en vez de un cantor único, dos y hasta tres solistas [79]. Poco después se habla también de cuatro [80]. En otros sitios aparecen para los solos los niños de coro, continuación manifiesta de una institución de origen galicano [81]. Esta nueva costumbre tuvo que vencer en no pocos sitios, como era natural, una seria resistencia [82].

---

[77] En el *Graduale* de Monza, del siglo VIII; cf. la edición en HESBERT. En la misma época en que en Roma el *cantatorium* es todavía un libro separado, en el imperio de los francos va unido ya con el antifonario de la misa (AMALARIO, *De ord. antiph.*, prol.: PL 105, 1245 B). Lo que AMALARIO (*De eccl. off.*, III, 16: PL 105, 1123) llama *tabulae*, que los cantores tienen en sus manos, es efectivamente el *cantatorium*, cuyas tapas eran muchas veces de marfil; así opinaba ya WAGNER (*Einführung*, I, 85, nota 5) y lo confirma últimamente J. SMITS VAN WAESBERGHE; cf. JL 12 (1934) 423 457; JL 13 (1935) 453; cf. también DE MOLÉON, 54 284.

[78] En el culto estacional romano, esta fase de evolución aparece ya en el siglo VIII, conforme se desprende del «parte» que se da al papa: *talis de schola cantabit* (*Ordo Rom. I*, n. 7: PL 78, 940 C) En STAPPER, 18, falta todavía *de schola*.

[79] RABANO MAURO, *De inst. cleric.*, II, 51: PL 107, 363. Según *Ordo Rom.* XI (n. 20: PL 78, 1033 B), en las grandes solemnidades subían dos cantores al ambón y cantaban juntos el gradual y el aleluya. Según el ordinario de Laón (hacia 1300), se cantaba el gradual por dos subdiáconos, el aleluya por los diáconos (MARTENE, 1, 4, XX [I, 607 D]).

[80] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 38 B. Para las grandes solemnidades: *Ordinarium O. P.* (GUERRINI, 145), *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 47, lín. 17).

[81] En la *Expositio ant. liturgiae gallicanae* (ed. QUASTEN, 12 14) se habla de *parvuli* que cantan el *Kyrie* y también el responsorio después de las lecciones. En Oriente aparecen por esta época niños cantores que hacen de solistas; véase *Testamentum Domini*, I, 26; II, 11 (RAHMANI, 55 135). Cf. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*: LQF 25 (Münster 1930) 137s. En Roma se conoce también el canto de niños desde muy pronto, pero sólo para los cantos antifonados, dentro de la *Schola cantorum* (WAGNER, I, 23 29 216ss). Como cantores del gradual aparecen en la liturgia romana niños por vez primera en SICARDO DE CREMONA (*Mitrale*, III, 3: PL 213, 106). Ya se suponen en el *Ordo Rom.* V (s. x) (n. 7: PL 78, 987 B) al prescribir que los cantores, si son clérigos, deben después del aleluya besar las rodillas del obispo sentado en su trono: *si vero extra gradum fuerint, pedibus eius pervolvantur.*

[82] Con esta cuestión estará relacionada la disposición entre los *Canones* de TEODORO DE CANTORBERY (II, 1, 10): *Laicus non debet*

EL CONTENIDO DEL GRADUAL Y TRACTO

547. Por derivarse ambos cantos, el gradual y el tracto, de la salmodia, por regla general tenían su texto de los salmos o de los cánticos bíblicos, sin que ninguno de los dos, al ir a escoger su versículo de salmo, tuviera en cuenta el texto del otro [83]. Por lo que se refiere al tracto, no existe ninguno que no se compusiera de versículos de salmos, y raros son los casos entre los textos antiguos, anteriores a la época carolingia, en que para el gradual y el aleluya no se tome el texto igualmente de los salmos. Tales textos no salmódicos aparecen en algunas fiestas en que falló el arte tan admirado de encontrar siempre un versículo apropiado al misterio del día [84]. Mientras en los domingos no se buscaba armonizarlos con las lecciones, ni podía pretenderse [85], en las fiestas generalmente sí se logra. Tal es el caso, por ejemplo, en la fiesta de San Esteban, en la que, después del relato de su interrogatorio ante el Sanedrín, el gradual continúa con el salmo 118,23:

in Ecclesia recitare lectionem nec Alleluia dicere, sed psalmos tantum et responsoria sine alleluia (H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* [Maguncia 1883] 539; FINSTERWALDER, 313, cf. 243 268 283), lo cual querrá decir que un seglar no puede cantar como solista en la iglesia, por lo menos no puede cantar el aleluya sagrado. La explicación que da LEITNER, 193, no es suficiente. Sin tal limitación se da una prohibición ya en el concilio de Laodicea (s. IV), can. 15: sólo los κανονικοὶ ψάλται pueden cantar los salmos; cf. LEITNER, 184. Para el canto de los niños se encontró una salida incorporándolos como lectores al clero; cf. arriba 519. La recitación de los salmos responsoriales apenas se distinguió en los primeros tiempos de la lección. Para ambas se necesitaba un lector. SAN AGUSTÍN (*Serm.* 352, 1 [PL 39, 1550 A]: *cordi etiam puerili imperavit*) habla, p. ej., del mismo modo del corazón del niño a quien Dios había inspirado cantar un salmo (que él no había previsto) que de los *pueri*, quienes in *gradu lectorum* leen la Sagrada Escritura (*De cons. evang.*, 9, 15: PL 34, 1049). Cf. también QUASTEN, *Musik und Gesang*, 138ss.

[83] En cambio, en el gradual mismo, el estribillo y el versículo o los versículos están tomados del mismo salmo.

[84] Esto es el caso en los textos usados aun en la actualidad del gradual y aleluya de la fiesta de San Juan Evangelista (Jn 21,23.19; 21,24) y en Epifanía (Is 60,6; Mt 2,2); el gradual de la fiesta de San Juan Bautista (Jer 1,5.9) y en la conmemoración de San Pablo (Gál 2,8s); el aleluya del domingo de Resurrección (1 Cor 5,7) (HESBERT, n. 14 18 80 119 123).

[85] Mientras en los antifonarios la serie de los domingos empezada con Pentecostés sigue hasta adviento, en las listas de las perícopes, que difieren mucho entre sí, se solía empezar después de la solemnidad de los Príncipes de los Apóstoles una nueva serie, que era independiente de la fecha del domingo de Resurrección. Así combinaban los cantos después del 29 de junio cada año con otras lecciones. Sobre la razón de esta diversidad de los principios que regían los cantos y las lecciones, véase H. SCHMIDT, *Die Sonntage nach Pfingsten in den römischen Sakramentaren* («Miscellanea Mohlberg», I, 451-493) 468s.

Sederunt principes et adversum me loquebantur; o en Epifanía, cuando enlaza con la palabra final de la lección, amplificándola: *Omnes de Saba venient.* Casos hay en los que el canto es sencillamente la continuación de la lección, como en los sábados de témporas, en que sigue a la lección de Daniel el cántico de los tres jóvenes en el horno [86].

El texto del versículo aleluyático

548. El versículo del aleluya, sobre todo en los formularios para los domingos, no se le relaciona desde el principio con determinados salmos. Con todo, exhorta Amalario a que se elijan tales versículos que rimen con el segundo aleluya, es decir, que expresen la alegría de la Iglesia o la alabanza de Dios [87]. Los antifonarios solían traer al final una lista de versículos a propósito para el aleluya [88], entre los que se podían escoger los que más gustaban. Se comprende que más tarde, cuando en cada Iglesia se había asignado ya para todos los formularios su versículo del aleluya, hubiese la mayor diversidad entre los diferentes misales [89]. Por esta razón, o sea porque este versículo no se fijó definitivamente sino muy tarde, se explica que entre los versículos del aleluya haya un número tan grande de textos no tomados de los salmos y hasta de textos que ni siquiera son de origen bíblico, lo que pudo ocurrir por haberse desvinculado casi totalmente de la salmodia.

Preferencia medieval por este canto

549. No se puede disimular la preferencia que la liturgia medieval sentía por el aleluya en comparación del gradual, al que en la interpretación alegórica se explicaba sólo como un eco de la predicación de penitencia del precursor San Juan o, en el mejor de los casos, como transición del Antiguo al Nuevo Testamento, y al que, por lo tanto, se daba un carácter penitencial, a despecho de su contenido y expresión musi-

---

[86] Y además los casos parecidos en las profecías del Sábado Santo. Conforme observa HESBERT (p. XLII, nota), en estos casos el lector recitaba también el canto que en su texto bíblico seguía a la lección, provisto muchas veces con notas o por lo menos con signos correspondientes y con una rúbrica (*Hic mutes sonum* o palabras equivalentes); cf. *Paléographie musicale,* 14 (1931-34) 272; cf. también el antifonario de Senlis en HESBERT, n. 46 a.

[87] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 13: PL 105, 1122.

[88] HESBERT, n. 199; cf. la introducción del editor, p. CXIXS. La lista de Compiègne contiene 78 números.

[89] Véanse los ejemplos en HESBERT, *Antiphonale missarum sextuplex,* 199, y p. CXIXS.

cal [90]. Fué en el aleluya donde se introdujeron por vez primera los *tropos* [91], y los versículos del aleluya, cantados como solos, fueron los textos de la misa que antes que ningún otro se armonizaron [92]. Desde luego fué la misma palabra *aleluya* la que se destacaba por el canto por encima de las demás; su vocal final se alargaba en melodías de júbilo interminables, las llamadas *sequentiae* [93].

ORIGEN DE LAS SECUENCIAS; LAS «PROSAS»

550. Era bastante pedir a los cantores supiesen de memoria estas largas melodías. Por esto, desde mediados del siglo IX en Normandía y luego en San Galo se compusieron textos destinados a sostener estas melodías [94] y seguramente también para hacerlas más aceptables a los pueblos germánicos, para los que el canto melismático resultaba siempre cosa extraña. Estos textos se hicieron tanto más largos cuanto más extensas eran las nuevas melodías del aleluya [95]. Es el mismo caso que luego se repite en los *tropos*, con sola la diferencia de que en estos últimos se amplificaban textos ya preexisten-

---

[90] Cf. INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 31: PL 217, 817: el gradual significa *poenitentiae lamentum;* por eso es mejor cantarlo no *festivis aut modulationis vocibus*, sino *quasi cantum gravem et asperum*. DURANDO, *Rationale*, IV, 19, 1: *per Graduale conversio de Iudaeis, per versum conversio de Gentilibus, per Alleluia utriusque in fide laetitia, per sequentiam canticum victoriae figuratur.* Cf. l. c., IV, 19, 4; 20.

[91] BLUME, *Tropen des Missale*, II («Analecta Hymnica», 49), página 211: «El verso aleluyático, en cambio, con su aleluya final, es el verdadero ambiente de los *tropos*». Los *tropos* más antiguos de los versos aleluyáticos se remontan hasta el siglo IX (214). L. c., 215-287, los textos de los *tropi ad responsorium graduale et ad versum alleluiaticum*.

[92] En el *Winchester Tropar* (s. XI) (ed. FRERE: HBS 8), de las 100 tonadas, corresponden 54 a los versos aleluyáticos y además una docena a las secuencias; cf. URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 119-121.

[93] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 16: PL 105, 1125. Ya mucho antes se encuentra en el antifonario de Mont-Blandin (hacia 800), en la lista de los versos aleluyáticos, después de varios de ellos, la nota *cum sequentia* (HESBERT, n. 199 a; cf. l. c., p. CXIXS). Cf. también en el *Ordo Rom.* II, n. 7: PL 78, 971, nota d: *sequitur iubilatio quam sequentiam vocant.*

[94] A MANSER, *Sequenz:* LThK 9 (1937) 482-485; con mucha bibliografía. WAGNER, I, 248-276. Por otra parte, el *Speculum de myst, Eccl.* (PL 177, 359 C) dice todavía en el siglo XII: *quaedam ecclesiae mystice pneumatizant sequentiam sine verbis.* Cf. BLUME-BANNISTER, *Tropen*, I, p. 12s.

[95] Según WAGNER (I, 253ss), estas melodías más ricas debieron adoptarse, por mediación de monjes orientales, del canto ecclesiástico bizantino. De otro parecer son CL. BLUME y H. BANNISTER (*Liturgische Prosen erster Epoche:* «Analecta Hymnica», 53 [Leipzig 1911] p. XXI-XXVIII), que hacen constar que las melodías tradicionales—las más antiguas se fijaron en el siglo IX—enlazan siem-

tes [96]. Notgero Balbulo, monje de San Galo († 912), compuso para las melodías del *Iubilus* del aleluya textos en que a cada nota correspondía una sílaba. A estos textos se aplicó ahora el nombre de *sequentiae*. Difícil era que las secuencias más antiguas se pudieran sujetar a ninguna forma métrica, por exigirse para cada grupo de notas un texto con tantas sílabas cuantas notas contaba. Tenían, pues, carácter de ritmos libres o de prosa elevada, y por esto se llamaban también *prosas*, nombre que en Francia se aplica aún hoy día a los himnos eclesiásticos. Al hacer repetir con un texto distinto cada una de las frases musicales de que estaba compuesta la melodía total resultaron estrofas gemelas que luego se cantaron por dos coros. Sólo las estrofas primeras y las finales carecían a veces de sus dobles [97].

Su IMPORTANCIA EN LA POESÍA RELIGIOSA

551. A principios del siglo XI surgió otra clase de secuencias, compuestas generalmente de versos y estrofas armónicas que emplean también la rima. Fué el florecimiento de la poesía de las secuencias, cuyo representante principal es Adán de San Víctor († hacia 1192). Por los manuscritos se han coleccionado unas 5.000 secuencias [98], y esto nos indica la importancia de este género en la poesía medieval.

Los misales de la baja Edad Media de los países del norte de Europa contienen secuencias para cada fiesta y hasta en cada formulario donde se encuentra el aleluya. Un misal de Colonia del año 1487 ofrece 73; el de Augsburgo del año 1555, 98 secuencias [99]. En otros países, sobre todo en Italia y Roma,

---

pre con las melodías gregorianas de la última sílaba del aleluya, amplificándola. Prefieren interpretar estas amplificaciones como «improvisaciones» propias de los autores de las secuencias (l. c.), y ven una especie de precursores de las secuencias en los *versus ad sequentias* de manuscritos franceses, que solamente en parte tienen por base el *iúbilus* del aleluya. Un nuevo y amplio estudio de la cuestión lo ofrece W. v. D. STEINEN, *Die Anfänge der Sequenzendichtung:* «Zeitschrift f. schweiz. Kirchengeschichte», 40 (1946) 190-212; continúa hasta 41 (1947) 122-162.

[96] Cf. arriba 440.

[97] Cf. los ejemplos en WAGNER, I, 256ss.

[98] En los *Analecta Hymnica Medii Aevi*, editados por C. BLUME y G. M. DREVES, la sección *Sequentiae ineditae* comprende los tomos 8 9 10 34 37 39 40 42 44. Más secuencias están en los tomos 7 53 54 55; cf. también tomos 47 y 49. Una selección ofrecen G. M. DREVES-CL. BLUME, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung* (Leipzig 1909).

[99] Las cifras están tomadas de EISENHOFER, II, 113. Misales ingleses contienen con frecuencia una rúbrica según la cual se deben cantar secuencias sobre todo en adviento y en las fiestas de santos que se celebran con más solemnidad fuera del tiempo comprendido entre septuagésima y domingo de Resurrección (J. W. LEGG, *The Sarum Missal* [Londres 1916] 461-496; cf. FERRERES, 109).

se miró con más reserva este género literario [100] o, por lo menos, a tono con su origen, no se las empleaba en las misas privadas [101]. De toda esta exuberancia de secuencias, en la reforma del misal de Pío V no se han conservado más que cuatro, las que encontramos aún anteriormente, de vez en cuando, en misales italianos [102]. En esta decisión de eliminar radicalmente las secuencias influyeron seguramente tanto las tradiciones italianas como las tendencias humanistas [103].

La secuencia «Victimae paschali»

552. La más interesante entre las cuatro secuencias que se han conservado [104] es ciertamente la de Pascua de Resurrección, que pertenece a la época de transición entre los dos géneros literarios. Su autor es el capellán del emperador Conrado II, Vipo († después de 1048). Esta secuencia, que con toda su simpática sencillez e inspiración alegre, muy propia de la solemnidad pascual, nos causa la impresión de una poesía un poco rudimentaria, está construida en su forma primitiva perfectamente según las leyes rítmicas: una introducción y cuatro pares de estrofas, en las que cada línea coincide hasta en el número de sílabas con su réplica [105].

1. *Victimae paschali laudes*
Immolent Christiani.

2. *Agnus redemit oves,*
Christus innocens Patri
reconciliavit
peccatores.

2.ª *Mors et vita duello*
conflixere mirando,
dux vitae mortuus
regnat vivus.

---

[100] Cf. Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, II, 33: PL 217, 820 A; Wagner, I, 275s.

[101] Así en los dominicos y los carmelitas (Manser, 484). En este sentido, el misal de Benedicto XV (1925) deja al arbitrio del sacerdote en las misas privadas el suprimir la secuencia durante la octava, así como en las misas de difuntos, que tienen carácter más privado.

[102] Véanse en Ebner los índices. Cf. también Wagner, I, 276. Algunas secuencias más sobreviven en los propios de algunas diócesis francesas y de varias órdenes religiosas; véase, p. ej., la secuencia *Laetabundus exultet* en Navidad y Epifanía del actual misal dominico.

[103] Cf. arriba 184.

[104] Los datos acerca de la historia de literatura, en Eisenhofer, I, 112-114. Una interpretación ascética ofrece N. Gihr, *Die Sequenzen des römischen Messbuches dogmatisch und aszetisch erklärt*, 2.ª ed. (Friburgo 1900).

[105] Wagner, I, 268. Con ocasión de la reforma de Pío V, se suprimió la quinta estrofa; en la estrofa 4, el *suos* se substituyó por *vos*; la edición vaticana del *Graduale Romanum* ha vuelto a poner *suos*.

3. *Dic nobis, Maria,*
quid vidisti in via?
4. *Sepulchrum Christi viven-*
et gloriam vidi [tis
resurgentis.
5. *Credendum est magis soli*
Mariae veraci
quam Iudaeorum
turbae fallaci.

3.ª *Angelicos testes*
sudarium et vestes.
4.ª *Surrexit Christus, spes*
praecedit suos in [mea,
Galilaeam.
5.ª *Scimus Christum surre-*
a mortuis vere, [xisse
tu nobis victor
rex, miserere.

Es también notable la estructura de la segunda parte de la secuencia: a la pregunta de la comunidad contesta la persona bíblica, y al final se juntan ambos para la alabanza de Dios. En ella se ha reconocido un tipo utilizado muchas veces en la poesía eclesiástica oriental [106]. Del hecho de que en la primera parte de la secuencia, a diferencia de la segunda, no se utiliza la rima consonante, sino sólo la asonante, se ha deducido, y con probabilidad, que la primera parte no puede ser del mismo Vipo, sino debe de ser anterior a él [107].

El «Veni Sancte Spiritus»

553. La secuencia de Pentecostés *Veni Sancte Spiritus* se debe a Esteban Langton, arzobispo de Cantórbery († 1228) [108]. Aunque su texto empalma con el segundo versículo del aleluya, *Veni Sancte Spiritus* [109], esta vez la secuencia se ha separado del *Iubilus* del aleluya, para convertirse en un himno independiente. Es una plegaria fervorosa que pide la virtud vivificadora de arriba para vencer todas las deficiencias de la naturaleza humana, y representa a la vez la expresión de aquella devoción al Espíritu Santo, tan típica de la Edad Media, que se manifiesta en la dedicación a El de tantos hospitales con sus iglesias.

El «Lauda Sion»

554 En el *Lauda Sion,* sublime poesía didáctica sobre la Sagrada Eucaristía, compuesta hacia 1263 por Santo Tomás de Aquino, el espíritu de la escolástica ha erigido para la liturgia un monumento, testimonio tanto del afán por ahondar

---

[106] Baumstark, *Liturgie comparée,* 113s.
[107] E. Arens, *Wipos Oster-Sequenz:* «Theologie u. Glaube», 18 (1926) 149-154.
[108] G. Morin en «Revue Bénéd.», 30 (1913) 121; Wilmart, *Auteurs spirituels,* 37-45. Esteban Langton es conocido como teólogo y autor de la actual división en capítulos de la Sagrada Escritura.
[109] Es de origen más reciente. En su lugar estaban en los antifonarios más antiguos los versículos *Spiritus Domini* o *Haec dies* (Hesbert, n. 106).

en los misterios como de la piedad sencilla de aquellas generaciones.

EL «STABAT MATER»

555. Durante mucho tiempo se atribuyó el *Stabat Mater* a Jacopone da Todi († 1306); sin embargo, parece ser de otro franciscano más antiguo; últimamente se ha hablado de San Buenaventura [110]. Al principio no se encuentra sino en los libros de horas y demás devocionarios, y sólo por excepción lo admitieron algunos misales [111]. En el misal romano no se le dió cabida hasta el año 1727, cuando Benedicto XIII determinó se celebrara la fiesta de los Siete Dolores en toda la Iglesia. Su contenido, mucho más lírico que hímnico, y su meditación de la pasión del Señor, con sabores de mística franciscana, delatan preferentemente rasgos de devoción privada, en concreto de la devoción franciscana a la pasión y a la Virgen.

EL «DIES IRAE»

556. Algo semejante se puede decir del *Dies irae*, que aparece al declinar el siglo XII [112]. Con todo, esta secuencia hunde sus raíces más en la liturgia a modo de ampliación, en forma de *tropos*, del correspondiente versículo del responsorio *Libera* [113]. Existen también en este himno diversos elementos tomados de cantos litúrgicos más antiguos [114].

IMPORTANCIA DE LA SECUENCIA

557. El intento, pues, de amplificar musicalmente el aleluya fué para la estructura de la misa la pequeña rendija que la Edad Media supo ensanchar de tal modo que se convirtió en amplio campo donde cultivaba su lenguaje propio con nuevas creaciones litúrgicas. La secuencia, junto con el aleluya, pasó a ser una de las partes más llamativas en la misa. Lo

---

[110] A. MANSER. *Stabat Mater:* LThK 9 (1937) 759s; cf. M. GRABMANN en «Zeitschrift f. Aszese u. Mystik», 19 = ZkTh 68 (1944) 27.

[111] Véase, sin embargo, EBNER, 168; añadido posteriormente en un misal franciscano del siglo XIII.

[112] M. INGUANEZ *(Il Dies irae in un codice del secolo XII:* «Rivista Liturgica», 18 [1931] 277-288) llamó la atención sobre un texto algo diferente de esta época; BRINKTRINE, *Die hl. Messe,* 102. Con esto ya no se puede defender la paternidad literaria de Thomas de Celano († hacia 1255).

[113] Responsorio noveno del oficio de difuntos, usado también para la *Absolutio ad tubam.* Cf. su empleo en el rito de sepultura de un misal franciscano del siglo XIII (EBNER, 120).

[114] EISENHOFER, II, 114, siguiendo CL. BLUME, *Dies irae:* «Cäcilienvereinsorgan», 49 (1914) 55ss.

prueba la circunstancia de haber sido aquí donde se introdujo por vez primera el canto polifónico [115]; más aún, parece que existió cierta relación entre el órgano y la secuencia [116]. Un poco más tarde oímos hablar del solemne toque de campana que acompañaba el canto de la secuencia [117], y fué aquí donde el arte dramático hizo sus primeros ensayos. Como se sabe, la secuencia, en su forma más antigua, con las estrofas dobles que pedían el diálogo, conforme lo hemos visto en el *Victimae paschali*, fué uno de los puntos de partida más importantes para el teatro religioso. Pero la escenificación no se introdujo inmediatamente antes del evangelio (sería demasiado interrumpir la marcha del culto), sino al principio de la misa, donde el domingo de la Resurrección el *tropo* en forma de diálogo: *Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae*, servía de introducción al introito *Resurrexi* [118].

ORIGEN DEL CANTO RELIGIOSO ALEMÁN

558. En cambio, la particularidad de que las estrofas formaban parejas y se repetía la melodía hizo desarrollarse allí mismo otra amplificación popular de la secuencia. Sabemos por documentos antiguos, precisamente en el caso del *Victimae paschali*, cómo se dió el primer paso para la formación de los cantos religiosos alemanes. Paralelas a las estrofas latinas se compusieron otras en lengua vulgar, que se cantaban por todo el pueblo alternando con las latinas [119]. Este es el

---

[115] Cf. arriba 168.

[116] WAGNER, I, 264s.

[117] *Liber ordinarius* del convento de Santiago, de Lieja (VOLK, 53, lín. 13). En diversas regiones de Alemania existe la costumbre de tocar una campana al evangelio. Es casi cierto que existe una relación entre ambas cosas; es decir, que después de suprimir las secuencias, el toque de campana se ha aplicado al evangelio. La fase intermedia de esta evolución se ve e. o. en DE MOLÉON (245 365 426), que dice que en su tiempo (hacia 1700), se tocaba en las iglesias francesas «durante el gradual», «un poco antes del evangelio y después del mismo», «durante la *prose*», interpretando el autor tales toques de campana como anuncio del principio de la misa sacrifical. Por otra parte, atestigua una fuente inglesa, ya hacia 1529, que se tocaba la campana grande al evangelio; cf. MAKELL, 63. También el sínodo de Tréveris de 1549 habla en su can. 9 de un toque de campana al evangelio (MANSI, XXXII, 1447).

[118] K. YOUNG, *The drama of the medieval church*, I (Oxford 1933), 201-222; URSPRUNG, 77; cf. 79.

[119] Reglamento de una escuela de Crailsheim, del año 1480 (en W. BAEUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied*, II [Friburgo, 1883] 12): *Item circa alia festa Resurrectionis, Ascensionis et Corporis Christi habentur plures cancíones convenientes cum sequentiis, videlicet in sequentias «Victime paschali laudes»:* Christi ist erstanden, *circa quoslibet duos versus etc. regulariter fit. Vel aliud: «Surrexit Christus hodie, alleluia, alleluia, humano pro solamine, alleluia», vulgus:* Erstanden ist der heilig Christ, Alleluia, Der aller Welt ein Tröster ist Alleluia, etc. Para Ingolstadt atestigua hacia

origen del canto pascual *Christ ist erstanden*, que data del siglo XII y cuya melodía deja ver claramente esta dependencia [120].

559. Las antiguas canciones de Pentecostés: *Nunc bitten wir den Heiligen Geist* y *Komm, Heiliger Geist, Herre Gott*, dependen ambas de la secuencia *Veni, Sancte Spiritus*, lo mismo que una *vulgaris prosa: Christ fuer gen Himmel*, es tributaria de la secuencia de la Ascensión *Summi triumphum* [121]. El carácter silábico que distinguía las secuencias de los antiguos cantos melismáticos, junto con su verso, fundado en el acento y no en la cantidad, fué el elemento popular que facilitó tales creaciones. Al separarse estos cantos de las secuencias, ya no pudieron mantenerse dentro de la liturgia. La recitación alternada de las secuencias entre solista y coro, o entre dos coros, ha quedado en vigor hasta la actualidad [122]

EL «LAUDA SION» DA LUGAR A UNA CEREMONIA

560. La secuencia *Lauda Sion* dió lugar en la época del barroco a la introducción de una nueva ceremonia. En la misa solemne, celebrada delante del Santísimo Sacramento expuesto, el celebrante, hacia el final de la secuencia y antes de las palabras *Ecce panis angelorum*, tomaba la custodia del ostensorio y, volviéndose al pueblo, se la enseñaba. A veces entonaba él mismo las palabras citadas [123].

1530 el doctor ECK; *Sub Alleluia solet aliquando cani*: «Christ ist erstanden» (GREVING. *Johann Ecks Pfarrbuch*, 152, nota c). *El Cantual* de Maguncia, del 1605 y del 1627, ofrece todavía versos alemanes para cantarlos entre las estrofas de la secuencia (BAEUMKER, l. c., I, [1886] 199).

[120] Véase la comparación de ambas melodías en URSPRUNG, 72, cf. 101. Otras formas antiguas del canto, en BAEUMKER, I (1886) 502-510.

[121] BAEUMKER, II, 12. Del mismo reglamento de la escuela de Crailsheim, l. c., algunos ejemplos más. Cf. también W. BAEUMKER, *Zur Geschichte der Tonkunst* (Friburgo 1881) 132s.

[122] *Graduale Rom., ed. Vaticana* (1908); *De rit. serv. in cantu Missae, IV.*

[123] Este último es el caso en la misa solemne del Corpus, en la forma en que se celebraba en el siglo XVIII en Klosterneuburg (SCHABES, (171). Un capítulo provincial de los premonstratenses de Brabante del 1620 dispone: «Cada vez que se diga una misa conventual *de Venerabili*, se cante después del aleluya *Ecce panis, et sub istis omnibus* (es decir, también en el *Tantum ergo* y *Genitori*, antes y después de la misa cantada) *venerabile sacramentum a celebrante exhibeatur, acolythi taedas accensas teneant, cymbala pulsent et thuribularius thurificet* (*Capitula provincialia Circariae Brabantiae*, ed. STEYNEN: Publ. anejas de «Analecta Praem.», 17-18 [1941-43] 4). Numerosos ejemplos más se encuentran del siglo XIV en BROWE, *Die Verehrung del Eucharistie im Mittelalter*, 150-153. Esta costumbre se encuentra aún actualmente durante la octava del Corpus en la diócesis de Tréveris. Según una comunicación epistolar del profesor

El pasaje de la misa en que se confieren las órdenes

561. Con el canto del aleluya el desarrollo del proceso litúrgico se detiene como por un momento antes de pasar a anunciar triunfalmente la palabra de Dios en el evangelio. Esto se hace evidente no sólo en lo que ya vimos, sino también en el hecho de que en este sitio se intercalaban, si se daba el caso, ya muy pronto otras ceremonias. Frente a la costumbre primitiva de tener las ordenaciones inmediatamente antes de empezar la misa sacrifical[124], sin que por cierto hubiera precedido la antemisa, que en aquella época no se conocía, se había impuesto ya hacia el año 800 en Roma la costumbre de conferir antes del evangelio las órdenes mayores. Para precisar más, las ceremonias se tenían entre el gradual y el aleluya, resp. el tracto[125]. Así se hace también en la actualidad, por lo menos por lo que se refiere a la consagración episcopal y sacerdotal, que se tiene, lo mismo que la de abades, vírgenes y la coronación de reyes, antes del aleluya o el último versículo de la secuencia o del tracto[126].

Se empieza con la preparación de las ofrendas

562. En la baja Edad Media acostumbraban a empezar con la preparación de las ofrendas durante los cantos intermedios[127], procedimiento que luego en algunos sitios pasó in-

---

Balthasar Fischer, se desarrolla del modo siguiente: Después de la estrofa *Nulla rei fit scissura,* el sacerdote coge la custodia, la levanta hacia el pueblo y entona el *Ecce panis angelorum*. Del mismo modo, entona *In figuris praesignatur* y *Bone pastor, panis vere.* Durante esta estrofa da la bendición con el Santísimo.

[124] San Hipólito, *Trad. Ap.* (Dix, 6).

[125] *Ordo Rom.* VIII, n. 3 4 8: PL 78, 1001-1004; Cf. De Puniet, *Le pontifical Romain,* I, 136s. Desde el siglo x en muchos sitios se intercalaban aquí las consagraciones que antes se tenían fuera de la misa o después de la comunión, hasta que, finalmente, prevaleció el modo galicano de trasladarlas a varios sitios de la antemisa; cf. l. c., 137.

[126] *Pontificale Rom., De ordinibus conferendis.*

[127] Así es costumbre ya en el *Ordo eccl. Lateran.* (Fischer, 81): el subdiácono se lava las manos, echa vino al cáliz y pone sobre la patena las hostias necesarias. Cf. *Ordinarium O. P.* (Guerrini, 237); *Ordo Rom.* XIV, n. 53: PL 78, 1161 B. En las iglesias episcopales francesas de la baja Edad Media se hacía esta preparación del cáliz en un altar lateral y el diácono decía a la mezcla del agua las palabras que lo acompañan *(Deus qui humanae substantiae* o *De latere).* El traslado al altar se hacía a veces durante el *Credo* (Martene, 1, 4, 4, 10 [I, 375s]). Más ejemplos, l. c., 1, 4, XXIV XXIX XXXVII (I, 627 D 646 D 677 D). Cf. también el ordinario de la misa *Indutus planeta* (en misales después del 1507) en Legg, *Tracts,* 184.

cluso a la misa privada [128]. A veces oímos también que el celebrante rezaba durante estos cantos y preparaciones algunas de las apologías que en tanta abundancia traen los misales de los siglos XI y XII [129].

6. *El evangelio*

563. Aunque no se imponga como una necesidad ineludible, lo cierto es que, como si fuera una ley universal a todas las liturgias, la última lección se forma con una perícope de los santos evangelios [1]. Evidentemente, con ello se trata de guardar cierto orden jerárquico, quedando fuera de duda que a los evangelios corresponde el sitio más honorífico, que es al final de las demás lecciones. Con esto, al mismo tiempo se le sitúa más cerca de la misa sacrifical. Sólo en los evangelios se contiene la Buena Nueva, cumplimiento del pasado y orientación para el futuro. El Señor había enviado delante de sí a los profetas, al Precursor y a sus apóstoles (Lc 10,1); del mismo modo, la lección del Antiguo Testamento y la epístola han de preceder al evangelio [2].

Aprecio del evangeliario

564. En qué estima se tuviera el evangelio se palpa en el esmero con que se ornaban los evangeliarios manuscritos y el verdadero lujo que en ellos se desplegaba. Los evangelios seguían escribiéndose con letras unciales en tiempos en que éstas ya habían caído en desuso para las demás escrituras. No

[128] Véase el rito del misal de Ratisbona, hacia 1500 (Beck, 265). En otros sitios, el sacerdote sólo debe mirar si el cáliz y la patena contienen las ofrendas; así en dos ordinarios en Legg, *Tracts*, 39, 58.

[129] Ebner, 297 337. Cf. arriba 545 [69]. Véase también la noticia de la vida de Santo Tomás de Cantorbery († 1170), quien durante los cantos de la antemisa rezaba las oraciones penitenciales de San Anselmo (Martene, 1, 4, 4, 9 [I, 375]).

[1] Solamente en la enumeración de las lecciones de San Justino (*Apol.*, I, 67) se nombran en primer lugar los «recuerdos de los apóstoles» (= evangelios) y luego los profetas. Los testimonios más antiguos de que los evangelios ocupaban el último lugar, véanse en Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentl. Kanons*, II (Erlangen 1890) 380, nota 2.

[2] Remigio de Auxerre (*Expositio*: PL 101, 1250 A): precede la epístola, porque el Señor enviaba delante de sí a sus apóstoles (Lc 10,1). Comentaristas posteriores interpretan con Amalario (*De eccl. off.*, III, 11: PL 105, 1118) unánimemente la anterioridad de la epístola, del precursor San Juan Bautista (Durando, IV, 16, 2ss; Eisenhofer, II, 103).

pocos manuscritos echan mano de letras de oro o plata sobre un fondo de púrpura, decorados ricamente con miniaturas. Todo lo que en este particular había iniciado la antigüedad cristiana se superó con mucho durante la época carolingia. No era raro fabricar para el evangelario tapas de marfil, oro puro y plata [3]. Era el único libro que podía colocarse sobre el altar; y eso que, según la concepción antigua que aun perdura en la Iglesia griega, en el altar no debía ponerse más que el Santísimo Sacramento [4].

Distinción de la lectura del evangelio

565. Aun en lo que hace a la liturgia encontramos desde muy antiguo un especial empeño en rodear su lectura con la mayor solemnidad. No lo puede leer un simple lector, sino un diácono o el mismo sacerdote [5]. En las fiestas, muchas veces leía el evangelio el mismo obispo [6]. En Jerusalén se hacía así todos los domingos [7]. En Occidente, leer el evangelio pertenecía desde muy antiguo al diácono [8], primer clérigo entre los ministros. En la noche de Navidad era un privilegio del emperador romano, que para ejercerlo se revestía de diácono: *Exiit edictum a Caesare Augusto* [9].

---

[3] St. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Friburgo 1906); H. Leclercq, *Evangeliaire*: DACL 5, 775-845.

[4] Leclercq, 778.

[5] Así lo piden las *Const. Apost.*, II, 57, 7 (Quasten, *Mon.*, 182). Al diácono menciona San Jerónimo, *Ep.* 147, 6: PL 22, 1200. Según Sozomeno *(Hist. eccl.*, VII, 19: PG 67, 1477 A), la lectura del evangelio en muchos sitios quedaba reservada en su tiempo a los sacerdotes; en Alejandría, al archidiácono; en otros sitios, a los diáconos.

[6] Sozomeno, l. c. Aun actualmente lee en la misa bizantino-eslava del domingo de Resurrección el evangelio el mismo celebrante, en su caso el obispo (Jn 1, 1-17), y esto de modo que cada frase se repite por cada uno de los sacerdotes y diáconos asistentes; al final de la lección se tocan todas las campanas (A. V. Maltzew, *Fasten- und Blumen-Triodion* [Berlín 1899] 723-725).

[7] Aetheriae *Peregrinatio*, c. 24, 10: CSEL 39, 73s. En las liturgias sirias y etiópicas lee también actualmente el evangelio siempre el celebrante (Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 93).

[8] *Ordo Rom.* I, n. 11: PL 78, 942s. Del diácono como lector del evangelio habla ya San Jerónimo, *Ep.* 147, 6: CSEL 56, 332. También en la liturgia bizantina y armenia lee el evangelio el diácono; en la copta se encarga de todas las lecciones (Baumstark, 93s).

[9] En sí, los *Ordines Romani* conceden este privilegio a los emperadores sólo para la lección correspondiente de los maitines *(Ordo Rom.* XIV, n. 67: PL 78, 1182; *Ord. Rom.* XV, n. 9: PL 78, 1278). Sin embargo, lo ejercitaron también en la misa Carlos IV y Segismundo (cf. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, 100s). Federico III hizo lo mismo en 1468 en Roma (cf. el relato en Browe, en JL 12 [1934] 166). Pertenecía al rito el que el emperador desenvainase antes su espada y tres veces la blandiese, en señal de que defendía el evangelio. En virtud de la consagración de empera-

El evangelio no se comprende en la ley del arcano

566. A finales de la antigüedad cristiana se advierte cierta vacilación en el problema de si había que admitir o no a la audición del evangelio a los catecúmenos. El rito bautismal romano, revisado en el siglo VI [10], ponía la comunicación de los santos evangelios en la misma categoría que la del *Credo* y *Pater noster*, escondidos desde muy antiguo en la disciplina del arcano. Y, efectivamente, en aquella época, en la misa de los escrutinios, se despedía antes del evangelio a los catecúmenos, que por cierto entonces eran casi todos niños, a los que se aplicaba el rito del bautismo de los adultos. Tendencias parecidas debieron de manifestarse ya antes en las Galias, pues el concilio de Orange del año 441 se vió en la necesidad de hacer hincapié en que los catecúmenos podían oír también el evangelio [11]. Realmente esta decisión tomada por el concilio correspondía mejor a la exhortación del Señor: «Anunciad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15), y se tuvo siempre como norma de la Iglesia mientras el catecumenato era una institución viva para la educación de los candidatos al bautismo. La palabra del evangelio debe resonar en todo el mundo; pensamiento que encontró más tarde una expresión simbólica en la lectura de los evangelios en varias lenguas con ocasión de las grandes festividades [12].

---

dor, que estaba unida a la coronación, se le concedía las prerrogativas espirituales de honor de canónigo (Biehl, 100s 121ss; Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, 282s).

[10] *Ordo Rom.* VII, n. 5: PL 78, 997; *Sacramentarium Gelasianum*, I, 34 (Wilson, 50 53); P. de Puniet, *Catéchuménat*: DACL, 2, 2605ss.

[11] Can. 18 (Mansi, VI, 439). La misma prescripción se repite por los concilios posteriores. Amalario (*De eccl. off.*, III, 36: PL 105, 1156) llama la despedida antes del evangelio *consuetudo nostra;* con todo, la encuentra insensata. Cf. P. Borella, *La «missa» o «dimissio catechumenorum»*: «Eph. Liturg»., 53 (1939) 60-110, esp. 63ss.

[12] En la liturgia bizantino-eslava de los ucranianos unidos se canta el evangelio del domingo de Resurrección en varias lenguas, entre las que figura también la moderna de la región en que se celebran los cultos. Así, se canta también en alemán en la comunidad ucraniana de Santa Bárbara, Viena de Austria. Las lenguas se suceden para cada versículo o inciso; cf. la nota 6. En la solemne misa papal, además del evangelio, se lee también la epístola en latín y en griego (Brinktrine, *Die feierliche Papstmesse*, 14-16). La costumbre está atestiguada desde la alta Edad Media: *Liber pont.*, vida del papa Benedicto III († 858) (Duchesne, II, 147); *Ordo Rom.* XI (n. 20 47: PL 78, 1033 1044), etc. Se usaba también en Pascua y Pentecostés y los sábados de témporas; véase Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, 105s. Costumbres semejantes había también en San Denis todavía hacia 1700 (Martene, 1, 3, 2, 10 [I, 281 D]). Más noticias, l. c., 1, 3, 2, 7 (280s). En la coronación de Alejandro V en el concilio de Pisa (1409), ambas lecciones se recitaban en latín, griego y hebreo (Martene, l. c.).

La procesión romana al ambón

567. La ida del diácono al sitio donde había de leer el evangelio se transformó en verdadera procesión con todo un rico ceremonial, para hacer así resaltar más la trascendencia de su lectura. Registramos sus principios ya en el primer *Ordo Romanus* [13]: el diácono, después de besar los pies del papa, que pronunciaba sobre él las palabras: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis* [14], se acercaba al altar, sobre el que al principio de la misa un diácono, acompañado de un acólito, había colocado el evangeliario [15]; lo besaba y, tomándolo en sus manos [16], se dirigía al ambón acompañado de varios acólitos con cirios y dos subdiáconos, de los que uno llevaba el *thymiamaterium*.

La procesión del evangelio en otros ritos

568. Esta misma escena romana, pero algo más recargada, la encontramos por esta época en la liturgia de las Galias. La procesión solemne antes del evangelio, en que se llevaban los siete candelabros y se cantaba el trisagio, la interpreta un comentarista del siglo VII como la triunfal salida de Cristo de su sepulcro [17]. Dentro de este conjunto mencionaremos la «entrada menor» de las liturgias orientales, que, aunque se encuentra al principio de las lecciones [18], se dedica preferen-

[13] *Ordo Rom.* I, n. 5, 11: PL 78, 940 942s.

[14] En esta redacción corta, también en Sicardo de Cremona, *Mitrale*, III, 4: PL 213, 106.

[15] Es manifiesto que esto se hizo para expresar el origen del mensaje sagrado de Cristo (Amalario, *De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1125, y comentaristas posteriores; con precisión especial, Hugo de S. Cher, ed. Sölch, 18).

[16] El depositar sobre el altar el libro de los evangelios al principio de la misa fué costumbre en muchos sitios durante la Edad Media. En el rito cisterciense y carmelita se ponía en seguida encima del atril (Sölch, *Hugo de S. Cher*, 66). Una reminiscencia de la antigua costumbre la tenemos en la ceremonia de colocar el diácono en la actual misa solemne el libro de los Evangelios encima del altar después de la epístola. En el misal de Pío V (*Rit. serv.*, VI, 5) se ha prescindido de la ceremonia antigua seguramente porque el evangelio está también en el misal, que desde el principio se encuentra encima del altar (Sölch, 67).

[17] *Expositio ant. lit. gallicanae* (ed. Quasten, 14s): *Egreditur processio sancti evangelii velut potentia Christi triumphantis de morte, cum praedictis harmoniis et cum septem candelabris luminis, quae sunt septem dona Spiritus Sancti... ascendens in tribunal analogii velut Christus sedem regni paterni, ut inde intonet dona vitae clamantibus clericis: Gloria tibi Domine, in specie angelorum qui nascente Domino: Gloria in excelsis Deo, pastoribus apparentibus cecinerunt*. Los siete candelabros (según Apoc 1, 12-20), también en *Ordo Rom.* VI (Alemania, s. X) (n. 7: PL 78, 991). En cambio, sólo en la entrada al culto en *Ordo Rom.* I (n. 8; PL 78, 941).

[18] Cf. arriba 321.

temente al libro de los evangelios [19]. Claramente se ve su relación con el evangelio en la liturgia copta, pues tiene lugar inmediatamente antes de su lectura, y delante del evangeliario se llevan ciriales, dándose la vuelta al altar [20].

LAS HONRAS TRIBUTADAS AL EVANGELIARIO

569. El llevar luces delante del evangeliario es una costumbre antiquísima, común a toda la cristiandad. San Jerónimo dice ya que en todas las iglesias orientales se encendían luces cuando se iba a leer el evangelio, y esto aun en pleno día, porque con ello se quería expresar el júbilo [21]. Con más exactitud diríamos que se trataba de un homenaje al libro sagrado. La *Notitia dignitatum* romana [22], del siglo v, entre las insignias allí reproducidas de los altos dignatarios del Estado romano, contiene para el *praefectus praetorio* un dibujo en que está representado sobre una mesa cubierta entre dos velas encendidas un libro cuya tapa lleva sobre un fondo de oro la imagen del emperador; se trata del *Liber mandatorum*, con las facultades otorgadas por el emperador a este dignatario [23]. Recordamos también la costumbre de llevar delante de los obispos luces e incienso cuando hacían su entrada solemne, privilegio que después de Constantino había pasado de los altos dignatarios del Estado a los obispos [24]. Es natural que recurramos a estas honras tributadas a los dignatarios de la Iglesia para explicar las luces y el incienso que se llevan delante del libro de los evangelios: en el evangeliario, que

---

[19] Véase, sobre todo, el rito en la liturgia bizantina (BRIGHTMAN, 367). Allí también, a lo que parece por la misma época que en Galia, aparece la interpretación de la entrada del Hijo de Dios en este mundo (HANSSENS, III, 105). Para los demás ritos de Oriente cf. las referencias en BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 82. Baumstark se inclina a reconocer el modelo de la μικρὰ εἴσοδος en la procesión descrita por Eteria en el c. 24 de su *Peregrinatio* (CSEL 39, 74), que después de la antemisa de los domingos, partiendo de la iglesia de la Resurrección, se dirigía a la iglesia de la Santa Cruz. Sin embargo, esta procesión tenía lugar después del evangelio y tenía otra finalidad que la «entrada menor» (cf. arriba 316).

[20] RENAUDOT, *Liturgiarum orient. collectio*, I (1847) 189*s. Cf. para la liturgia etiópica BRIGHTMAN, 220, lín. 5.

[21] SAN JERÓNIMO, *Contra Vigilantium*, c. 7: PL 23, 346.

[22] Consúltese acerca de este documento raro, H. LECLERCQ, *Notitia dignitatum*: DACL, 12, 1711-1715; cf. BATIFFOL, *Leçons*, 81, nota 3.

[23] *Notitia dignitatum*, ed. O. SEECK (Berlín 1876) pp. 8 107; cf. E. BÖCKING, *Über die Notitia dignitatum* (Bonn 1834), 96s 101. Bajo Diocleciano se usaba para *mandatum* también la palabra *sacrae litterae*; cf. acerca de esto y del *liber mandatorum*, que debía colocarse en el tribunal cuando se celebraba un juicio, E. CUQ, *Mandatum* en DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités*, III (1904) 1570s; ATCHLEY, *A History of the use of Incense*, 174s.

[24] Véase más arriba, 85.

contiene la palabra de Cristo, se honra al mismo Cristo [25]. En el fondo se quería aludir a lo mismo que cuando en los sínodos se erigía un trono para el libro de los evangelios, a fin de simbolizar la presencia de Cristo [26], o cuando en la procesión del domingo de Ramos, durante los siglos x, XI y XII, se hacía representar a Cristo por el libro de los evangelios [27].

570. En la baja Edad Media, el carácter procesional de la ida del diácono al sitio desde donde había de leer el evangelio se encuentra en algunos sitios aún más acentuado, por hacer preceder un acólito con la cruz [28]. A veces se llevaba en la procesión una almohada para el libro [29]. Como un eco de este solemne ceremonial hemos de interpretar el que en la misa privada, según se desprende de algunas prescripciones, el mismo sacerdote trasladara el misal de un lado del altar al otro [30]. En Le Mans fué incluso costumbre que el celebrante llevase el libro al altar, donde lo entregaba al diácono [31].

---

[25] Cf. REMIGIO DE AUXERRE *(Expositio:* PL 101, 1248 A), que del evangeliario a la entrada del principio de la misa dice que el evangelio de Cristo estaba acompañado de un gran séquito *tamquam persona praepotentis.*

[26] Así, p. ej., en el concilio de Efeso (431); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Apol. ad Imperatorem:* PG 76, 472 B.

[27] EISENHOFER, I, 506. No hace falta suponer con ATCHLEY, 184s, que la luz y el incienso en la procesión del evangelio se usaba originariamente por el obispo.

[28] DURANDO, IV, 24, 16; FRERE, *The use of Sarum,* I, 73. La costumbre se conocía también en los premonstratenses y existe aún hoy día en los dominicos y en algunas iglesias francesas (SÖLCH, *Hugo,* 69s).

[29] INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio,* II, 41: PL 217, 823 B; DURANDO, IV, 24 11. También en tiempos posteriores (DE MOLÉON, 55, 229). La Edad Media encontró en esta procesión una buena ocasión para sus interpretaciones alegóricas: el diácono tiene que predicar al Crucificado. La almohada significa la recompensa. Las dos velas le recuerdan que debe tener la ciencia de ambos Testamentos, o también simbolizan a Enoc y Elías, que preceden a la segunda venida de Cristo, etc. (DURANDO, IV, 24, 12-16); cf. A. VAN DIJK: «Eph. Liturg.» (1939) 324, con las referencias de comentaristas más antiguos. También era cosa importante el que el diácono llevara el libro arrimado al brazo izquierdo, porque la predicación de Cristo pasa, con el evangelio, de los judíos a los gentiles (simbolizados por el lado izquierdo) (SÖLCH, 67s).

[30] *Alphabetum sacerdotum* (ss. XV-XVI) (LEGG, *Tracts,* 39); ordinario de Coutances (1557) (l. c., 58). También en el actual misal romano el sacerdote puede trasladar él mismo el libro: *ipsemet seu minister.* C. M. Merati († 1744) es el primero al que parece más decente que lo traslade el acólito, y cerrado, *pollice sinistro inter folia interiecto* (GAVANTI-MERATI, *Thesaurus sacrorum, rituum,* II, 5, 5 [I, 233]). Las consideraciones prácticas prevalecieron sobre el simbolismo. Cf., por lo demás, la defensa de la antigua rúbrica por J. M. HANSSENS, *Cuius est in Missa privata transferre Missale?:* «Eph. Liturg.», 48 (1934) 328-330. Cf. también más arriba 288 [121].

[31] Esta costumbre existía todavía hacia 1700 (DE MOLÉON, 221).

Aclamaciones al final del evangelio

571. El que en el libro de los evangelios se pretendía honrar a Cristo [32] lo manifiestan también las aclamaciones que por aquella época empezaron a usarse. Se trata de un elemento dramático que en la misa romana se fué introduciendo lentamente en los países del norte de Europa. El diácono saluda a la comunidad y recibe su respuesta [33]; anuncia la perícope y se le contesta con la exclamación: *Gloria tibi, Domine* [34]. A la lección responde el acólito: *Laus tibi Christe* [35]. En una iglesia italiana del siglo XII encontramos incluso como aclamación las palabras con que la masa del pueblo de Jerusalén saludaba al Señor a su entrada en Jerusalén: *Benedictus qui venit in nomine Domini* [36]. Después de la lección dirigía el celebrante a veces al diácono un *Pax tibi* [37].

---

[32] Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioh. tract.*, 30, 1: PL 35, 1632: *Nos itaque sic audiamus evangelium quasi praesentem Dominum.* SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Phil.* 5,1: El Evangelio es su refugio, «así como la carne de Jesucristo».

[33] Así sólo en el *Ordo Rom.* II, carolingio (n. 8: PL 87, 972).

[34] Que se ha adoptado de la misa galicana del siglo VII; cf. arriba la nota 17. En la forma de *Gloria Deo omnipotenti* se encuentra ya en SAN GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VIII, 4: PL 71, 451 D. AMALARIO *(De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1125ss) es el primero que lo atestigua como elemento de la misa romana, y desea que lo digan todos, aunque no entiendan las palabras del evangelio. Cf entre las partes más recientes del *Ordo Rom.* I (n. 27: PL 78. 950 C); también INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio*, II, 46: PL 217. 826) asigna esta aclamación al pueblo. Según el ordinario de Coutances (1557), el sacerdote añade a la respuesta dada por el clérigo *Gloria tibi Domine* estas palabras: *Qui natus es de Virgine* o *Qui apparuisti hodie*, etc. (LEGG, *Tracts*, 59). La aclamación debe provenir de Oriente. En la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 38), el pueblo, y en la liturgia copta (l. c., 156) el coro, canta antes del evangelio Δόξα σοι κύριε Esta expresión griega en la misa copta seguramente se remonta al siglo VII. En la liturgia armenia (l. c., 426) se añade «Dios habla.»

[35] El que no lo diga el coro, sino sólo el acólito, se debe a su introducción tardía en la misa romana, hacia el final de la Edad Media. Sin embargo, también la liturgia armenia tiene esta aclamación no solamente antes del evangelio, sino también después del mismo, como contestación de los clérigos: «Honra a ti, ¡oh Señor, nuestro Dios!» (BRIGHTMAN, 426).

[36] SICARDO, *Mitrale*, III, 4: PL 213, 112 A; lo mismo hacia 1300 en Tours (MARTENE, 1, 4, 5, 6 [I, 379 C]). La misma aclamación se usa entre los jacobitas después de la lectura del evangelio (BRIGHTMAN, 79). Según JUAN BELETH *(Explicatio*, c. 39: PL 202, 48 D), todos deben decir *Amen* o *Deo gratias* después del evangelio. Una regla para monjas manda hacia 1115 al coro contestar: *Amen* (DE MOLÉON, 110). Autores posteriores confirman la costumbre; cf. VON DIJK, 326. Seguramente proviene de la regla de San Benito, que manda a todos decir *Amen* (c. 11) después de terminar el abad de leer el evangelio. Cf. la liturgia mozárabe (arriba 515 con la nota 12). Este *Amen* se decía, según DURANDO (IV, 24, 30 34), en voz alta y con la mano levantada.

[37] Cf. arriba 515 con la nota 22. La costumbre aparece todavía en los siglos XI y XII en misales italianos (EBNER, 300 337). Ya no se

CÓMO EN LA EDAD MEDIA LOS CABALLEROS OÍAN EL EVANGELIO

572. Si los que intervienen en estas aclamaciones son generalmente los clérigos, tampoco falta el pueblo por completo. Expresa su participación por lo menos a través de su postura corporal: el evangelio se oye de pie [38]. Esta costumbre, también de Oriente [39], se encuentra ya en el siglo IV [40]. También existen para Occidente numerosos testimonios muy antiguos [41]. Los comentarios medievales dan a esta costumbre bastante importancia y la describen con minuciosidad: cuando se oye el saludo del diácono, todos se levantan y miran hacia él. Luego todo el pueblo se vuelve hacia Oriente hasta que empiecen a oírse las palabras del Señor [42], dejando los bastones en que se apoyaban [43] y poniéndose derechos como el siervo ante su Señor [43]. Según otros autores, permanecen inclinados, pero de pie [44]. Los hombres deben descubrirse, y aun los príncipes dejar su corona [45]. Además, los ca-

---

la comprende en *Ordo Rom.* III (s. XI, Alemania) (n. 10: PL 78, 980). En la *Missa Illyrica,* todos los clérigos aclaman al diácono con el *Pax tibi* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 B]).

[38] Así lo prescribe también *Missale Rom., Rubr. gen.* (XVII, 2), como única excepción de la postura general de rodillas durante la misa privada.

[39] HANSSENS, III, 214.

[40] *Const. Ap.,* II, 57, 8 (QUASTEN, *Mon.,* 182); SOZOMENO, *Hist. eccl.,* VII, 19: PG 67, 1477 A. Cf. las ceremonias con las que se leía la ley por Esdras (2 Esd 8,5).

[41] *Liber pont.* (DUCHESNE, I, 218): *Hic (Anastasius I) constituit, ut quotiescumque evangelia sancta recitantur, sacerdotes non sederent, sed curvi starent.* Esta disposición, que pertenece a la parte más antigua del *Liber pont.* (compuesto, según opinión general, hacia 530), está, en una redacción amplificada *(sacerdotes et ceteri omnes),* en las decretales seudo-isidorianas (PL 130, 691), de las que pasó a varias colecciones más recientes de cánones; véanse en BROWE: «Eph. Liturg.», 50 (1936) 402.

[42] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 18: PL 105, 1125 C; *Ordo Rom.* II, n. 8: PL 78, 972.

[43] Estos bastones, más tarde en forma de muletas, substituían generalmente a los bancos (SÖLCH, *Hugo von S. Cher,* 74). Tales bastones se usan aun actualmente por los monjes abisinios.

[44] AMALARIO, l. c. Más referencias en la nota 45 y en VAN DIJK: «Eph. Liturg.» (1939) 325; DURANDO, IV, 24, 23-25.

[45] Así según el canon antiguo; cf. arriba la nota 41. JUAN BELETH, *Explicatio,* c. 39: PL 202, 49 B: *erecti... aut capite inclinato.* La prescripción se encuentra también en el siglo XIII; véase VAN DIJK, 323: *erecto corpore... et capite aliquantulum inclinato.* El juntar las manos, que era costumbre en España (cf. los datos de un leccionario del año 1073 en FÉROTIN, *Le liber mozarabicus sacramentorum,* página 904; cf. FERRERES, 112), tenía seguramente el mismo sentido que la inclinación.

[46] *Ordo Rom.* II (s. X) (n. 8: PL 78, 972): *Sed et baculi omnium deponuntur de manibus, et in ipsa hora neque corona neque aliud operimentum super capita eorum habetur.* Cf. *Eclogae:* PL 105, 1322. Más o menos lo mismo dicen los intérpretes posteriores; p. ej., HIL-

balleros deponen sus armas y se quitan la capa [47], así como los guantes [48]. En otros sitios ponen la mano en el puño de la espada o la desenvainan al empezar el evangelio para presentar armas durante su lectura [49], expresando con esto su prontitud para defender con las armas la palabra de Dios.

El beso del evangeliario

573. Acabado el evangelio, en el culto estacional romano recibe un subdiácono el libro, pero no con la mano desnuda, sino *super planetam* [50], y lo va ofreciendo al clero para que lo bese [51]; luego lo coloca en su arqueta, la sella y la devuelve al sitio donde se guarda [52].

574. En los países del Norte se admitió por algún tiempo también al pueblo al acto de venerar el libro de los evangelios [53]. Luego se reservó como privilegio *personis inunc-*

DEBERTO DE LE MANS († 1133) en sus explicación poética de la misa: *Plebs baculos ponit, stat retegitque caput* (PL 111, 1178). Las mujeres deben cubrir la cabeza, *propter pomum vetitum*. En caso de apuro, la madre debe colocar cualquier pañuelo encima de la cabeza de su hija (JUAN BELETH. *Explicatio*, c. 39: PL 202, 49).

[47] DURANDO, l. c.: *arma* y *chlamys*.

[48] SAN ALBERTO MAGNO, *De sacrificio missae*, II, c. 7, 7 (Opp. ed. BORGNET, 38, 56).

[49] Así, ante todo, en las órdenes militares (BONA, II, 7, 3, [669]). J. M. CAVALIERI († 1757) (*Commentaria in authentica SRC decreta*, V [Augsburgo 1764], 31) atestigua lo mismo como costumbre entonces de las órdenes militares. Cf. también arriba la nota 9. Esta costumbre de la nobleza ha pasado a las corporaciones estudiantiles, en las que sobrevive hasta la actualidad por lo menos en Alemania.

[50] *Ordo Rom.* I, n. 11: PL 78, 943. El subdiácono llevaba, como en el siglo VIII los demás clérigos, la casulla acampanada o *planeta*, alzándola para este fin. Del mismo modo, el acólito cubría sus manos al ofrecer el libro sagrado antes de la entrada para registrarlo, y así lo llevaba al altar (*Ordo Rom.* I, n. 5: PL 78, 940; BEISSEL, *Bilder*, 304s, 313).

[51] Según *Ordo Rom.* I (n. 11: PL 78, 943), parece que se trataba de muy pocos clérigos, por lo menos si es cierta la explicación que da BATIFFOL (*Leçons*, 82) de la expresión *per ordinem graduum*. Este ósculo del evangeliario por el obispo y el clero está atestiguado como costumbre antigua por JONÁS DE ORLEÁNS († 843) (*De cultu imag.*, II, praef.: PL 106, 342s). Además, el obispo había venerado el libro ya a la entrada con un ósculo, y el diácono antes de trasladarse al ambón (cf. arriba 387 567). *Ordo Rom.* II (n. 5 8: PL 78, 970 C 971 C), que menciona las mismas reverencias, enumera al obispo como primero de los que besan el libro después del evangelio (n. 8: 972 B). En la liturgia bizantina, el celebrante besa el evangeliario al final de la entrada menor (BRIGHTMAN, 368, lín. 19s).

[52] *Ordo Rom.* I, n. 11: PL 78, 943.

[53] *Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 36; *Ordo Rom.* II, n. 8: PL 78, 972 B. Según GUILLERMO DE HIRSAU († 1091) (Const., I, 86: PL 150, 1017), el sacerdote, después de besarlo antes y después de la lección, ofrece el libro en las misas privadas al acólito *et aliis communicare volentibus* para que lo besen. Los fieles besan el libro también según el *Layfolks Massbook*, del siglo XIII (SIMMONS, p. 18). Más tarde ya no se menciona esta ce-

lis[54], ofreciendo el evangeliario para el beso sólo a los clérigos[55]; abierto, como todavía hoy es costumbre, al celebrante y cerrado a los demás asistentes al coro[56]. Pero ya en el siglo XIII cayó en desuso esta ceremonia de besar los clérigos el evangeliario[57], y sólo en algunos sitios se practicaba aún en el siglo XVIII[58]. Según el rito actual, no lo besa ni siquiera el diácono[59], sino únicamente el celebrante[60]; sin

ceremonia. El beso del libro por los asistentes a misa después del evangelio se conoce también en la liturgia copta en la siguiente forma: el sacerdote besa el libro abierto; los fieles, el libro envuelto en un paño de seda (RENAUDOT, *Liturgiarum orient. collectio,* I [1847] 190). Cf. la coincidencia con la costumbre de Bayeux, más adelante nota 56.

[54] Así, en virtud de una decisión de Honorio III del 8 de marzo de 1221 (A. POTTHAST, *Regesta pont. Rom.* I [Berlín 1874] p. 573); cf. J. M. CAVALIERI, *Commentaria,* V, 31. También actualmente se puede ofrecer el evangeliario, aunque distinto del que besó el obispo celebrante, a un *maximus princeps* o a un prelado de alta categoría (*Caeremoniale episc.*, I, 29, 9). Por lo demás, la prohibición de dar el libro a besar a seglares fué repetida varias veces (GAVANTI-MERATI, II, 6, 2 [I, 237s]).

[55] Así lo atestigua ya JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 25 B.

[56] HUGO DE S. CHER, *Tract.* (SÖLCH, 21). En Bayeux se ofrecía a los sacerdotes el libro abierto; a los demás clérigos, cerrado (MARTENE, 1, 4, XXIV [I, 628 C]). Costumbres semejantes hubo también en otros sitios; véase LEBRUN, *Explication,* I, 204, nota b. El libro abierto significaba la palabra de Lc 8,10: «A vosotros se os ha concedido el entender el misterio del reino de Dios» (DURANDO, IV, 24, 32).

[57] DURANDO (IV, 24, 32) lo menciona sólo con estas palabras: *Postea in quibusdam ecclesiis liber clausus illis qui sunt in choro ostenditur.* En otros sitios de Francia se mantenía en vigor durante más tiempo (MARTENE, 1, 4, XX XXIV; cf. XXIX [I 608 A 628 B 646 E]). En Inglaterra lo encontramos en otro sitio durante el ofertorio: a cada clérigo del coro se le entrega a besar el evangeliario después de incensarle; misal de Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 667]). Asimismo en Tongres durante el *Credo* (DE CORSWAREM, 121, 123).

[58] Según MARTENE (1, 4, 5, 6 [I, 379 D]), en su tiempo se ofrecía en Viena y Tours el libro abierto a cada uno con las palabras *Haec est lex divina.* Asimismo, dice Lebrun e. o. de París: Precedido por el turiferario que incensaba a cada uno, el subdiácono le ofrecía el evangeliario para besarlo diciendo: *Haec sunt verba sancta,* a lo que se le contestaba: *Credo et confiteor* (LEBRUN, *Explicación,* I, 203s). Un rito parecido existía entre los premonstratenses en el *Ordinarius* de 1739 (WAEFELGHEM, 56, nota 2).

[59] El diácono solía besar el libro en seguida después de haber terminado la lección (SICARDO DE CREMONA, *Mitrale,* III, 4: PL 213, 112 B; DURANDO, IV, 24, 30). En el rito de los dominicos y cartujos lo besa después del sacerdote (SÖLCH, *Hugo,* 75). En algunos sitios, el diácono besa el libro además al principio de la lección; así en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, 4 [I, 505 B]), en el misal de St. Vicente (FIALA, 201), así como en SICARDO (l. c. [110 B]). Según un sacramentario del centro de Italia del siglo XI, éste besaba, además del evangeliario, también el altar, diciendo el *Munda cor* y *Domine labia* (EBNER, 340). Las mismas fórmulas sin ósculo del altar en San Vicente (FIALA, 201).

[60] La excepción posible véase arriba en la nota 54.

embargo, si asiste a la misa, solemne o privada, un obispo, a él se le ofrece el libro para que lo bese en lugar del celebrante [61], mientras dice el celebrante: *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*, u otra fórmula parecida de las que se usaban desde el siglo x [62]. Esta ceremonia se convierte en salutación reverente y agradecida por la siguiente fórmula: *Ave verba sancti evangelii quae totum mundum replestis* [63]. Es la misma idea que se expresa en otra fórmula más reciente de la misa privada: *Deo gratias, credo et confiteor* [64].

LA INCENSACIÓN

575. Si la ceremonia de besar el evangeliario fué desapareciendo, el empleo del incienso, sobre todo en los países del Norte, se fué extendiendo cada vez más. Al principio se usaba el incensario únicamente en la procesión al ambón, sin que hubiera incensación; más tarde, permitiéndolo las circunstancias del lugar, el turiferario subía con el diácono al ambón [65] y hasta se llevaban dos incensarios [66]. Objeto de especial aprecio eran las nubes de incienso que habían rodeado el libro, y todos querían ser alcanzados y bendecidos por el humo sagrado; por eso se llevaban después de la lectura del evangelio los incensarios por toda la iglesia. Es curioso observar que esta ceremonia se halla descrita por los mismos

---

[61] *Missale Rom., Rit. serv.*, VI, 2 5. La misma disposición en el *Ordo Missae* de JUAN BURCARDO (LEGG, *Tracts*, 147).

[62] Muy frecuente es la fórmula que aparece hacia 1030 en la *Missa Illyrica* y luego varía un poco: *Per istos sanctos sermones evangelii Domini nostro Iesu Christi indulgeat nobis Dominus universa peccata nostra* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 B]). Asimismo en el centro de Italia por aquella época (EBNER, 300: *quando salutant omnes evangelium, dicat unusquisque...)*; así más tarde (l. c., 322 355; FIALA, 202; cf. MARTENE, 1, 4, XIII XVI [I, 576 D 596s]). El *Alphabetum sacerdotum* (después de 1495) (LEGG, *Tracts*, 40) hace decir al sacerdote al trazar una señal de la cruz sobre el libro: *Deo gratias. Per evangelica dicta deleantur nostra delicta. Amen. Haec sunt verba sancta. Credo et confiteor.* La fórmula actual no la encuentro más que en el pontifical de Noyon (final del siglo XV) (V. LEROQUAIS, *Les pontificaux* [París 1937], I, 170).

[63] Misal de S. Denis (s. XI); cf. LEROQUAIS, I, 142; MARTENE, 1, 4, V (I, 523 B); aquí al mismo tiempo la otra fórmula arriba mencionada (nota 62): *Per istos*. Misales del centro de Italia del siglo XI emplean en este lugar la fórmula del principio de la misa: *Pax Christi quam* (cf. arriba 362 387) (EBNER, 298 300).

[64] Misal de S. Pol de Léon (s. XVI)k cf. LEROQUAIS, III, 230s; MARTENE, I, 4, XXXIV (I, 662 E). Aquí está, como segunda fórmula, también el *Per evangelica dicta*, que por lo demás no se encuentra en los misales medievales. Cf. para la primera formula la misa de los jacobitas, en la que el diácono, después de las palabras introductorias del evangelio, exclama: «Creemos y profesamos» (BRIGHTMAN, 80, lín. 6).

[65] AMALARIO, *De eccl. off.*, c. 18: PL 105, 1126 B; *Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 35.

[66] *Ordo Rom.* II, n. 8: PL 78, 971.

autores que atestiguan también el beso del evangeliario por el pueblo [67]. Más tarde quedó suprimida la incensación del pueblo; pero el sentido especial que se le había dado [68] sobrevivió durante algún tiempo en la incensación del celebrante [69], hasta que finalmente se perdió aún aquí [70]. Desde el siglo XI se menciona una incensación del libro antes de la lección [71], que se ha conservado hasta la actualidad. Por algún tiempo se repitió aún después de la lección. Aquí late la misma idea de honrar el libro como representante de aquel cuyas palabras contiene [72]. Esa ceremonia y la del ósculo del libro se suprime únicamente en la misa de los difuntos [73].

---

[67] *Ordo Rom.* II, n. 9: PL 78, 972: *thuribula per altaria portantur et postea ad nares hominum feruntur et per manum fumus ad os trahitur.* Más claro en algunos puntos en el *Ordo Rom.* V, que igualmente data del siglo x (n. 7: PL 78, 987): *Acolythorum autem gestantium incensoria unus pergat ad altare incensionem exhibere circa illud, necnon et episcopo ac presbyteris atque dianibus cunctoque clero, alius vero pergat ad populum.* La relación entre incensación y ósculo del libro es clarísima en la *Missa Illyrica,* que para ambas ceremonias ofrece también una oración breve: *Tunc allato incenso simulque evangelio ad salutandum dicant singuli: Per istos sanctos sermones...* (cf. arriba la nota 62). *Quando incensum offeratur dicant singuli: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, Domine* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 B]). Esta relación existía aún en la época de Lebrun en varias iglesias francesas; cf. arriba la nota 58.

[68] Esta significación especial se expresa de algún modo en una oración con la que el celebrante impone el incienso: *Odore caelestis inspirationis suae accendat Dominus et impleat corda nostra ad audienda et implenda evangelii sui praecepta. Qui vivit.* Esta oración se encuentra en los misales a partir del siglo XI; p. ej., en el misal de Troyes (hacia 1050) (MARTENE, 1, 4, VI [I, 531 A]), en un misal del centro de Italia del siglo XI (EBNER, 297) (ejemplos posteriores, l. c., 332 337 345) y también en la *Missa Illyrica,* aumentada por otra fórmula de bendición (MARTENE, 1, 4, IV [I, 504s]).

[69] *Ordo Rom.* VI (s. x) n. 7: PL 78, 992 A: *episcopus... accepto odore incensi.* GUILLERMO DE MELITONA, *Opusc. super missam* (ed. VAN DIJK, 326): *Lecto evangelio liber et thuribulum ad episcopum defertur... et ipse thus adolet.* Una fase intermedia se ve en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 81): después de la lección se le ofrece al diácono *incensum odorandum,* luego al obispo y al presbítero asistente; cf. también el misal de San Vicente (FIALA, 201). Al diácono se le ofrece el incienso además al principio de la lección. También en el *Liber ordinarius* del convento de Santiago, de Lieja (VOLK, 91), en un sentido parecido, se dice al principio del evangelio: *thuriferarius debet diaconum interim incensare et ad finem evangelii similiter faciat,* mientras que al celebrante no se le inciensa.

[70] DURANDO (IV, 24, 34) no conoce después del evangelio más que la incensación del obispo, y la interpreta como exhortación a la oración.

[71] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 35 A; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale,* III, 4: PL 213, 110 B. Otros comentaristas no la conocen, ni siquiera Durando. Según el *Sarum Ordinary* (hacia 1320), no se inciensa el libro, sino el altar (LEGG, *Tracts,* 4).

[72] Cf. arriba 569.

[73] Según el actual *Missale Romanum.* Verdad es que en los tiempos de DURANDO (IV, 24, 33) se había formado ya para las misas

LA SEÑAL DE LA CRUZ

576. El deseo de recibir la palabra sagrada y por ella la bendición influyó por algún tiempo en la ceremonia, encontrando más tarde una expresión permanente en otro símbolo, la señal de la cruz. Los primeros testimonios de que los fieles después de oír el saludo del diácono se trazaban una cruz sobre la frente [74], suben al siglo IX. Algo más tarde oímos hablar de otra cruz que después de las palabras *Sequentia sancti evangelii* el diácono y todos los presentes se hacen sobre la frente y en el pecho [75]. A partir del siglo XI se mencionan además las cruces sobre la boca [76] y sobre el libro [77]. Después del evangelio, los fieles acostumbran a santiguarse una vez más [78]. El sentido primitivo de este santi-

---

de difuntos el principio: *omnis solemnitas subtrahitur;* pero no se aplicaba a la incensación, sino solamente en parte al ósculo.

[74] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1125 D; *Eclogae:* PL 105, 1322 A. Según REMIGIO DE AUXERRE († hacia 908) *(Expositio:* PL 101, 1251 A), el pueblo se traza la señal de la cruz solamente sobre la frente, mientras que el diácono se santigua en la frente y en el pecho.

[75] *Ordo Rom.* II, n. 9: PL 78, 972. Solamente se habla del diácono en el misal de St. Vicente (FIALA, 201), en BERNOLDO *(Micrologus,* c. 9: PL 151, 983), así como en HUGO DE S. CHER *(Tract. super Missam,* ed. SÖLCH, 20), donde además precede ya la cruz sobre el libro. El mismo rito en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 91). Según el misal de Ratisbona, hacia 1500 (BECK, 265s), el sacerdote (en la misa privada), estando en el centro del altar, se traza la cruz sobre el pecho y los labios diciendo: *Iube Domine benedicere. Dominus sit in corde meo et in labiis meis, ut...,* y luego sobre el altar con las palabras: *Pax mecum. Et cum spiritu meo.* Después empieza con *Dominus vobiscum* la lectura del evangelio y traza otra vez sendas cruces sobre el libro, la frente y el pecho, así como al final otra vez sobre el libro.

[76] GUILLERMO DE HIRSAU, *Const.*, I, 86: PL 150, 1017; cf. como fase anterior de evolución BERNARDI *Ordo Clun.*, I, 72 (HERRGOTT, 264).—HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 23: PL 172, 551; JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 39: PL 202, 48 A; INOCENCIO III, *De s. altaris mysterio*, II, 43: PL 217, 824; *Ordinarium O. P.* (GUERRINI, 238); DURANDO, IV, 24, 28. La triple señal de la cruz se atestigua por vez primera en los autores citados, de los siglos XI y XII.

[77] JUAN BELETH, l. c. ALEJANDRO DE HALÉS, *Summa de sacrif. missae,* y siguiéndole, GUILLERMO DE MELITONA, en VAN DIJK: «Eph. Liturg.» (1939) 325. Según estos comentaristas *quidam* opinan que también los fieles han de persignarse (l. c., 325). Por lo demás, en el siglo XV el mismo diácono se contentaba, entre los franciscanos sajones, con una sola señal de la cruz, con que se persignaba a sí mismo (l. c., nota 149).

[78] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1251; *Ordo Rom.* II, n. 8: PL 78, 972 B; JUAN BELETH, *Explicatio,* c. 39: PL 202, 48 D. Más testigos de los siglos XII y XIII en VAN DIJK, 326. Este santiguarse se usa en los dominicos desde el principio hasta la actualidad (SÖLCH, *Hugo,* 74); es decir, en este sitio, y asimismo después de la cruz triple al principio del evangelio está prescrita la cruz grande latina *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 26).

guarse de los fieles lo encontramos en el texto a que aluden los autores cuando mencionan las cruces: se trata de ahuyentar al enemigo malo, empeñado en robarnos la semilla de la palabra de Dios arrancándola de nuestro corazón [79]. Así se explica perfectamente la repetición de la cruz al final de la lectura, que es casi de la misma época que la de antes de la lección [80]. Esta cruz al principio de la lectura, la única que se nos ha conservado aún reforzada, se interpretó al principio de modo idéntico [81]; conforme lo indica la palabra de que se deriva, es una santificación de sí mismo [82]. Más tarde se tiene empeño en darle aún otra interpretación, expresando la prontitud para confesar la fe [83], según aquello de San Pablo: «No me avergüenzo del Evangelio» [84]. El mismo sentido tienen las otras cruces sobre la boca y el pecho y la del libro: estamos dispuestos a defender con la frente alta la fe que Cristo nos ha enseñado, y que está escrita en este libro, confesándola con la boca y guardándola fielmente en el corazón [85].

La bendición del diácono

577. Este pensamiento de que nos hemos de preparar con una bendición especial para recibir el mensaje de la Buena Nueva, lo amplifica Amalario cuando observa que el diácono, que ha de esparcir la semilla del evangelio, necesita de una bendición mayor [86]. Y así la fórmula sencilla del primer *Ordo Romanus* que pronuncia el papa sobre el diácono [87], pronto se convierte en fórmulas más largas, muy parecidas en su

---

[79] Lc 8,12.

[80] La cita de la Sagrada Escritura se combina con la señal de la cruz (Remigio, l. c.; Beleth, l. c.). Más referencias véanse en Van Dijk, 326.

[81] Amalario, *De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1125s.

[82] Cf. la etimología de la palabra «santiguarse», que se deriva de la palabra latina *sanctificare*, sinónimo, más o menos, de «bendecir». El sacramentario de S. Denis (s. xi) ofrece a esta señal de la cruz con la rúbrica *Quando se signat* el siguiente texto: *Crucis vivificae signo muni, Domine, omnes sensus meos ad audienda verba sancti Evangelii corde credenda et opere complenda* (Martene, 1, 4, V [I, 523 A]).

[83] Amalario, l. c. (1126 A); Beleth, l. c.: PL 202, 48 A; Durando, IV 24, 27.

[84] Rom 1,16.

[85] Esta interpretación se encuentra esencialmente ya en Beleth, l. c. Acerca de la historia de la señal de la cruz y las distintas maneras de hacerla, consúltese Eisenhofer, I, 273-281. Entre los sirios occidentales, el deseo de retener las palabras del evangelio se expresa por la costumbre de los fieles de susurrar las últimas palabras de cada frase durante la recitación de las mismas; cf. Chr. Panfoeder, *Das Persönliche in der Liturgie* (Maguncia 1925) 129.

[86] Amalario, *De eccl. off.*, III, 18: PL 105, 1125 D.

[87] Cf. arriba 567.

corte a la actual[88]; por ejemplo: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut nunties competenter evangelium pacis*[89]; a veces nos encontramos con otras que la substituyen o completan; por ejemplo: *Benedictio Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super te et aperiat Christus os tuum ad pronuntiandum digne idoneeque sanctum evangelium suum*[90], o: *Corroboret Dominus sensum et labia tua, ut recte pronuncies nobis eloquia divina*[91], o también con palabras de la Biblia: *Deus misereatur vestri et benedicat*[92], o: *Spiritus Domini super te, evangelizare pauperibus*[93]. El diácono pide esta bendición con el *Iube domne benedicere*[94]. En el siglo XI aparece antes o también después de la bendición el *Munda cor meum*[95], como oración con que se prepara el diácono; con todo, aun en el siglo XVI no es costumbre general y falta actualmente en la liturgia de los dominicos. En otros sitios se decía en su lugar: *Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam*[96].

En las misas privadas

578. En las misas privadas, el sacerdote solía contentarse con rezar antes del evangelio una breve oración: *Dominus sit in ore meo*[97], o el versículo 17 del salmo 50[98], o también una redacción algo cambiada de la ya aludida fórmula: *Corroboret Dominus sensum meum et labia mea ut recte pro-*

---

[88] Misal centroitaliano del siglo XI (EBNER, 300).

[89] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 A]). Desde entonces es corriente en todas partes; p. ej., *Sarum Ordinary* (s. XIV) (LEGG, *Tracts*, 4); misales húngaros desde el siglo XII (RADÓ, 42 61; JÁVOR, 114). También en el *Ordinarium Cart.* (1932) c. 26, 14.

[90] Misal de Troyes (hacia 1050) (MARTENE, 1, 4, VI [I, 531 A]); cf. l. c., IV V XVs (I, 505 A 523 A 589 E 596 E). Casi con el mismo texto en misales centroitalianos del siglo XI (EBNER, 297 300 337).

[91] Ordinario de la misa de Amiéns (s. IX), ed. LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» (1927) 441; MARTENE, 1, 4, VIII XXV (I, 539 A 631 D); EBNER, 325.

[92] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 716.

[93] Misal de Bobbio (ss. X-XI) (EBNER, 81).

[94] Misales centroitalianos del siglo XI (EBNER, 300, cf. 355); *Ordo Rom.* XIV, n. 53: PL 78, 1161. Con esta fórmula, el lector pedía en los conventos romanos del siglo VII la bendición de la mesa (JUAN ARCHICÁNTOR, *De convivio* [SILVA-TAROUCA, 213s]). *Iube* = *dignare* = se digne. Es una fórmula de cortesía, nacida del pensamiento de que los grandes señores no obran por sí mismos, sino por sus criados; la palabra *domnus* se emplea para distinguir los señores de esta tierra del *Dominus* celestial.

[95] EBNER, 300 314 340 342; *Ordo Rom.* XIV, n. 53: PL 78, 1161.

[96] Salmo 50,17; *Ordo Rom.* VI (s. X) n. 6: PL 78, 991. También se encuentra Est 14,12 (en la redacción latina antigua: *Conforta me rex...*) (FIALA, 201; EBNER, 355; DE CORSWAREM, 121). Cf. el misal de Hereford (1502): *Da mihi, Domine, sermonem rectum...* (MASKELL, 66).

[97] *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101).

[98] Misal de Lyón del siglo XIII (EBNER, 326).

nunciem verba sancti evangelii. Per Christum [99], o la fórmula actual del rito dominicano: *Dominus sit in corde meo et in labiis meis ad pronuntiandum sanctum evangelium pacis* [100]. Por el *Ordo Missae* de Juan Burcardo (1502), el *Munda cor* con petición de la bendición y la bendición misma, tal como la usamos hoy, ha pasado a la misa privada [101].

7. *La homilía*

La homilía, elemento antiquísimo de la misa

579. El sermón que se tiene en lengua vulgar después del evangelio [1], no suele considerarse hoy día como parte de la liturgia, sino más bien como una cosa intercalada. No obstante, pertenece a los elementos primitivos del culto cristiano; más aún, tiene ascendencia precristiana. La lectura sabatina de la Biblia en las sinagogas, a la que, según antigua costumbre, debía seguir una explicación del sagrado texto, más de una vez ofreció a Cristo Nuestro Señor ocasión para anunciar el reino de los cielos a los hombres de buena voluntad [2]. En Antioquia de Pisidia vemos al jefe de la sinagoga in-

[99] Misal de Lyón de 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 659 A]).
[100] *Missale iuxta ritum O. P.* (1889) 18. Texto parecido trae ya un misal húngaro del siglo XIII (RADÓ, 61).
[101] LEGG, *Tracts*, 146. En el ordinario de la misa *Indutus planeta* (desde 1507) queda al arbitrio del sacerdote decir *Sit Dominus in cor meum* o *Munda cor meum* (LEGG, *Tracts*, 184). Ordinarios de la misa más antiguos mandan al sacerdote besar el altar en la misa privada al decir esta oración: *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101, lín. 27). Cf. *Sarum Ordinary*, del siglo XIV (LEGG, *Tracts*, 4).

[1] Según DURANDO (IV, 26, 1), sigue el sermón sólo después del símbolo, que por su parte es también un texto que necesita de interpretación. Así es costumbre aún actualmente en varios sitios; por ejemplo, en la diócesis de Tréveris. Según el *Ordo* de la iglesia de Letrán (FISCHER, 78), se tenía allí durante el siglo XII el sermón del domingo de Resurrección (sobre el modo de comulgar dignamente) *post acceptam oblationem; cf.* SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 5: PL 213, 116 B. También la *Laienregel* de la baja Alemania del siglo XV (R. LANGENBERG, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik* [Bonn 1902] 87) supone la homilía en el mismo sitio; algo semejante vale del pontifical de Noyon (s. XV) (V. LEROQUAIS, *Les pontificaux* [París 1937], I, 170). En Francia e Inglaterra se intercalaba el sermón en la baja Edad Media generalmente entre el *Orate fratres* y la secreta; así en Francia todavía en el siglo XVIII (SIMMONS, *The Layfolks Massbook*, 317ss, esp. 318, nota 2). La prescripción clara del *Missale Romanum, Ritus serv.*, VI, 6, según la cual la homilía tiene que seguir el evangelio, no se insertó antes del año 1604 (por Clemente VIII).
[2] Lc 4,16ss; Mc 1,21.

vitar a San Pablo y San Bernabé a que dirijan unas palabras de edificación a la comunidad [3]. No era una cosa violenta el que desde los primeros tiempos del culto cristiano acompañase la homilía a la lectura de la Sagrada Escritura [4]. Es más, en el culto público, que al principio no se tenía más que los domingos, la homilía aparecía como un elemento imprescindible [5]. El obispo que presidía la función, hablaba él mismo a la comunidad después de las lecciones; era uno de sus deberes principales. Pero también podían predicar los presbíteros. Se nos conservan las numerosas homilías de un Orígenes [6] o de un San Hipólito de Roma, y más tarde las de un San Jerónimo y, en Antioquía, los de un San Crisóstomo. En el siglo IV fué costumbre en Oriente que, si estaban presentes varios presbíteros, dirigiesen sucesivamente algunas palabras al pueblo después de las lecciones; en último lugar, hablaba, por lo común, el mismo obispo [7].

PRERROGATIVA DEL OBISPO; EXCEPCIONES

580. En otros sitios no se permitió a los presbíteros hablar en las reuniones públicas; en cambio, para el ministerio catequético no se exigía ningún orden sagrado. Después del caso de Arrio [8] se prohibió en Alejandría la predicación a todos los presbíteros, y lo mismo ocurrió en el norte de Africa, donde se mantuvo la prohibición hasta los tiempos de San Agustín, a quien se le permitía predicar, cuando todavía era

---

[3] Act 13,15.

[4] SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 67; cf. San Ireneo en EUSEBIO, *Hist. eccl.*, V, 20, 6.

[5] Hacia final de la Edad Media, es decir, en la época en que el sermón se fué separando cada vez más de la misa, en los libros penitenciales y en los sínodos se insiste repetidas veces en la obligación de los fieles a oír los domingos la misa y el sermón (J. ERNST, *Die Verlesung der Messperikopen in der Volkssprache*: «Theol.-prakt. Monatsschrift» (1889); separata (Passau 1899), 14-16.

[6] Orígenes había desagradado a su obispo por haber predicado fuera de su diócesis, aunque con permiso del obispo del lugar. Hacia 230 se hizo ordenar sacerdote, lo cual por su mutilación voluntaria era contrario a los cánones (O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, 2.ª ed. [Friburgo 1914] 108s).

[7] *Const. Ap.*, II, 57, 9 (QUASTEN, *Mon.*, 182s); l. c., VIII, 5, 12, menciona solamente la homilía del obispo. Así cuenta también la peregrina ETERIA *(Peregrinatio*, c. 25, 1: CSEL 39, 74), de Jerusalén, que de los presbíteros predican todos los que quieren, y después de ellos, el obispo; cf. l. c., c. 43, 2 (93). También San Crisóstomo alude a veces a los que después de él hablarán, incluso al mismo obispo. Así también San Jerónimo en las homilías que tuvo en Belén; véanse las referencias en A. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria* (Paderborn 1927), 63s. BAUMSTARK *(Die Messe im Morgenland*, 98) quiere ver en esta sucesión de varios predicadores un eco de la predicación carismática de los primeros tiempos.

[8] SÓCRATES, *Hist. eccl.*, V, 22: PG 67, 640; SOZOMENO, *Hist. eccl.*, VII, 19: PG 67, 1476s.

ple presbítero; algo parecido debió de ocurrir por bastante tiempo en Roma y en Italia. De Roma escribió el papa Celestino [9] una carta a los obispos de Provenza reprobando la costumbre contraria. Es más: Sozomeno creía poder afirmar que en Roma ni siquiera se predicaba en aquella época [10]. En efecto, en los *Ordines Romani* más antiguos, que provienen de la misma ciudad de Roma, no se habla de la predicación [11], aunque es verdad que esto se explica en parte por referirse exclusivamente al culto estacional. Por otra parte, la actividad homilética de un San León Magno o un San Gregorio Magno prueban que no estaba en total desuso la predicación [12]. Reconozcamos, con todo, que al principio de la Edad Media se nota en general una disminución sensible de la predicación [13].

RAZONES DE ESTA PRERROGATIVA; MODOS DE TENER LA HOMILÍA

581. No se puede negar que en la antigüedad cristiana, al reservarse al obispo el privilegio de predicar la homilía, se realzaba extraordinariamente su autoridad doctrinal. Hay, además, otra explicación de esta prerrogativa exclusiva: el no muy alto nivel de la formación en los presbíteros. Pero, fuera de las provincias del norte de Africa y centro de Italia, donde cada ciudad tenía su obispo, era difícil mantener el sistema sin grave perjuicio de los fieles. En las Galias, la situación fué muy distinta. A instancias de San Cesáreo [14], el concilio de Vaison (529) concedió expresamente a los presbí-

---

[9] SAN CELESTINO I, *Ep.* 21, n. 2: PL 50, 528-530.

[10] SOZOMENO, *Hist. eccl.*, VII, 19: PG 67, 1476.

[11] Las primeras exposiciones de la liturgia de la misa que mencionan también la homilía son el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 50, lín. 32; 78, lín. 22; 82, lín. 9), *Ordo Rom.* XI (n. 20: PL 78, 1033 C), del siglo XII, y *Ordo Rom.* XIV (c. 53: PL 78, 1162 AC), del siglo XIV. De Inocencio III se han conservado cierto número de homilías. En numerosos pasajes del *Ordo Rom.* XV (hacia 1400) se menciona la homilía después del evangelio en el culto papal (PL 78, 1274ss). En Alemania se prevé la homilía en el *Ordo Rom.* VI (n. 7: PL 78, 992 A) como parte del culto pontifical. El lombardo BONIZO DE SUTRI († hacia 1095) (*De vita christiana*, II, 51 [ed. PERELS, 59]) atestigua el mismo orden.

[12] Cf. también BATIFFOL, *Leçons*, 137.

[13] En algunas comunidades eclesiásticas orientales la predicación ha caído en completo desuso desde aquel tiempo. En los textos de la misa copta aun actualmente está anotado el sitio de la homilía después del evangelio (BRIGHTMAN, 158, lín. 5). Sobre la predicación entre los sirios occidentales consultar BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 98. Entre los griegos se predicaba mucho aun en la época bizantina; cf. A. EHRHARD en K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2.ª ed. Munich 1897) 160s.

[14] Cf. *Vita Caesarii*, I, 54 (MGH, *Scriptores rer. Merov.*, III, 478s).

teros de las ciudades y del campo el derecho a predicar [15]. En el caso de que los presbíteros estuvieran impedidos por enfermedad, los diáconos debían leer las homilías de los Santos Padres. Efectivamente, el comentario antiguo de la misa galicana hace seguir, generalmente, al evangelio una homilía; parece que hubo poca diferencia entre el aprecio de la *homilia sanctorum* y el sermón en lengua popular [16]. En este último caso, según la *Expositio*, era cosa del predicador encontrar el término medio entre la lengua corriente del pueblo y las exigencias de los más cultos. Pero aun cuando se leían las homilías de los Santos Padres había que proponerlas en un lenguaje que entendiera el pueblo, traduciéndolas más o menos libremente. Los sínodos de la reforma carolingia del año 813 exigían expresamente tal traducción de los textos homiléticos *in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur* [17]. Para atender a estas necesidades se compusieron varias colecciones de homilías, sobre todo para el coro de los monasterios, como la de Pablo Warnefrido. Lo mismo se hizo para las funciones religiosas del pueblo [18]. En esta forma fácil debió de practicarse la predicación aun en la campiña con cierta regularidad, por lo menos en Alemania, desde luego sin olvidar nunca como base la repetición de las verdades cristianas fundamentales contenidas en el símbolo y Padre nuestro [19]. Hacia fines del siglo XII y con mayor intensidad algo más tarde, con la aparición de los órdenes mendicantes, se advierte un nuevo florecimiento, si no de la homilía, al menos de la predicación en general.

La homilía

582. Sería ciertamente una exageración querer circunscribir la predicación eclesiástica al marco de la liturgia de la misa y, más en concreto, a la forma homilética [20]. Pero no se

---

[15] Can. 2 (MANSI, VIII, 727): *placuit ut non solum in civitatibus sed etiam in omnibus parochiis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem.*

[16] *Expositio ant. lit. Gallicanae* (ed. QUASTEN, 15s); cf. DUCHESNE, *Les origines*, 208s.

[17] Tours, can. 17 (MANSI, XIV, 85); también Reims, can. 15 (MANSI, XIV, 78). Cf. H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Tübingen 1921) 654. Referencia de restos conservados en lengua francesa antigua y eslovena antigua.

[18] A. MANSER, *Homiliar*: LThK V, 128s.; E. HOSP, *Il sermonario di Alano di Farfa*: «Eph. Liturg.» (1936) 375s; KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, 147-159.

[19] V. SCHUBERT, l. c., 652-654.

[20] Cf. las reflexiones mesuradas sobre la «predicación litúrgica breve» en PARSCH, *Volksliturgie*, 423-441; fuera de la misa caen, según Parsch, lo mismo la instrucción catequética que el sermón por la tarde.

puede negar que el sermón que seguía a las lecciones tenía un carácter bien definido: completar la palabra de Dios que se había escuchado en la Sagrada Escritura, aplicándola a las circunstancias de tiempo y de lugar. Por esto la forma ideal es la homilía, con la explanación y aplicación de las palabras de la Sagrada Escritura [21]. En la ordenación del lector se le señala todavía hoy como misión propia: *legere ei qui praedicat* [22]. Por esto la homilía no es más que un género de predicación eclesiástica: la predicación por excelencia de la Iglesia, que dentro del cuadro de la liturgia pretende introducirnos en ese mundo superior que nos abre en toda su plenitud la misma celebración eucarística [23].

El marco litúrgico de la predicación

583. De ahí el interés en hacer visible en la persona del homileta la estructura jerárquica de la Iglesia y, a ser posible, conservar el marco litúrgico aun en la forma exterior de la predicación. El obispo hablaba, por lo general, desde su cátedra [24], y ordinariamente sentado, para expresar su autoridad [25], o también de pie en las gradas de ella [26]. Un orador

---

[21] Esta no ha de referirse siempre al evangelio. Las homilías de San Agustín versan sobre textos tomados generalmente de una de las tres lecciones, sin limitarse al evangelio (ROETZER, 109).

[22] El pontifical romano presenta esta variante al lado de otra *legere ea quae praedicat*, dando libertad de escoger entre ambas. Esta última variante, que parece suponer la predicación del mismo lector, se encuentra ya en el pontifical romano del siglo XII y en el del siglo XIII (ANDRIEU, I, 125; II, 330); pero el documento más antiguo que contiene la fórmula es el cód. 14 de Vendôme (primera mitad del siglo XI) (cf. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, I, 351s) la presenta con esta variante: *legere ei qui praedicat* (véase DE PUNIET, *Le pontifical Romain*, I, 291. Así que solamente ésta es la auténtica. A la duda que manifiesta DE PUNIET (l. c., I, 144s) al ver que SAN ISIDORO (*De off. eccl.*, II, 11) habla de *lectores qui verbum Dei praedicant*, hay que contestar que *praedicare* significa por aquel tiempo no sólo «predicar», sino también «leer solemnemente», cf. sínodo IV de Toledo (633), can. 17 (MANSI, X, 624). De un modo parecido todavía el *Ordo Rom.* III (n. 8: PL 78, 972 A): *praedicante eo (sc. diácono) evangelium.*

[23] El que la predicación no es únicamente instrucción, sino esencialmente *initiatio*, iniciación del misterio, lo pone de relieve J. HARTOG, *The sacrifice of the Church* (Baarn 1939) 23s 26ss. Cf. también arriba 505.

[24] EISENHOFER, I, 382s; cf. DÖLGER, *Antike und Christentum*, I (1929) 61.

[25] Así, p. ej., San Agustín (ROETZER, 111s). Con esto coinciden los resultados de la investigación arqueológica (H. LECLERCQ, *Chaire épiscopal:* DACL 3, 19-75). El mismo Jesucristo hablaba sentado, siguiendo la costumbre de la sinagoga (Lc 4,20). Sobre el simbolismo del estar sentado véase TH. KLAUSER, *Die Cathedra im Totenkult:* LF 9 (Münster 1927) 11, 179ss.

[26] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 22, 8: CSEL 40, 2, p. 611, línea 18: ROETZER, 112.

de la categoría de San Juan Crisóstomo subía al ambón a instancia de la masa de sus oyentes [27]. Según una regla de la Iglesia egipcia, el obispo—no así el presbítero—tenía durante el sermón en sus manos el libro de los evangelios [28].

EL SERMÓN SE SEPARA DE LA MISA; REPERCUSIÓN EN EL PÚLPITO

584. La renovación de la predicación en la Edad Media, además de prescindir del carácter homilético de los sermones, trajo por consecuencia el separarse del cuadro litúrgico. Los sermones de misión ya no cabían dentro de la misa [29]. Esta desvinculación se refleja hasta en el hecho de alejarse el púlpito del presbiterio, conservando, sin embargo, en todas las lenguas su nombre antiguo: en castellano, el de púlpito, que ya en San Cipriano fué el nombre del sitio de donde se leían las lecciones [30]; en francés (y en castellano), el de cátedra = *chaire* (cf. la expresión «ocupar la sagrada cátedra»), y en alemán, el de *Kanzel*, palabra derivada de *cancelli*, que significa la verja alrededor del presbiterio, de la que formaba parte el ambón. Su situación en el lado del evangelio recuerda su relación con la lectura del mismo [31]. La elevación del púlpito, a veces exagerada, por encima de las cabezas de los oyentes, es consecuencia de la acentuada forma retórica que tomó la predicación durante la Edad Media, que trajo consigo el que el predicador hablase ordinariamente de pie [32].

POSTURA CORPORAL DE LOS FIELES

585. Al contrario de lo que se acostumbra ahora, en la Iglesia primitiva se exigía generalmente a los fieles que oyesen el sermón de pie, mientras el obispo estaba sentado. Pero ya San Agustín encontró que eso era pedir demasiado, sobre todo cuando el sermón se alargaba [33], y alabó la costumbre vigente en otros sitios, *in quibusdam ecclesiis transmarinis,*

---

[27] EISENHOFER, I, 383.
[28] *Canones Basilii,* c. 97 (RIEDEL, 273).
[29] Honorio de August. y Sicardo de Cremona († 1215) hablan todavía de la predicación dentro de la misa (EISENHOFER, II, 120).
[30] Véase arriba 521 [52].
[31] No existe disposición especial sobre el particular.
[32] Es significativo que las pláticas y los puntos de meditación, que tienen el carácter de una sencilla ὁμιλία (conversación, «reunirse»), se dan sentado. El *Caeremoniale episcoporum* (II, 8, 48) prevé aún actualmente el que el obispo predique sentado, sea desde su trono, si éste está situado hacia el pueblo, sea desde el faldistorio delante del altar. Asimismo podría aún actualmente hablar el sacerdote sentado en el lado de la epístola (véase GAVANTI-MERATI, *Thesaurus,* II, 6, 6 [I, 247s]).
[33] SAN AGUSTÍN, *De catech. rud.,* I, 13, 19: PL 40, 325.

de tener el pueblo sus asientos [34]. San Cesáreo de Arlés permitió a las personas delicadas sentarse al sermón y a las lecciones; pero no se tenía más asiento que el desnudo suelo [35]. Unicamente para el clero, por lo menos en parte, existían asientos en todas las iglesias [36]. Los fieles se servían generalmente de bastones para apoyarse en ellos [37]. Hasta que en la Edad Moderna, y, a lo que parece, bajo el influjo de los protestantes, se introdujeron los bancos en las iglesias [38].

FÓRMULAS PARA EMPEZAR EL SERMÓN

586. Por tratarse de homilía sencilla, la plática del celebrante se tenía a continuación de la lectura del evangelio, sin más ceremonia y sin rezar ninguna oración previa. El predicador saludaba al pueblo al principio y al final de su sermón con las palabras acostumbradas [39] y empezaba su exposisión. A fines de la Edad Media se introdujo la costumbre de rezar primero el predicador un avemaría, a la que se arrodillaban todos [40]. Esta costumbre parece que se debe a la predicación de los mendicantes. Viene mandado en el *Caeremoniale episcoporum* [41], y debió de practicarse aun dentro de la misa durante mucho tiempo [42]. Pero ya entonces se permitía rezar al principio el *Veni Sancte Spiritus* o la oración dominical [43].

587. Esta manera de empezar el sermón cuando se predicaba fuera de la misa, lo mismo que el canto del principio,

---

[34] En los primeros tiempos se hace mención repetidas veces de los asientos en las iglesias; véase H. ACHELIS, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, II (Leipzig 1912) 61, nota 4.

[35] SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Serm.* 78, 1 (MORIN, 309: PL 39, 2319). Cf. arriba 297 con la nota 39.

[36] *Ordo Rom.* I, n. 4: PL 78, 939. Cf. arriba 83.

[37] Cf. arriba 572 con la nota 43.

[38] EISENHOFER, I, 379s; cf. H. BERGNER, *Ausstattung, kirchliche*: «Religion in Geschichte und Gegenwart», I (1909) 811-813.

[39] La referencia de San Crisóstomo en BRIGHTMAN, 470 476s. Se puede uno fijar aquí, como también en la p. 470, lín. 37, en el final doxológico, que era costumbre en la predicación antigua lo mismo que en las oraciones.

[40] *Ordo Rom.* XV (hacia 1400), n. 43: PL 78, 1295 A.

[41] I, 22, 3.

[42] En Francia, lo mismo que en España e Italia, se intercalaba y se intercala aún actualmente el *Ave* después del exordio del sermón; J. MABILLON en su observación al *Ordo Rom.* XV (n. 43: PL 78, 1295). J. M. CAVALIERI *(Commentaria,* V [1764] 32) pone aún de relieve el carácter obligatorio de esta oración.

[43] Así opina JERÓNIMO DUNGERSHEYM en su escrito *De arte praedicandi,* aparecido hacia 1514; cf. R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (Detmold 1879) 232. Una reglamentación detallada de cómo había que empezar el sermón (señal de la cruz, versículo de la Sagrada Escritura, transición a la oración o al canto, etc.) y con qué oraciones había que terminarlo la contiene e. o. el pastoral de Passau (Munich 1608), 169-172.

se adoptó más tarde aun para las pláticas dentro de la misa. Son formas que recuerdan los cantos y oraciones de preparación que en las liturgias orientales precedían a las lecciones [44]. Advirtamos, además, que el sermón del domingo, independizado de la misa, va a veces seguido de un apéndice largo de oraciones, recuerdo de su antiguo encuadramiento dentro de la misa, y en especial de la antigua oración de los fieles.

8. «*Credo*»

588. En los domingos y en determinadas fiestas sigue el *Credo* al evangelio o a la homilía. Aunque se trata de una parte eventual, por la música y la extensión que se le concede, superior a la de las demás partes, adquiere un relieve marcado en la misa solemne. Llama la atención cierto contraste entre la fastuosidad musical de las grandes obras maestras y su texto, que, con toda la majestad de su fondo, parece un motivo demasiado sobrio para tal alarde de melodías. Crece la extrañeza cuando se ve que el texto está redactado en forma de confesión de fe particular *(Credo, Confiteor)*, como una profesión de fe cualquiera. Todas estas causas llevan a preguntarnos cómo ha sido posible que este texto se las haya arreglado para ser incluído en los textos de la misa con puesto tan sobresaliente.

Procedencia de esta redacción del «Credo»

589. Ciertamente, nuestro símbolo no se compuso para la misa. Aparece por vez primera en las actas del concilio de Calcedonia como profesión de los 150 Santos Padres reunidos allí [1], que lo consideraron resumen de la fe profesada por los

---

[44] Cf. más arriba 515. En la baja Edad Media se entonaba con frecuencia un canto al final del sermón. Sobre los cantos alemanes antes y después del sermón véase W. Bäumker, *Zur Geschichte der Tonkunst* (Friburgo 1881) 133.

[1]) Mansi, VI, 957, y otra vez, VII, 112 (dos variantes de redacción). Texto diferente ofrece la edición crítica de E. Schwartz *(Acta conciliorum oecum.*, II, 1, 2 [Berlín 1933] 128), donde faltan, entre otras cosas, *φῶς ἐκ φωτός, καὶ παθόντα, κατὰ τὰς γραφάς* y el *ἁγίαν* antes de «iglesia». Según Schwartz, la nueva redacción por el concilio de Calcedonia consiste en haber introducido estas palabras. Cree que el texto más antiguo del símbolo se remonta al concilio de Constantinopla; cf. E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*: «Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft», 25 (1926) 38-88. Contra ambas hipótesis véase J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*: «Revue d'Hist. Eccl.», 32 (1936) 809-876. Cf. también B. Capelle, *Le Credo*: «Cours et Conférences», VI (Lovaina 1928) 171-184.

concilios anteriores de Nicea (325) y Constantinopla (381). Esta convicción siguió aún posteriormente y se expresó en la denominación de «símbolo niceno-constantinopolitano», sin que esto quiera significar que el texto lo redactaran estos concilios. Efectivamente, el texto del símbolo redactado en Nicea [2] no coincide con el de nuestro *Credo*, y termina con las palabras: *Et in Spiritum Sanctum*, a las que se añade un anatema.

EL SÍMBOLO DE BAUTISMO DE JERUSALÉN

590. En las actas del concilio de Constantinopla no se encuentra símbolo alguno [3], ni en el tiempo transcurrido entre éste y el concilio de Nicea se sabía nada de una profesión de fe que hubiera sido redactada en Constantinopla. Al sínodo de Constantinopla se le atribuía únicamente la ampliación de la confesión del Espíritu Santo [4].

El niceno-constantinopolitano es aquella redacción del símbolo que entre las diversas formas que se venían usando en las diócesis orientales consiguió la aprobación de los Padres de Calcedonia, obteniendo por esta causa mayor difusión [5]. La historia de esta redacción la podemos seguir hasta el siglo IV, en que encontramos su texto casi completo en San Epifanio, hacia el 374 [6], y en forma algo más sencilla, hacia 350, en San Cirilo de Alejandría, que la explicaba a los candidatos al bautismo [7]. Con razón se ha reconocido en este último texto el antiguo símbolo bautismal de Jerusalén [8]. El texto del *Credo* de la misa tenía, pues, la misma finalidad y empleo que aun hoy tiene nuestro símbolo romano, el llamado símbolo apostólico: servía para la profesión de fe antes del bautismo; ésta es la causa de estar redactado en singular: *Credo*.

---

[2] DENZINGER-UMBERG, n. 54.

[3] LEBON, 847ss. Se hablaba en todas partes de la «profesión de Nicea»; ésta, sin embargo, se usaba en las diversas provincias eclesiásticas, ampliada con distintas añadiduras (LEBON, 837ss). Una de estas redacciones amplificadas se presentó en el concilio de 451 por parte de los representantes de la corte imperial como profesión «de los 150 Santos Padres» (855ss).

[4] LEBON, 860 870.

[5] A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3.ª ed. (Breslau 1897); H. LIETZMANN, *Symbole der alten Kirche*, 4.ª ed.: «Kleine Texte», 17-18 (Berlin 1935).

[6] SAN EPIFANIO, *Ancoratus*, c. 118 (LIETZMANN, *Symbole*, 19s).

[7] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, VII-XVIII (LIETZMANN, *Symbole*, 19).

[8] F. KATTENBUCH, *Das Apostolische Symbol*, I (Leipzig 1894) 233-244.

Características de este símbolo

591. Efectivamente, en los dos textos tenemos los dos tipos característicos de los símbolos bautismales del Oriente y del Occidente, que nos permiten reconocer una estructura fundamental común: en ambos el contenido de la fe se agrupa en tres partes, que abarcan la confesión de la fe en Dios, nuestro Creador; en Cristo, nuestro Señor; y en los medios de salvación. Y esto de tal forma, que cada una de esas tres partes va encabezada por el nombre de una de las tres personas divinas. Además, en ambas redacciones, el segundo miembro se amplía intercalando una profesión de fe en Cristo, más detallada. Para el modelo oriental es típico el influjo que, además del mandato del bautismo (Mt 28,19), ha ejercido otro pasaje de la Sagrada Escritura, a saber, el himno a la unidad de Ef 4,4: «Un cuerpo y un espíritu, un Señor, una fe, una bautismo, un Dios y Padre de todos». La dependencia es manifiesta: *Credo in unum Deum—in unum Dominum—in unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam—confiteor unum baptisma* [9]. Como afirmación contra la disgregación que trae consigo el error, se opone la unidad de Dios y la unidad de su revelación en Cristo, la Iglesia y el sacramento.

Sus diversos estratos

592. La siguiente síntesis puede ilustrar esta estructura, en la que a la vez es fácil distinguir el texto primitivo de sus redacciones anteriores [10].

> *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.*
>
> *Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum,*
>
> ET *ex Patre natum ante omnia saecula,*
> DEUM DE DEO, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum,

[9] La expresión paulina «un espíritu» falta en la redacción de nuestro símbolo, pero se encuentra en su modelo, el símbolo de Jerusalén: εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα (LIETZMANN, *Symbole*, 19), así como en la redacción del texto que se usa en las liturgias sirias (HANSSENS, III, 298).

[10] Se da la redacción actual del *Credo*; este texto, menos las pocas palabras que van de VERSALITAS, se encuentra ya en San Epifanio (374); quitando además las palabras que van de redondo, tenemos el texto más antiguo de San Cirilo (350), o sea el símbolo de bautismo de Jerusalén (lo que va de cursiva). Pero téngase en cuenta, que de este modo no se da todo el texto de los símbolos de San Epifanio y San Cirilo, sino sólo las palabras que de ellos entran a formar parte del *Credo* nuestro.

consubstantialem Patri,
per quem omnia facta sunt.

Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est
de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
et homo factus est.

Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est.

Et resurrrexit tertia die secundum Scripturas,
et ascendit in coelUM, sedet ad dexteram Patris.
et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.

Et in Spiritum Sanctum, dominum et vivificantem,
que ex Patre FILIOQUE procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur,
qui locutus est per profetas.

Et unam sanctam catholicam et apostolicam *Ecclesiam.*

Confiteor *unum baptisma in remissionem peccatorum.*

Et expecto *resurrectionem* mortuorum *et vitam* venturi saeculi. Amen.

EL SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO COMPARADO CON OTROS

593. Justamente se ha caracterizado la diferencia entre ambos símbolos por la observación de que, mientras el símbolo apostólico es una profesión de fe religiosa que expresa las creencias del pueblo, el niceno-constantinopolitano representa una profesión de fe teológica que formula la ortodoxia [11]. No obstante, al compararlo con otros símbolos orientales se conoce que en realidad las frases que se refieren a las luchas teológicas del siglo IV son pocas; en la segunda parte vienen las palabras: *Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri,* con las que el concilio Niceno se opuso a la herejía de Arrio [12]. Todas las otras frases que describen la divinidad de Cristo se encuentran ya en las redacciones de símbolos anteriores; o en el de Jerusalén, o en el más antiguo aún de Eusebio de Cesarea († 340), del que no se puede afirmar que haya ido demasiado lejos en su oposición contra los arrianos [13]. En cambio, todos estos símbolos de redacción más antigua no contenían sobre el Espíritu Santo más que una frase: *qui locutus est per profetas.* Lo demás se debe a la lucha contra los macedonianos, que de la doctrina arriana sobre el Logos habían sacado la consecuen-

[11] CAPELLE, *Le Credo,* 173.
[12] DENZINGER-UMBERG, n. 54.
[13] LIETZMANN, *Symbole,* 18; en Eusebio también las palabras *Deum de Deo.*

cia y negaban también la divinidad del Espíritu Santo. Con todo, la profesión más completa de la fe en el Espíritu Santo, en su redacción actual, aparece, como se ve arriba, ya en el símbolo de San Epifanio [14], o sea antes de la condenación solemne de aquella herejía por el concilio de Constantinopla (381).

Aun prescindiendo de estas inserciones complementarias, en que la verdad católica se opone a la herejía [15], en el *Credo* de la misa, comparado con la extremada concisión del símbolo apostólico, presenta una notable riqueza de exposición, que no se debe tanto al afán de oponerse a la herejía como al desarrollo fervoroso de las verdades de la fe, inspiradas en la Sagrada Escritura. Ya en la introducción, al proclamar la fe en Dios Creador de cielos y tierra, el dogma de la creación se expresa con una frase doble: «de todas las cosas visibles e invisibles».

PROFESIÓN ACENTUADA DE LA DIVINIDAD DE CRISTO

594. Lo que se hace resaltar en el texto fundamental con especial insistencia es la confesión de la divinidad de Cristo. Es verdad que nuestro símbolo apostólico, al hablar de Cristo, se detiene también algo más en el misterio de la persona del Señor, a quien confiesa como Hijo unigénito de Dios, que fué concebido por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de la Virgen María. Pero estas afirmaciones se refieren en primer término a la naturaleza humana, aunque su origen milagroso insinúa la divinidad. El *Credo* oriental, en cambio, pone de relieve expresamente la divinidad del Logos: «Nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, por quien todas las cosas fueron hechas» Sólo la última frase se toma textualmente de San Juan (1,3), pero aun las frases precedentes delatan las características de su vocabulario [16]. La ampliación que introdujo aquí el niceno, y que expresa con claridad meridiana la divinidad increada y la consubs-

---

[14] Macedonio había sido condenado ya en 360 en otro sínodo de Constantinopla.

[15] H. Lietzmann reconstruye como probable forma primitiva y modelo de todos los símbolos orientales el siguiente texto: «Creo en un Dios, el Padre, el Todopoderoso, el Creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en un Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, que nació del Padre antes de todos los siglos, por el que todo fué creado, quien por nuestra salvación se hizo hombre, padeció y resucitó el tercer día y subió a los cielos y volverá en gloria para juzgar a los vivos y los muertos. Y en el Espíritu Santo» (H. LIETZMANN, *Apostolikum*: «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 2.ª ed. I [1927] 445).

[16] Para la expresión φῶς ἐκ φωτός cf. SAN JUSTINO, *Dial.*, c. 61: PG 6, 616 A.

tancialidad con el Padre, encaja bien, incluso estilísticamente, pese a la inevitable abstracción de sus conceptos, y convierte la profesión de fe en un himno.

«ET INCARNATUS EST»

595. A continuación se describe la entrada del Logos en la Historia y su encarnación en el seno de la Virgen María, con lo que se redondea el cuadro del misterio de su persona. Llama la atención este párrafo porque subraya la significación redentora de la encarnación de un modo especial: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación» se ha realizado este milagro. Con esto el presente artículo da su nota más aguda a toda la profesión de fe: así lo quiso Dios en su misericordia y así se hizo realidad inconcebible. Por esto a las palabras *Et incarnatus est* caemos de rodillas ante el misterio [17]. Muchas de las grandes creaciones de la música religiosa, llenas de fervor religioso, aplicaron aquí todos los recursos de su inspiración para hacernos vivir el milagro de los cielos que se inclinaron y de la paz que el Hijo del hombre trajo a la tierra. Como ejemplo nos puede servir la misa en re menor de Antonio Bruckner, tan atento a la glorificación musical de esta verdad, que apenas si acierta a separarse de la contemplación de esta maravilla de la gracia.

LA OBRA DE CRISTO

596. Resumido así el misterio de la persona del Hombre Dios, el *Credo* se fija en su obra, que divide claramente en dos actos: primero, la bajada por la pasión y la muerte en la cruz al sepulcro *pro nobis*, y luego su subida, su resurrección «según la Escritura», que ya en el Antiguo Testamento anuncia el triunfo final del Mesías [18], la vuelta a la gloria del

[17] Esta genuflexión la menciona RADULFO DE RIVO († 1403) como cosa de devoción particular de algunos (*De canonum observ.*, prop. 23 [MOHLBERG, II, 141s]); él personalmente la combate como innovación. DURANDO (IV, 25, 10) alude también a ella; la conocen los estatutos de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 632 C]); sin embargo, no mandan al celebrante más que besar el altar (*Ordinarium Cart.* [1932] c. 26, 18). Una disposición de Pedro de Cluny († 1156) menciona la genuflexión al canto de las palabras *et homo factus est* como costumbre observada *longo iam usu* (PL 189, 1027). Ya se prevé en el *Liber usuum O. Cist.* (c. 56: PL 166, 1431). También los premonstratenses la tenían y hacia fines del siglo XII (LEFÈVRE, 21). Entre ellos la genuflexión se prolongaba algo más tarde hasta las palabras *et sepultus est*, costumbre observada aún actualmente (WAEFELGHEM, 121, nota 0). Se remonta, pues, manifiestamente al siglo XI.

[18] La expresión *secundum Scripturas* corresponde, lo mismo que la siguiente: *qui locutus est per prophetas*, a la época de los apologetas de los siglos II y III, que pusieron especial empeño en demos-

Padre y, finalmente, su participación en el juicio y reinado sin fin, conforme lo había anunciado el ángel en su mensaje a la Virgen[19].

Los frutos de la redención: el Espíritu Santo

597. La tercera parte del símbolo resume los frutos que nos han venido por la obra de la redención. En tal conjunto se menciona también en otros textos antiguos, con carácter de profesión de fe, en primer lugar al Espíritu Santo, que descendió sobre la comunidad de los fieles[20]. Este es, además, el sentido que hay que suponer en las redacciones primitivas de nuestro símbolo. El haber hablado ya por los profetas[21] no fué más que un principio de su actividad, que culmina en que ahora da y mantiene la nueva vida en nosotros, como añade una ampliación más reciente del símbolo, sacada de textos antiguos[22]. Tenían que poner a salvo estos textos, en primer lugar, la divinidad del Espíritu Santo, confesando que El es el Señor[23], que procede del Padre y del Hijo[24]. A El se le tributa con justicia la misma adoración y la misma honra

---

trar que en los hechos de la historia de nuestra salvación se cumplían las profecías del Antiguo Testamento. Cf. J. Creyghton, *Credo* (Hertogenbosch [1941] 25-27).

[19] Lc 1,33.

[20] Jungmann, *Gewordene Liturgie*, 178s.

[21] Este atributo del Espíritu Santo se encuentra ya con frecuencia en el siglo II, sobre todo en San Ireneo; p. ej., *Epid.*, c. 42; J. Brinktrine, *Beiträge zur Entstehung und Geschichte des Credo:* «Eph. Liturg.», 42 (1928) 48-58.

[22] La expresión ζωοποιός proviene de Jn 6,63; 1 Cor 15,45 2 Cor 3,6. Se encuentra muy tempranamente en Egipto (Brinktrine, *Beiträge*, 52s) y también en Siria. Aquí las catequesis recién descubiertas de Teodoro de Mopsuestia († 428) explican esta redacción del *Credo*: καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποιόν (sigue la Iglesia) (A. Rücker, *Ritus baptismi et missae quem aescripsit Theodorus ep. Mopsuestenus* [Münster 1933] 43s).

[23] La voz κύριον, que corresponde a *dominum*, lo mismo que la anterior ζωοποιόν, parece tener carácter de adjetivo. Significaría algo así como «divino». Brinktrine (*Beiträge*, 51s) explica la adición de esta palabra por la fórmula Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος. Cf., sin embargo, también la frase del atanasiano *Dominus Pater, dominus Filius, dominus Spiritus Sanctus*.

[24] El *Filioque* se incorporó al *Credo* antes del año 589 en territorio español para profesar y defender una verdad teológica que aparece ya en San Agustín; pero había también redacciones latinas del símbolo que no contenían esta palabra. Todavía León III († 816) la desaprueba por razones disciplinares. Los griegos la combatieron desde Focio (869) como herética. A partir del siglo XI tiene su sitio fijo en el texto latino del *Credo* (E. Krebs, *Filioque*: LThK 3, 1039s). Según W. M. Peitz (*Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei* [Roma 1939] 46-50), una fórmula del *Credo* inserta en el *Liber diurnus* (PL 105, 57s) debió de contener el *Filioque* ya antes del 400 (57 A).

que a las otras dos personas [25]. La selección y el orden de los predicados que se le dan, los guían principalmente criterios formales, que resaltan todavía más en el texto griego [26].

LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS

598. Al desarrollo del Espíritu Santo sigue en los símbolos casi siempre el de la santa Iglesia, por El informada y vivificada. También ella es una, como Dios y Cristo son una misma cosa. Y esta Iglesia una es santa, porque está llena del Espíritu Santo [27]; católica, porque está abierta a todos los pueblos [28]; apostólica, porque descansa sobre los fundamentos de los apóstoles [29]. La Iglesia transmite su propia vida a sus hijos por medio de los sacramentos. El bautismo es la puerta de entrada para los demás, porque en él se basan, y, por lo que se refiere a la confirmación y la Eucaristía, a él iban siempre unidos. Su efecto admirable de borrar todos los pecados lo proclamó el mismo Señor como uno de los elementos principales de la Buena Nueva [30]. La esperanza de vernos hechos «conformes» con el Resucitado por nuestra propia resurrección de entre los muertos y en la vida gloriosa del siglo venidero, cierra esta profesión de fe. La efusión del Espíritu Santo, Iglesia santa, sacramentos, resurrección gloriosa, son las etapas del camino por el que la nueva creación y la nueva criatura alcanzarán su coronación.

CÓMO EN ORIENTE EL «CREDO» ENTRÓ EN LA MISA

599. Nuestro símbolo se utilizaba en Constantinopla como profesión de fe bautismal. Además se rezaba en los cultos públicos del Viernes Santo, mientras el obispo catequi-

---

[25] Parece manifiesto que el συνδοξαζόμενον proviene de una doxología que a partir del siglo IV se generaliza: (Cristo) μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα σὺν ἁγίῳ πνεύματι, y substituye a la más antigua δι'οὗ... ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Iba dirigida contra la herejía de los arrianos y macedonianos (JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 158s 162ss).

[26] En primer lugar, los tres adjetivos τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν; luego, los tres predicados más largos (BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 113).

[27] Manifiestamente se alude a esta relación en la forma más antigua del símbolo romano: καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν (LIETZMANN, *Symbole*, 10), «Santo» es el único epíteto de la Iglesia que está atestiguado desde muy antiguo en otros sitios.

[28] F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, II (Leipzig 1900) 922ss.

[29] Este epíteto de la Iglesia se encuentra por vez primera al principio del siglo IV en Egipto, según parece aplicado a las comunidades fundadas por los apóstoles (BRINKTRINE, *Beiträge*, 56).

[30] Lc 24,47; cf. Act 2,38; 10,43; 13,38; 26,18.

zaba a los candidatos [31]. El mismo autor que nos facilita estos datos [32] cuenta también que el patriarca de esta ciudad Timoteo (511-517), inficionado de monofisismo, fué el primero que mandó rezar el símbolo en cada misa. Hizo esto con la intención de dar a entender que su predecesor católico había obrado mal y patentizar al mismo tiempo su propio celo por la ortodoxia [33]. El ejemplo fué pronto imitado por todo el Oriente, y así entró el símbolo—que fué casi siempre el niceno [34]—en las misas de todas las liturgias del Oriente [35], a veces con algunas variantes pequeñas [36]. Pero no se puso a continuación del evangelio [37], sino después de la oración de los fieles y la entrada mayor, antes o después del ósculo de la paz, situación que le convierte más bien en base de la misa sacrifical que en el final de la antemisa [38]. Teniendo en cuenta que el símbolo entraba siempre en la ley del arcano, era natural que se despidiesen antes los catecúmenos, ceremonia de la que aun en la actualidad se conservan vestigios inmediatamente antes del *Credo* [39].

Lo reza el pueblo

600. Por lo que se refiere a la recitación el símbolo, generalmente lo decía todo el pueblo, y esto en las liturgias

[31] Así se hace aún hoy día en la liturgia bizantina. También en Roma se usaba el niceno-constantinopolitano en la liturgia bautismal en lengua latina y griega, durante la época de la preponderancia bizantina y aun posteriormente (Duchesne, *Origines*, 319).

[32] Teodoro el Lector, *Hist. eccl. Fragm.* II, 32: PG 86, 201.

[33] Es verdad que la noticia de que, una generación antes, Pedro Fulón (476-488), patriarca monofisita de Antioquía, dió semejante disposición, se encuentra en el mismo escritor (II, 48: PG 86, 209); sin embargo, parece tratarse de una interpolación posterior que carece de valor histórico (Capelle, *Le Credo*, 174s). Con todo, hay que tener en cuenta que Pseudo-Dionisio *(De eccl. hierarchia*, III, 3,7 [Quasten, *Mon.*, 305s]) habla ya del uso del símbolo en la misa; debió ser corriente, por lo tanto, en Siria, lo más tarde hacia 515.

[34] Hanssens, III, 293-308.

[35] Exceptúase la liturgia sirio-oriental, que usa un antiguo símbolo bautismal, el mismo que ya conoce Teodoro de Mopsuestia (cf. arriba la nota 22). También en la misa etíope se usa en parte un símbolo propio (Hanssens, III, 295s).

[36] Hanssens, III, 297-299

[37] Con excepción de la liturgia armenia más reciente, influenciada por la romana (Hanssens, III, 303).

[38] Parece que antes ocupó el mismo puesto la llamada *mistagogia*, un resumen de la doctrina católica en forma de símbolo, que insistía especialmente en el misterio pascual. Se nos ha conservado en distintas redacciones en fuentes egipcias y sirias, e. o. en el *Testamentum Domini* (I, 28), y debía decirse en las grandes solemnidades después de la despedida de los catecúmenos *ante oblationem, ante sanctam liturgiam*. Véase el texto con paralelos en Quasten, *Mon.*, 242-249.

[39] En la misa bizantina precede al símbolo el aviso: Τὰς θύρας, τὰς θύρας! (Brightman, 383).

egipcias y en la mayoría de los casos también en la bizantina [40], o por un representante del pueblo [41], pero nunca [42] por el celebrante. Sabemos que jamás se cantaba [43]. El carácter comunicatorio de su rezo está expresado en la mayoría de las liturgias orientales, aunque no en todas [44], por el plural en que va el verbo: creemos, confesamos. Generalmente le precede una llamada de atención del diácono.

¿Cuándo se incorporó a la misa en España?

601. En el mismo siglo en que en Oriente se incluía en la misa el *Credo* niceno-constantinopolitano, aparece con el mismo empleo en España, en una franja costera de Levante, sometida entonces al dominio bizantino. Cuando más tarde el rey Recaredo, con sus visigodos, abjuró en 589 del arrianismo, se valió de esta fórmula, y dió un decreto que mandaba lo rezase en adelante todo el pueblo en las misas antes del *Pater noster*, a fin de purificar por la confesión de la fe los corazones antes de recibir el cuerpo y la sangre del Señor [45]. El símbolo pasó de este modo a ser, con el *Pater noster*, la oración preparatoria para la comunión; en ese mismo sitio lo puso también durante algún tiempo la misa bizantina [46] y lo conserva todavía hoy para la comunión de los enfermos.

Se adopta, finalmente, también en la misa romana

602. Dos siglos más tarde lo encontramos en el imperio franco en la época de reacción general contra los últimos restos de las herejías cristológicas, es decir, contra el adop-

---

[40] Brightman, 162 226 383.

[41] En algunos textos de la liturgia bizantina se atribuye la recitación del símbolo al lector. Así también en la liturgia bizantino-eslava de los ucranios unidos. En la corte del patriarca de Bizancio, el «gran logoteto» fué el «primero de los seglares que podía recitar el símbolo durante la liturgia» (K. Lübeck, *Die christlichen Kirchen des Orients* [Kempten 1911] 65).

[42] Con excepción de las liturgias sirias (Hanssens, III, 294).

[43] Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 174.

[44] Con excepción de las liturgias bizantinas y jacobitas. (Hanssens, III, 297s).

[45] Can. 2 (Mansi, IX, 993). En este sitio está todavía hoy día en la misa mozárabe del *Missale mixtum*: PL 85, 556s. El sacerdote canta. *Fidem quam corde credimus, ore autem dicamus*, elevando el cuerpo del Señor de modo que puede ser visto por el pueblo. Luego empieza el coro: *Credimus in unum Deum*. El texto contiene algunas variantes respecto al nuestro.

[46] La disposición en cuestión del emperador Justino II († 578) nos la ha conservado Juan de Biclaro, *Chron.*: PL 72, 863 B; cf. Jungmann, *Gewordene Liturgie*, 153, nota 64.

cianismo de los obispos españoles Elipando y Félix, que fueron condenados por varios sínodos después del 792. Debió de ser entonces cuando Carlomagno introdujo el símbolo en su capilla palatina de Aquisgrán [47]. Varios indicios sugieren que esta costumbre había pasado de España a Irlanda y de allí a Inglaterra, de donde lo trajeron los monjes anglosajones a Alemania, en concreto a Aquisgrán [48], donde se cantaba después del evangelio. Carlomagno obtuvo para aquella innovación litúrgica la aprobación de León II, aunque no sin indicar más adelante que deseaba la supresión del *Filioque*. De Aquisgrán, el nuevo rito no se propagó por el resto del imperio franco sino muy lentamente. Entre los documentos carolingios del siglo IX lo citan únicamente algunos; otros no saben nada de él [49]. En el norte no se impuso hasta el siglo siguiente. Y cuando el emperador Enrique II fué a Roma el año 1014, se admiró mucho de que allí faltase todavía el *Credo* en la misa. Los clérigos romanos le dijeron que la Iglesia romana, como nunca había sido manchada por el error, no necesitaba confesar tantas veces su fe con fórmulas. Con todo, el papa Benedicto VIII cedió luego a las instancias del emperador [50] y mandó cantarlo también en la misa romana.

SU USO SE LIMITA A DETERMINADAS MISAS

Pero poco después debió de salir de Roma la orden de limitar el uso del *Credo* a los domingos y días de fiesta, que conmemoren un misterio mencionado en el símbolo [51].

---

[47] CAPELLE, *Le Credo*, 178s. Se usó una nueva traduccion, que probablemente es de Paulino de Aquileya. Es más exacta que la del *Missale mixtum* (B. CAPELLE, *L'origine antiadoptianiste de notre texte du symbole de la messe:* «Recherches de théol. ancienne et mediévale», 1 [1929] 7-20). Acerca de variantes, cf. FIALA, 221.

[48] B. CAPELLE, *Alcuin et l'histoire du symbole de la messe:* «Recherches de théol. ancienne et mediévale», 6 (1934) 429-260. TH. KLAUSER (JL 14 [1938] 453s) apunta varias dudas que aun quedan.

[49] Las referencias, en CAPELLE, *Le Credo*, 180s. Lo que dice VALAFRIDO ESTRABÓN (*De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 947) acerca de la difusión del *Credo* por lo menos es inexacto (CAPELLE, 178).

[50] Como testigo inmediato informa sobre este asunto el abad BERNO DE REICHENAU (*De quibusdam rebus ad missae officium spectantibus*, c. 2: PL 142, 1060s); el papa dió orden *ut ad publicam missam illud decantarent*. Es una equivocación suponer que el *Credo* pertenecía ya antes a la liturgia de la misa (Mabillon y otros; también F. PROBST, *Die abendländische Messe* [Münster 1896] 129; WAGNER, *Einführung*, I, 103; cf. también FORTESCUE, *The Mass*, 288; CAPELLE, *Le Credo*, 180, con la nota 25). Tampoco el *Ordo Rom.* II (n. 9: PL 78, 972) puede aducirse como testimonio, porque este *Ordo* no es de origen romano. En cambio, parece que el *Credo* se decía ya en el siglo VIII en Benevento. R. J. HESBERT (*L'Antiphonale missarum de l'ancien rit bénéventain:* «Eph. Liturg.», 52 [1938] 36-40) sospecha que de aquí pasó a Aquisgrán.

[51] BERNOLDO (*Micrologus*, c. 46: PL 151, 1011s) y al mismo tiempo en el misal de S. Thierry (s. XI) (CAPELLE, 181s).

como tales se consideraban todas las fiestas de Nuestro Señor, de Navidad hasta Pentecostés, las de la bienaventurada Virgen María, de los apóstoles [52], de todos los santos y la dedicación de la iglesia [53]. El principio *quorum in symbolo fit mentio* [54] se encuentra desde entonces en todos los comentaristas de los siglos XII y XIII [55]. Más tarde se inventaron aún otros títulos, hasta que en Burcardo de Estrasburgo se llegó a la norma actual, por la que sólo las fiestas de los mártires, vírgenes y confesores quedan sin *Credo* [56]. Los doctores, cuyo número por cierto hasta Pío V se reducía a los cuatro grandes doctores de la Iglesia, se equiparan a los apóstoles, ya que como propagadores de la fe merecen la distinción del *Credo*. Pero también a las fiestas de los demás santos se concede la prerrogativa del *Credo* cuando se celebran con especial solemnidad; el *Credo* se considera, pues, como elemento de mayor solemnización de las fiestas [57].

BALANCE

603. Resumamos: el *Credo*, primitivamente una profesión de fe personal con ocasión del bautismo, y que por esto está redactada en singular, evolucionó más tarde en tiempo de las luchas cristológicas, hasta convertirse en instrumento con que en el culto cristiano se oponía a la herejía la fe en la ortodoxia; al principio, sólo en los países escenario de estas luchas. Al pasar luego a otras regiones se limitó a los días que decían alguna relación con el contenido del *Credo*, perdiendo su carácter polémico para convertirse en una verdadera oración. Intervino beneficiosamente en esta adaptación la serena postura de la Iglesia romana, que, aun no dejando nunca de velar por la pureza de la fe o, tal vez diríamos con más exactitud, porque mejor que ninguna otra Iglesia había sabido conservar intacta la pureza de la fe, procuró mantener alejado de su culto, aun en las conclusiones de las oraciones, cualquier gesto de protesta contra la herejía. De este

---

[52] Por la *apostolica Ecclesia* (DURANDO, IV, 25, 13).

[53] También Todos los Santos se consideraba como una fiesta de dedicación de iglesia, y por eso de la Iglesia (DURANDO, l. c.). Una lista ya muy amplia la ofrece hacia 1100 el misal de San Vicente (FIALA, 202).

[54] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 40: PL 202, 49.

[55] La interpretación variaba en pormenores: así respecto de los evangelistas. Algunos querían dar el *Credo* a San Juan Bautista, porque fué «más que profeta» (cf. *qui locutus est per prophetas*). Para los ángeles se referían a *Creatorem caeli;* para María Magdalena, a la circunstancia de que fué *apostola apostolorum* (DURANDO, IV, 25, 13). Cf. también RADULFO DE RIVO, *De can. observ. prop.*, 23 (MOHLBERG, II, 141).

[56] CAPELLE, *Le Credo*, 183.

[57] Hoy se admiten tres títulos como razón para que se diga el *Credo* en la misa: *mysterium, doctrina, solemnitas* (GIHR, 442-447). Para más pormenores, GAVANTI-MERATI, *Thesaurus*, I, 11 (I, 111-11[illegible]).

modo el *Credo* llegó a ser sencillamente el punto final de las lecciones, como afirmación fervorosa de los fieles en la palabra de Dios. Si atendemos a su contenido doctrinal, se puede considerar también como una continuación o resumen de la instrucción que se daba en las lecciones anteriores y en la homilía, o incluso como una homilía: pues así como en algunos días sigue a la lectura de la palabra de Dios su explicación por el magisterio vivo de la Iglesia, en otros su resumen catequético-teológico es el *Credo*. De esta forma llegó a ser punto de transición para la misa sacrifical.

Oración destinada para el pueblo

604. El *Credo* se introdujo en la misa como profesión de fe de la comunidad. Era, pues, natural que se urgiese su recitación por todo el pueblo. Así se hizo generalmente en Oriente y al principio también en España. En el imperio franco encontramos la misma concepción; el sacerdote lo entona [58], para lo cual se traslada al medio del altar [59], y el pueblo lo continúa. El obispo Herardo de Tours cita para el año 858 la *credulitas* juntamente con el *Sanctus* y el *Kyrie*, como los textos que todos deben cantar con devoción [60]. Más clara aún es una disposición del obispo Gualterio de Orleáns del año 871 [61], y Amalario, en su *Expositio* del año 813-14, considera el *Credo* como la contestación del pueblo a la voz de Cristo [62]. Aún más tarde su recitación en común era familiar a la comunidad [63].

[58] La entonación substituye la invitación que le precede en otros sitios; cf. la nota 45. El ademán que le acompaña: extender, elevar y juntar las manos, lo mismo que el del *Gloria*, se exige ya en el *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 238). Cf. DURANDO (IV, 25, 4), que al mismo tiempo menciona la señal de la cruz al final.

[59] Mientras, según el rito romano, el celebrante reza el *Credo* en el centro hasta el final, en el rito dominicano el celebrante después de la entonación se vuelve al lado del evangelio para proseguirlo allí. El *Et incarnatus est*, sin embargo, lo mismo que el principio, se dice otra vez en el centro (*Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 18). Por este frecuente cambio de posición parece que se trata de una costumbre de la baja Edad Media: el misal dominicano del siglo XIII (en LEGG, *Tracts*, 77), resp. el *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 238), no la conoce.

[60] Cf. arriba 437 [53].

[61] *Ut Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto et Credo in unum Deum apud omnes in missa decantetur* (MARTENE, 1, 4, 5, 10 [I, 383 A]).

[62] AMALARIO, *Expositio* de 813-14, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1927) 163 (= GERBERT, *Monumenta*, II, 152): *Postquam Christus locutus est, populo suo fas es, ut dulcius et intentius profiteatur credulitatem suam... Sicque convenit populum post evangelium, quia Christi verba audivit, intentionem credulitatis suae praeclaro ore proferre.* Así también *Eclogae*: PL 105, 1323; cf. además la *Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 36.

[63] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 82, lín. 14): *ab universis sc. clero et populo communiter decantetur*. En Francia se canta aún ac-

A VECES SE REZABA EL SÍMBOLO APOSTÓLICO

605. Si se tiene en cuenta el trabajo que les costó en la reforma carolingia conseguir de los fieles que supieran de memoria en su lengua vulgar el símbolo apostólico, se puede uno imaginar el éxito que lograran con el *Credo* de la misa, mucho más largo y, además en latín. Fué una ocurrencia buena, que además caía bien con lo que se estilaba en Oriente, el hacer rezar a los fieles sencillamente el símbolo que ya conocían. Parece que esta solución se introdujo durante el siglo XII en el norte de Francia [64]. Pero no consta que utilizasen la lengua vulgar [65]. De todos modos no alcanzó entonces importancia mayor; actualmente vuelve a aparecer en las misas dialogadas.

EL CLERO SE ENCARGA DE CANTAR EL «CREDO»

La dificultad fué tanto mayor cuanto que el *Credo*, contra la costumbre oriental, había de ser cantado [66]. Verdad es que estaban extendidos los cantos en lengua vulgar relacionados con el *Credo* [67]. No se trataba de esto, sino de cantar

---

tualmente en algunas ocasiones por todo el pueblo con una melodía especial.

[64] IVÓN DE CHARTRES, *De conven. vet. et novi sacrif.* (PL 162, 550 B): *Post evangelium profitetur Ecclesia fidem suam cantando symbolum Apostolicum.* Sin embargo, la expresión *Apostolicum* no es del todo clara. En la *Missa Illyrica* significa el *Credo* de la misa (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 D]; cf. EBNER, 80, nota). Llama la atención el que en algunos manuscritos (San Galo, Rheinau, Winchester) se encuentre también el símbolo apostólico con neumas, es decir, presentado como canto; pero en lengua griega, escrita con letras latinas (WAGNER, I, 102, nota 5). Pertenece manifiestamente a los cantos gregorianos mencionados arriba 122 [79].

[65] Como es costumbre en Oriente, en varios sitios; cf. RAES, *Introductio*, 215 218.

[66] Esta consecuencia no se puede sacar con certeza del uso ocasional de la palabra *cantare*, pero se sigue del *dulcius* de Amalario (cf. la nota 62), y, sobre todo, del modo de expresarse VALAFRIDO ESTRABÓN (*De exord.*, c. 22; véase la nota 49), que quiere explicar manifiestamente una institución ya corriente por la suposición de que los griegos habían puesto el símbolo *in cantilenae dulcedinem.*

[67] Para Alemania atestigua Bertoldo de Ratisbona († 1272) la costumbre de que el pueblo al *Credo in unum Deum* entra con un canto en lengua vulgar, cuyo texto fué el siguiente: «Creo en el Padre, creo en el Hijo de mi Señora, Santa María, y en el Espíritu Santo. Kvrieleys.» (BERTOLDO DE RATISBONA, *Sermones*, ed. PFEIFFER, I, 498). El mismo destino debió tener la melodía de la época anterior a la reforma: «Creemos todos en un Dios» (W. BAEUMKER, *Das kath. deutsche Kirchenlied*, I [Friburgo 1886] 683-688). Aquí pertenece también la noticia de que el pueblo cantaba *Kyrie eleison* mientras el clero recitaba el *Credo* (HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 19: PL 172, 550; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 4: PL 213, 113; DURANDO, IV, 25, 14). Estas noticias seguramente se refie-

el texto latino. Y como esto resultaba imposible para el pueblo, vemos a partir del siglo x que el clero que asistía al coro se encargaba de su canto. Esta substitución parece aún más natural si tenemos en cuenta que entonces, según parece, se consideraba el *Credo* como algo que suplía la predicación [68]. Después se siguió con esta costumbre aun cuando hubiera sermón [69].

El modo de recitar el «Credo»

606. Aun así no pasó el canto del *Credo*, por mucho tiempo, de una sencilla recitación silábica. Más aún, en algunas iglesias ni siquiera se permitía la recitación alternada del *Credo*, porque «todos debían hacer profesión de todos los artículos de la fe» [70]. Al revés de lo que sucede con los demás cantos de la misa, son raros los casos de manuscritos y aun de libros impresos que contengan más de una melodía para el *Credo*. Y en esta melodía siempre se trata de una modulación musical que no rebasa los límites de una sencilla recitación [71]. El gregoriano conserva fielmente este carácter primitivo, a juzgar por lo que vemos en las cuatro melodías que el *Graduale Vaticanum* presenta para el *Credo*. Pero, a partir del predominio de la música polifónica, el *Credo* se convierte en la parte musical más brillante del ordinario, hasta el punto de dejar muy atrás a las demás partes cantadas de la misa.

El «Credo» y la solemne oración eucarística

607. No quisiéramos cerrar este capítulo sin llamar la atención sobre algunos rasgos que el *Credo* tiene de común con la solemne oración eucarística. Al ambientar ésta las palabras de la consagración pretende resumir, en forma de

---

ren a los *Leise*, es decir, canciones del *Credo*, cuyas estrofas terminan con *Kyrie eleison*. Cf. para Alemania la evolución posterior hacia la misa solemne «alemana», más arriba, 208.

[68] *Ordo Rom.* VI, n. 7: PL 78, 992: *Sin autem episcopus praedicare noluerit, alta voce incipiat canere: «Credo in unum Deum» et ita omnis chorus incipiens «Patrem omnipotentem» ad finem usque perducat.*

[69] Honorio Augustodun., *Gemma an.*, I, 19: PL 172, 550 C: *clerus*. Para Roma: *Ordo Rom.* XI (de la ciudad de Roma; hacia 1140) n. 20: PL 78, 1033: *basilicarii* = el clero de la basílica; Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, II, 52: PL 217, 830: en la misa solemne papal, los *subdiacones*, que eran distintos de los *cantores (schola)*.

[70] De Moléon, 167. En Sens estaba también excluído el órgano por razones semejantes (l. c.). Así lo determina expresamente el sínodo de Bordeaux del 1583 (Hardouin, X, 1340 D). Algo semejante refiere de otras iglesias Lebrun *Explication*, I, 217s.

[71] Wagner, I, 105.

acción de gracias, todos los hechos de la historia y economía de nuestra salvación; de ahí que para ella se empleara nombres como *praedicatio, contestatio* hasta ἐξομολόγησις [72], que cuadran perfectamente con la profesión de fe, así como al *Credo* se le llamó también εὐχαριστία [73]. Efectivamente, las formas más antiguas de la oración eucarística se diferencian muy poco de una profesión de fe [74]. Cosa que aparece tanto más clara, cuanto más sencilla es la forma del texto de la solemne acción de gracias; por ejemplo, la de San Hipólito de Roma [75].

Resulta así el *Credo* el principal medio para evocar las ideas céntricas de la obra de Cristo, con que hemos de entrar en la celebración eucarística. No a otra cosa tienden también con su preparación las lecciones. Las mismas ideas las sugiere, aunque con más brevedad, la *anamnesis* actual que sigue inmediatamente después de la consagración.

Un abuso

608. Al lado y como consecuencia de la exuberancia con que adornaba la música polifónica al *Credo*, surgen señales de cansancio con intentos de contrarrestar el desbordamiento músico cortando y reduciendo el mismo texto [76], abuso que todavía existe en los coros mixtos de las aldeas alemanas y austríacas, y que es inevitable cuando se tiene la pretensión de ejecutar polifónicamente el *Credo* sin contar para ello con los elementos suficientes. La Sagrada Congregación de Ritos ha reprendido en varias ocasiones este abuso [77]. Realmente, sería mejor y se acomodaría más a la solemne grandeza del contenido del *Credo* si se contentara la comunidad con recitarlo sencillamente, como se hace en las misas dialogadas, en vez de querer imitar pobremente las complicaciones musicales de demasiada altura.

---

[72] Cf. más adelante, II, 131 [1].

[73] PSEUDO-DIONISIO, *De eccl. hierarchia*, III, 3, 7 (QUASTEN, *Mon.*, 305s).

[74] El primero que llamó la atención sobre la afinidad interior entre el *Credo* y la oración eucarística (con ocasión de tratar de NOVACIANO, *De Trinitate*, c. 8) fué F. PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte* (Tübingen 1870) 47s 208s; véase también KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, II, 347-363. Más referencias en DEKKERS, *Tertulianus*, 194, nota 5.

[75] Véase más arriba, 30.

[76] WAGNER (*Einführung*, I, 105) da cuenta de un manuscrito de la baja Edad Media de San Galo (cód. 546) en que varias melodías de *Credo* terminan con el *homo factus est. Amen*, mientras otra de *et homo factus est* salta a *Confiteor unum baptisma*.

[77] Véanse los decretos en EISENHOFER, II, 126.

9. *Las diversas formas de despedida*

609. Con el *Credo*, recientemente estudiado, dejamos atrás la misa de los catecúmenos, ya que el símbolo, como fórmula sagrada, pertenecía recitarlo a los fieles. Aunque, para ser exactos, en realidad el *Credo* no tiene nada que ver con la división entre los fieles y catecúmenos, pues cuando se incorporó a la misa en la liturgia romana, había dejado de existir la disciplina del arcano.

Si, a pesar de todo, volvemos a la época en que aun se daba separación entre la misa de los catecúmenos y la de los fieles, es por encontrarnos con que ha dejado algunas huellas precisamente en esta parte del sacrificio.

Razones para despedir a los no bautizados

610. Siempre se consideró como una cosa natural el que la catequesis, la lectura pública de la Biblia, lo mismo que cualquier otra instrucción religiosa, se cerrase con una oración común. Ahora bien, como la antemisa fué a la vez lectura común de la Biblia e instrucción religiosa, no podía substraerse a esta costumbre; al contrario, por su especial significación terminaba con un conjunto de oraciones, sobre todo cuando todavía se la consideraba como una función religiosa más o menos autónoma. Y estas oraciones decían casi siempre relación con la despedida de aquellos cuya presencia en el acto siguiente no se tenía por conveniente. No hemos de pensar sólo en los catecúmenos. En la antemisa no se trataba únicamente de iniciar en la fe cristiana a los que aun la desconocían, sino también de dar ocasión a los herejes a que conociesen mejor la verdad católica. Además se admitían los paganos aunque no tuvieran todavía el propósito de abrazar la fe, siempre con la esperanza de que un día Dios les concedería esta gracia [1]. Tales eran, pues, las personas que había que despedir. Este modo de pensar no era precisamente efecto de la disciplina del arcano, que no surgió hasta el siglo III y sólo se pudo mantener durante poco tiempo relativamente [2]. No cabe duda, la razón hay que

---

[1] Esta razón se da expresamente en el concilio de Valence (524), can. 1 (MANSI, VIII, 620); cf. más arriba 566. El ejemplo más famoso es el mismo San Agustín, cuando aun sin bautizar acudía a los sermones de San Ambrosio.

[2] J. P. KIRSCH, *Arkandisziplin*: LThK 1, 652 s; O. PERLER, *Arkandisziplin:* RAC 1 (1943) 667-676.

buscarla en el principio de que no se debía exponer el sanctasanctórum a los ojos y oídos indiscretos de cualquiera [3].

UN PUNTO DISCUTIDO

611. Se trataba de decidir si los que habían venido a oír la instrucción y estaban para salir debían participar en la oración común de los fieles o si convenía despedirlos antes. Cuando los catecúmenos tenían la instrucción aparte, según una ordenación del siglo III, había que terminarla con una oración especial, debiéndose evitar que los catecúmenos rezasen juntamente con los fieles [4], porque su intervención les hubiera parecido una profanación de la oración de la Iglesia, por mezclarse en ella súplicas de menos valor. Este criterio de la superioridad de los cristianos no es sino la consecuencia del aprecio en que tenían a la consagración que habían recibido en el bautismo. Encontraríamos un paralelismo de esto en la mayor estima de que aun hoy goza la oración del sacerdote. Aun posteriormente se registra esta mentalidad [5]. Pero volvamos al problema de la asistencia de los catecúmenos a la oración de los fieles. Se ofrecían varias soluciones. Una, dejarlos marcharse después de las lecciones sin oración alguna ni rito de despedida; otra, dedicarles una oración especial al principio, y, finalmente, una tercera: dejarles participar en la oración de la Iglesia, al menos [6] hasta el momento en que se hacían preces por ellos y por los penitentes.

---

[3] Esta misma conciencia de la santidad de las iglesias se manifiesta aún actualmente en la lucha de los rectores de iglesias contra los fotógrafos y operadores de cine.

[4] SAN HIPÓLITO DE ROMA, *Trad. Ap.* (DIX, 29).

[5] Cf. el orden en la liturgia, explicada por San Crisóstomo: aun cuando se reza por los catecúmenos, para ello se invitan sólo los fieles, porque los catecúmenos son todavía ἀλλότριοι: únicamente a las últimas invocaciones del diácono se les exhorta a levantarse y probablemente también a contestar con el *Kyrie eleison* (SAN CRISÓSTOMO, *In II Cor. hom.* 2, 5: PL 61, 399-404). En cambio, si se rezaba por los ἐνεργούμενοι, se omitía esta exhortación, porque no parecía admisible (οὐ θέμις) que rezasen en la asamblea de los hermanos (*De incomp. Dei nat. hom.*, 3, 7: PG 48, 727). En este mismo sentido, San Hipólito insiste (l. c.) en que el ósculo que sigue a la oración no se podía dar a los catecúmenos, «porque aun no es puro su ósculo».

[6] Algunos documentos aislados demuestran que se transigía a veces con la asistencia de los catecúmenos durante toda la oración común de la Iglesia; cf. los cánones eclesiásticos de tradición sahídica, c. 64s (BRIGHTMAN, 462, lín. 6; cf. 461, lín. 22), los *Canones Basilii*, c. 97 (RIEDEL, 273s), y la actual liturgia siria oriental (BRIGHTMAN, 267). También la misa galicana; cf. más adelante la nota 24. Desde luego, el simple hecho de encontrarse antes de la oración eucarística otra advertencia (cf. *Const. Ap.*, VIII, 12, 2), por sí solo no es prueba de que los catecúmenos se encontrasen en la misa hasta este momento.

LA PRIMERA Y SEGUNDA SOLUCIÓN

612. La primera solución, algo fría, parece que fué la que se practicó en los primeros tiempos [7]. Durante el florecimiento de la institución del catecumenado se implantó en Antioquía la segunda solución [8]. Después de las lecciones y el sermón se invitaba a toda la comunidad a orar por los que luego debían marcharse. Esta oración tenía forma de letanía, en la que a una serie de invocaciones iban contestando todos con el *Kyrie eleison*, y mientras se rezaba, los que iban a salir se postraban sobre el suelo. Al final se les mandaba levantar e inclinarse a la bendición que el obispo imploraba sobre ellos en una solemne oración. A continuación se los despedía. En tiempo de San Juan Crisóstomo había oraciones para cada grupo en particular: catecúmenos, posesos [9] y penitentes públicos [10]. Las *Constituciones Apostólicas* comprenden, como clase especial, entre estos grupos también a los candidatos al bautismo que se encontraban en el periodo de la última preparación (φοτιζόμενοι) [11]. A cada uno de estos grupos, después de haber recibido la bendición del obispo, el

---

[7] Así explica por lo menos BAUMSTARK (*Die Messe im Morgenland*, 104) el silencio de San Justino.

[8] Para Egipto hay que consultar el *Eucologio* de Serapión, n. 3s (QUAESTEN, *Mon.*, 51s), donde a la oración para los catecúmenos precede solamente una oración final de la homilía.

[9] Cf. *Const. Ap.*, VIII, 7, 2, (FUNK, I, 480s; QUASTEN, *Mon.*, 202): ἐνεργούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, posesos en un sentido más amplio de la palabra, afectados por ciertas enfermedades, que se explicaban por influjos diabólicos; cf. la descripción de SAN CRISÓSTOMO, *De imcompr. Dei nat. hom.*, 4, 4: PG 48. 733; él los llama δαιμονῶντας καὶ μανίᾳ τῇ πονερᾷ κατεχομένους. Véanse los estudios de F. J. DÖLGER (*Antike und Christentum*, 4 [1934] 95-137) acerca de la exclusión de las oblaciones y de la comunión de los epilépticos y posesos.

[10] BRIGHTMAN, 471s 477s.

[11] *Const. Ap.*, VIII, 6-9 (FUNK, I, 478-488; QUASTEN, *Mon.*. 199-206). Aquí se exhorta primeramente a cada clase a que oren en silencio: Εὔξασθε οἱ κατηχούμενοι, pero también en esta oración son los fieles los que rezan por ellos el *Kyrie eleison*. Después de la oración con que el obispo los bendice. se les exhorta: Προέλθετε οἱ κατηχούμενοι, etc. En este documento se mencionan, además de las cuatro clases y antes que ellas, los ἀκροώμενοι, pues la primera exhortación de diácono es: Μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων (VIII, 6, 2; cf. 12, 2). A los ἀκροώμενοι no se les dedicaba ninguna oración especial. Eran los oyentes casuales, cuya presencia se toleraba. El que (en contra de la nota de FUNK, I, 478s) formaban una clase determinada, resulta del hecho de que, en la organización de las diversas clases de penitentes en Oriente, la segunda fase de la penitencia pública eclesiástica (es decir, el que venía después de la πρόσκλαυσις) consistía en la reducción al grado de los ἀκροώμενοι (E. SCHWARTZ, *Busstufen und Katechumenatsklassen* [Estrasburgo 1911] 37).

diácono le invitaba uno por uno a retirarse: Προέλθετε οἱ κατηχούμενοι, Ἀπολύεσθε οἱ ἐν μετανοίᾳ. Después de haber salido todos ellos, se cerraban las puertas [12] y seguía la oración de los fieles en su sentido estricto.

La tercera solución

613. En la mayor parte de las liturgias que conocemos, se adoptó la tercera solución, es decir, se intercalaba una ceremonia parecida a la que acabamos de describir, en el momento en que, aun prescindiendo de la despedida, se oraba por cada uno de estos grupos [13]. Por cierto se trataba ya en los primeros tiempos, fuera de Siria, sólo de los catecúmenos y penitentes [15], y en algunas iglesias de Oriente [16] y generalmente en Occidente, sólo de los catecúmenos, ya que a los penitentes públicos, como a bautizados, se les permitía, por regla general, quedarse durante el santo sacrificio [17], al que únicamente asistían como testigos mudos. Al final de la misa se les daba, al menos durante algún tiempo, una bendición.

El rito de esta despedida

614. El rito de esta despedida dentro de la oración de los fieles era parecido al que conocemos de Antioquía, aunque es natural se emplease una forma menos solemne. Lo esencial era dar a cada grupo, mientras se recitaban oraciones, una bendición, que se hacía por lo general imponiéndoles el obis-

---

[12] Brightman, 316, lín. 7; 478, lín. 6; 531, lín. 3.

[13] Cf. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 106s.

[14] La despedida de catecúmenos, energúmenos y penitentes está atestiguada para Siria por San Crisóstomo (véase el 612), Pseudo-Dionisio *(De eccl. hierarchia*, III, 3, § 6s [Quasten, *Mon.*, 301ss]) y por Jacobo de Edesa (véase la nota 18).

[15] Así en Asia Menor, según las disposiciones del concilio de Laodicea (s. iv) (Brightman, 518).

[16] El *Eucologio* de Serapión (n. 3s [Quasten, *Mon.*, 51s]) y Eteria (c. 24ss: CSEL 39, 71ss) atestiguan únicamente la despedida de los catecúmenos.

[17] H. Koch, *Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche:* «Theol. Quartalschrift», 82 (1900) 481-534; Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, 7s. Una excepción la tenemos en el can. 26 de Epaon (517) (Mansi, VIII, 562), que manda salir a los penitentes juntamente con los catecúmenos. La oración por los penitentes que en el *Missale mixtum* (PL 85, 307 A) se reza en las misas feriadas de cuaresma antes del ofertorio podría ser el resto de la tal despedida de los penitentes (Borella [véase abajo la nota 22] 85 89). Cf. más adelante II, 482 [4] la interpretación de la fórmula *Si quis non communicat, det locum*, conservada por San Gregorio Magno, que generalmente (Batiffol, Borella) se toma como prueba de que también en Roma se despedían los penitentes al principio de la misa de los fieles.

po la mano a cada uno en particular [18]. Al final se les exhortaba: «¡Marchaos, oh catecumenos!» A esto se reducía, pués, la *missa catechumenorum* [19].

RESTOS DE TALES RITOS

615. Con la desaparición del catecumenado se suprimieron en la misa los diversos ritos de despedida; por lo menos quedaron muy recortados. En la misa bizantina se conservan no sólo la exhortación de despedida, y hasta en cuatro formas distintas [20], sino también la oración por los catecúmenos como segunda después del evangelio. En Occidente, y sobre todo en la liturgia romana, como veremos con más detalle, la oración común de los fieles se ha ido apagando hasta desaparecer en Roma por completo, probablemente en una época en que todavía se daban catecúmenos. Consecuentemente, desapareció también en el culto ordinario la oración por ellos [21].

EN LAS GALIAS Y EL NORTE DE ITALIA

616. En otros sitios se conservaron las formas de la despedida durante más tiempo [22]. De Milán, las Galias, España y norte de Africa nos consta de una fórmula de despedida

---

[18] Cf. el concilio de Laodicea, can. 19 (BRIGHTMAN, 518, lín. 34: los penitentes, después de orar por ellos el celebrante «le van ὑπὸ χεῖρα». Jacobo de Edesa describe el mismo rito hacia 703 como caído ya en desuso (en BRIGHTMAN, 490); «(Después de la oración sobre los catecúmenos) el diácono avisa: ¡Idos, catecúmenos!; es decir, que vengan a recibir del celebrante la imposición de manos y se marchen luego.» La misma ceremonia, aquí en los energúmenos y los penitentes. Por esta frecuente imposición de manos, que no necesariamente debía tener lugar dentro de la misa, se dice en Occidente de este grupo de penitentes que están *sub manus impositione*; cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 308, y en los índices s. v. *Handauflegung*.

[19] Véase JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 38; cf. más arriba 316 [1].

[20] Ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε· οἱ κατηχούμενοι προέλθετε· ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε· μήτις τῶν κατηχουμένων! (BRIGHTMAN, 375). Antes del *Credo* se oye otra advertencia del diácono: τὰς θύρας, τὰς θύρας! (BRIGHTMAN, 383, lín. 3). Semejante aviso de despedida lo conocen también otras liturgias. En la armenia se mencionan con esta ocasión también los penitentes. Véase el cuadro sinóptico en HANSSENS, III, 265s.

[21] El que al principio de la oración que solía seguir a las lecciones se decía una oración por los catecúmenos, se deduce de un testimonio de FÉLIX II (483-492) (*Ep.* 7, al. 13; PL 58, 925 C; THIEL, 263), que impuso como penitencia a los clérigos que habían incurrido en el delito del anabaptismo *nec orationi non modo fidelium sed ne catechumenorum (quidem) omnimodis interesse*. Esta *oratio catechumenorum* debió tener otro sitio y forma dentro de la misa que en la actual liturgia del Viernes Santo.

[22] P. BORELLA, *La «missa» o «dimissio catechumenorum» nelle liturgie occidentali*: «Eph. Liturg.», 53 (1939) 60-110.

de los catecúmenos que seguía a las lecciones, y en la que intervenía con frecuencia el obispo celebrante [23]. La *Expositio* de la liturgia galicana del siglo VII menciona después de las lecciones y la homilía algunas preces que se decían no sólo por los fieles, sino también por los catecúmenos. Ambas se rezaban por «levitas» y sacerdotes, es decir, se alternaban en forma de letanía y se cerraban con una colecta. El diácono dirigía el rezo de los catecúmenos y les mandaba finalmente retirarse [24]. Las iglesias del norte de Italia conocían un rito parecido para despedir a los catecúmenos con oraciones. Pero este rito no se tenía más que al final de la preparación para el bautismo. El que se aplicara además al fin de la antemisa, consta sólo de Milán, donde en documentos todavía del siglo XII se prescribe este rito para los domingos de la cuaresma [25].

La costumbre romana

617. En Roma no se conoció una despedida solemne al final de las reuniones preparatorias del bautismo. Aun cuando los exámenes que se tenían con los candidatos durante la cuaresma contenían exorcismos, imposiciones de manos y bendiciones sacerdotales, e incluso al final de la solemne comunicación del evangelio, del símbolo y del *Pater noster* en el gran escrutinio de la *aurium apertio*, nunca se terminaban las reuniones con una bendición especial, sino sencillamente con el aviso del diácono: *Catechumeni recedant. Si quis catechumenus est, recedat. Omnes catechumeni exeant foras* [26]. Parece que los catecúmenos que asistían al culto ordinario formaban grupo aparte, según costumbre romana, aun en tiempos más antiguos. Fórmulas parecidas a las mencionadas

---

[23] BORELLA, 63-67.

[24] *Expositio ant. lit. gallicanae* (ed. QUASTEN, 18s): *Caticuminum ergo diaconus ideo clamat iuxta antiquum Ecclesiae ritum ut tam Iudaei quam haeretici vel pagani instructi... audirent consilium Veteris et Novi Testamenti, postea deprecurent pro illis levitae, diceret sacerdos collectam post precem, exirent postea foris*. Era oficio del ostiario vigilar, *ne quis retardaretur in templo*. El autor da a entender que este rito en su tiempo no fué más que una reminiscencia. Los reparos que tienen algunos investigadores en suponer una segunda oración después de la anterior *pro populo* (BORELLA, 88s), no son razonables. También en Oriente precedía, conforme vimos más arriba 611 y 613, la oración de la Iglesia, aunque no se llamaba «oración de los fieles» en sentido estrito.

[25] BORELLA, 90ss; cf. 71. A los candidatos al bautismo se les invita a la oración en silencio: *Orate competentes, cervicem flectite!* Luego deben incorporarse y otra vez inclinarse para recibir la bendición. Finalmente llama el diácono: *Procedant competentes*, y los acólitos repiten el aviso (M. MAGISTRETTI, *Manuale Ambrosianum*, II [Milán 1904] 123s).

de Roma se aplicaron también en las demás iglesias [27]. Esta despedida con el rito total de los escrutinios se vino practicando en las catedrales hasta fines de la Edad Media [28], dentro de la misa, en los días señalados de cuaresma; los primeros escrutinios, antes del evangelio [29], y los últimos, a partir del gran escrutinio, después del mismo [30].

Una fórmula especial

618. En ocasiones solemnes se empleaba para la despedida en algunas ciudades italianas una fórmula más larga. Parece que no se usaba sólo el Sábado Santo antes de la bendición de la pila bautismal, sino, por lo menos en Milán, aun dentro de la misa, cuando la víspera del domingo de Ramos, después del evangelio, el obispo confiaba el símbolo a los candidatos al bautismo [31]. La despedida se refería en este último caso al texto sagrado del símbolo, por estar sometido a la disciplina del arcano. La invitación del diácono, que se cantaba solemnemente como nuestro *Ite missa est* [32] y era repetida parte por parte por otro diácono y subdiácono, dice así:

Si quis catechumenus est, procedat!
Si quis haereticus est, procedat!
Si quis Iudaeus est, procedat!
Si quis paganus est, procedat!
Si quis Arianus est, procedat!
Cuius cura non est, procedat! [33]

[26] *Ordo Rom.* VII, n. 6, 9: PL 78, 998s, y los pasajes paralelos.
[27] Borella, 96s. S. Isidoro (*Etymol.*, VI, 19: PL 82, 252), da la fórmula: *Si quis catechumenus remansit, exeat foras.* Se usaba antes de empezar la misa sacrifical.
[28] Eisenhofer, II, 255; véanse los ejemplos en Martene, 1, 1, 12 (I, 89ss).
[29] Cf. más arriba 566.
[30] El texto romano primitivo del sacramentario antiguo Gelasiano (s. vi) no prevé más que tres exámenes, el tercer, cuarto y quinto domingos de la cuaresma; la redaccion franca ofrece siete. El «gran examen» se tuvo todavía el año 1631 en Bamberga (Eisenhofer, II, 250-255).
[31] Borella, 104.
[32] Ediciones de las melodías conservadas se encuentran registradas en Borella, 107, nota 166.
[33] Borella, 98ss. Publicadas por vez primera por J. M. Tommasi; véase Tommasi-Vezzosi, *Opp.*, VII, 9ss. Después de que en Milán y otros sitios habían sido despedidos con esta fórmula los catecúmenos que aun no eran *competentes*, después de la *traditio symboli* dentro de la misa tenía que seguir la de los *competentes*. Esto se llevaba a cabo no sin hacerle preceder una oración de bendición, con el aviso repetido (y variando algo en las repeticiones) de *Competentes secedant* (Borella, 103s). L. c., 103 105s, se encuentran fórmulas aun más ampliadas, entre ellas una de nueve miembros de Aquileya que se dice por el sacerdote y diácono juntos; les contesta cada vez el coro: *Nec quis Arianus est*, etc.

La amplia difusión de esta fórmula desde Aquileya hasta Benevento y Bari hace pensar en que, si Roma no fué el punto de irradiación, por lo menos se conoció también allí. Pero, como los documentos romanos no hablan de ella, debió durar muy poco tiempo.

10. La oración común de los fieles

TESTIMONIOS DE UNA ORACIÓN DESPUÉS DE LAS LECCIONES

619. Aunque ha desaparecido casi por completo en la liturgia romana, apenas hay documento antiguo en que no se haga mención especialísima de esta oración de los fieles. San Justino dice en su descripción del culto dominical: Después del sermón del obispo, «nos levantamos todos a la vez y elevamos nuestras preces» [1]. Los neófitos, después de haber recibido el bautismo, son llevados a esta asamblea, donde los hermanos se han congregado «con el fin de hacer muy de propósito oraciones comunes por nosotros mismos, por aquellos que acaban de ser iluminados y por todos los demás que se encuentran en todas partes...» [2] La oración «después de levantarse de la homilía» es en los siglos III y IV un concepto corriente en Egipto [3]. Posteriormente encontramos esta oración a continuación de las lecciones en todas las liturgias del Oriente. En Occidente la reconocemos claramente en San Hipólito [4]; a ella se refiere probablemente San Cipriano cuando habla de la *communis oratio* [5]. En San Agustín, un gran número de sus sermones termina con la fórmula *conversi ad Dominum* [6], es decir, que a la predicación seguía también aquí una oración común, durante la cual miraban hacia Oriente, como siempre que rezaban en comunidad [7]. Esta oración se

---

[1] SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 67.

[2] ID., *Apol.*, I, 65.

[3] *Eucologio* de SERAPIÓN, n. 2. Más referencias en QUASTEN, *Mon.*, 50, nota 2.

[4] Cf. ariba 499 [14].

[5] SAN CIPRIANO, *De dom. or.*, c. 8: CSEL 3, 271. Cf. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, 13. Más referencias de San Cipriano en FORTESCUE, *The mass*, 45. La expresión *communis oratio* para la oración en cuestión consta por SAN AGUSTÍN, *Ep.*, 55, 18, 34: CSEL 34, 209; cf. ROETZER, 115.

[6] Véanse las referencias en DÖLGER, *Sol salutis*, 331, nota 4s. Más ejemplos de San Agustín de oraciones que se decían en este sitio de la misa, en ROETZER, 113-115.

[7] DÖLGER, 331-333. El estar de pie con dirección hacia Oriente se menciona también para esta oración en las *Const. Apostólicas*, II, 57, 14 (QUASTEN, *Mon.*, 184, con las notas). Las manos se

tenía en los primeros tiempos probablemente entre el celebrante mismo y la comunidad, como se hizo también posteriormente en la liturgia romana y en parte en la egipcia. El obispo mismo invitaba a la oración y la rezaba, respondiéndole la comunidad [8]. Más tarde el encargado de dirigirla, en casi todas las liturgias, era el diácono, que en un principio se había limitado a dar breves indicaciones de carácter técnico [9]. No solamente se encargó desde fines del siglo IV de las exhortaciones a la oración, sino que indicaba también las intenciones, que luego se integraban en una verdadera letanía, *ectenia* [10], *synapte* [11], y a la que la comunidad respondía con el *Kyrie eleison* u otra invocación; el celebrante no intervenía más que al final, pronunciando la oración con la que se cerraba este acto [12].

Los restos de esta oración en la liturgia romana

620. Tales oraciones se han conservado en la liturgia romana en su forma primitiva, como *orationes sollemnes* del Viernes Santo. En el siglo VIII se rezaban también el Miércoles Santo [13]. Está bien fundada la hipótesis de que en las oraciones solemnes del Viernes Santo tenemos el texto que se venía usando en las comunidades romanas, desde el siglo III, en el culto ordinario después de las lecciones y de la homilía [14], y cuyos primeros principios aparecen ya al final del primer

levantaban en actitud de orante (BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 100).

[8] BAUMSTARK, 100s. Aquí también pormenores acerca la evolución, aludida en lo siguiente.

[9] En Roma y Egipto: *Flectamus genua, Levate*, en cuanto estaban indicados estos avisos; cf. arriba 467. BAUMSTARK (l. c.) encuentra muy característica para la paulatina aparición del diácono en esta función la noticia de ETERIA *(Peregrinatio*, c. 24) de que éste reza alternando con el pueblo sólo en las vísperas, pero aun no en las horas.

[10] De ἐκτενής = «extenso», con el matiz de atención sostenida, gran fervor.

[11] συνάπτη = unida (oración).

[12] Cf. arriba 465.

[13] *Ordo Rom.* I, n. 28: PL 78, 950. Las *orationes sollemnes* que se mencionan aquí se encuentran también en este día aisladas de la misa, que se celebra en hora más retrasada, así como estaban separadas también el Viernes Santo de los ritos siguientes por una pausa; la antemisa se consideraba como un conjunto independiente.

[14] Como indicio de esta edad tan venerada de las oraciones solemnes del Viernes Santo que se encuentran en los sacramentarios más antiguos, BAUMSTARK *(Missale Romanum*, 20s) interpreta sobre todo la circunstancia de nombrar los *confessores* después de los diversos grados de clérigos; es decir, la oración pertenece todavía a la época de las persecuciones, cuando se concedían los privilegios de los clérigos a los que habían sufrido persecución por

siglo [15]. Las intenciones, enumeradas en nueve secciones: por la Iglesia, por el papa, por el clero, por el emperador, por los catecúmenos, por los que sufren alguna necesidad o peligro, por los heréticos y cismáticos, por los judíos y por los paganos, se encuentran, con excepción de los dos últimos miembros, también en la oración común de otras liturgias, aunque a veces con un orden distinto.

LAS LETANÍAS DIACONALES DEL ORIENTE

621. En las liturgias de Oriente, sobre todo en las letanías diaconales, que no son sino una ampliación del *Oremus* de las oraciones solemnes del Viernes Santo, se mencionan otras muchas intenciones: paz para el mundo, prosperidad de los

---

su fè; cf. SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 18s). Del siglo V tenemos un testimonio del *Indiculus*, que se ha conservado como suplemento de una carta de San Celestino I sobre el litigio pelagiano, y se atribuye a Próspero de Aquitania (M. CAPPUYNS en «Revue Bénéd.» [1929], 156-170); en su capítulo 11 (PL 50, 535; DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion*, n. 139), se prueba la necesidad de la gracia con la célebre frase *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, que se refiere a la oración común de la Iglesia *(obsecrationes sacerdotales)*, heredada de los apóstoles y usada en todo el orbe; en ella oran los obispos *tota secum Ecclesia congemiscente* por los infieles, idólatras, judíos, heréticos, cismáticos, penitentes, catecúmenos. En esta nota no se pueden disimular alusiones al texto tradicional de la oración: así, p. ej., al mencionar la oración por los judíos: *ablato cordis velamine*. También FÉLIX II (483-492) atestigua la existencia de la oración (cf. 615 [21]); por cierto al principio de ella debió de encontrarse ya la *oratio catechumenorum*. Confróntese KENNEDY, 29-32.

[15] SAN CLEMENTE I, *Ad Corinth.*, c. 59-61: «Te rogamos, Señor, que seas nuestra ayuda y protección. Salva a los atribulados, compadécete de los humildes, levanta a los caídos, muéstrate a los necesitados, cura a los enfermos, vuelve a los extraviados de tu pueblo. Alimenta a los hambrientos, redime a nuestros cautivos, da salud a los débiles, consuela a los pusilánimes; conozcan todas las naciones que tú eres el solo Dios, y Jesucristo, tu siervo, y nosotros, tu pueblo y ovejas de tu rebaño... Sí, ¡oh Señor!, muestra tu faz sobre nosotros para el bien en la paz, para ser protegidos por tu poderosa mano, y líbrenos de todo pecado tu brazo excelso y de cuantos nos aborrecen sin motivo, Danos concordia y paz a nosotros y a todos los que habitan sobre la tierra, como se la diste a nuestros padres, que te invocaron en fe y verdad. Danos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra... Dales, Señor, salud; paz, concordia y constancia, para que sin tropiezo ejerzan la potestad que por ti, Señor, rey celeste de los siglos, das a los hijos de los hombres gloria y honor y potestad sobre las cosas de la tierra. Endereza, tú, Señor, sus consejos, conforme a lo bueno y acepto en tu presencia, para que, ejerciendo en paz y piadosamente la potestad que por ti les fué dada, alcancen de ti misericordia. A ti, el solo que puedes hacer esos bienes y mayores que ésos entre nosotros, a ti te confesamos por el sumo sacerdote y protector de nuestras almas, Jesucristo, por el cual sea a Ti gloria y magnificencia ahora y de generación en generación y por los siglos de los siglos. Amén» (versión española de DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* [Madrid 1950] pp. 233-235).

campos, protección de la patria, de la ciudad o del propio monasterio, salud para los enfermos, socorro a los pobres, viudas y huérfanos. Además piden por los caminantes, los bienhechores de los pobres y del templo, por el eterno descanso de los difuntos, por el perdón de los pecados, por una vida tranquila y una muerte cristiana. En las liturgias egipcias no se olvidan de la crecida oportuna del Nilo y de las lluvias bienhechoras. Las diversas oraciones correspondientes del celebrante tienen un contenido más general, ya que comprenden siempre un número mayor de ruegos expresados por el diácono y el pueblo, que configuran de este modo toda la oración. Con frecuencia la oración se divide en tres miembros. De ahí que en Egipto la última parte, después de la despedida de los catecúmenos, o sea la oración común de los fieles propiamente tal, se llama αἱ τρεῖς: en ella se ora por la paz de la Iglesia, por el obispo y el clero, por toda la Iglesia y la presente asamblea [16]. En cambio, en la liturgia bizantina se distingue sólo entre una primera y segunda oración de los fieles, que por cierto pronto sufrió una transformación de fondo [17].

En las otras liturgias orientales, andando el tiempo, no ha quedado más que un único cuerpo de oración, consistente en la letanía diaconal y la oración sacerdotal [18] tal como se encuentra, aunque más desarrollado, en los primeros tiempos [19]. Finalmente, hay también en Oriente casos en que la oración de los fieles ha desaparecido sin apenas dejar huellas [20].

EL «OREMUS» AL PRINCIPIO DEL OFERTORIO

622. Este es el caso también de nuestra misa romana, según la conocemos desde el siglo VI; pues aunque el sacer-

---

[16] BRIGHTMAN, 121s 160s 223ss. «Tres oraciones» de los fieles se prescriben ya por el sínodo de Laodicea, can. 19, de las que la primera se ha de decir διὰ σιωπῆς; la segunda y la tercera, διὰ προσφωνήσεως; es decir, no en la primera y sí en la última, el diácono debe alternar con el pueblo a la manera de las *ectenias* (BRIGHTMAN, 519s). También la liturgia del norte de Africa en la época de San Agustín divide la oración en tres partes: por los infieles, por los catecúmenos, por fieles (ROETZER, 113-115).

[17] BRIGHTMAN, 316s 375s. Las oraciones del celebrante tienen por tema ya en el siglo IX el digno servicio del altar, mientras la breve *sinapte* correspondiente del diácono pide en general protección, ayuda, misericordia y conservación. Hay que suponer que la parecida εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς, que la sigue (BRIGHTMAN, 319s 380s), en realidad es la εὐχὴ πιστῶν γ', sobre todo porque la letanía correspondiente se presente expresamente como continuación de la anterior: Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν.

[18] Liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 38-40) y liturgia armenia (l. c., 428-430).

[19] *Const. Ap.*, VIII, 10s.

[20] Liturgia de los jacobitas sirio-occidentales (BRIGHTMAN, 80s); cf. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 107.

dote, previo saludo, después del evangelio o del *Credo* dirige a los fieles la exhortación de orar: *Oremus*, no continúa con ninguna oración, sino que lee en voz baja en el misal el texto del canto del ofertorio, que al mismo tiempo empieza a ejecutarlo el coro. Luego reza las oraciones del ofertorio, que por su carácter privado y la época en que se introdujeron no tienen nada que ver con el *Oremus*. No se registra ninguna oración común de toda la comunidad. Aun los sacramentarios más antiguos, que no conocen las oraciones del ofertorio, contienen este *Oremus* aislado, al que no sigue oración alguna, a no ser que se considere como tal la *oratio super oblata*, nuestra secreta. Efectivamente, no existe ninguna dificultad seria para ver en ella la oración sacerdotal que corresponde al *Oremus*. Al contrario, las razones en pro de esta tesis son convincentes. En primer lugar, porque se rezaba antiguamente esta *oratio super oblata* en voz alta, lo mismo que las otras, la colecta y la poscomunión. Además, porque se presenta como oración que se dice en nombre de la comunidad, como las demás, y por esto pide no menos que ellas una invitación previa, junto con el *Dominus vobiscum*. Si, pues, existen ambas cosas antes de la secreta, aunque estén algo separadas de ella, no podemos eludir la conclusión de que pertenecen a ella. Bien considerado, no nos puede extrañar el que se dé una pausa entre el *Oremus* y la secreta. Es el espacio destinado a la oración privada de la comunidad que antiguamente existió antes de la colecta. Esta pausa no está señalada, como la otra, por el *Flectamus genua*, por razón de su proximidad a la celebración eucarística, en la que, según los antiguos, no se permitía ponerse de rodillas [21].

La secreta cambia de carácter

623. El principal obstáculo para esta interpretación estaría en el contenido de la secreta, que manifiestamente se refiere a las ofrendas. Pero tampoco debe extrañarnos demasiado esto, porque acabamos de ver que el mismo proceso transformativo se operaba dentro de la liturgia bizantina en la primera y segunda oración de los fieles [22]. Sólo que mientras en esta liturgia, antes de la despedida de los catecúmenos, se ha conservado íntegra la primera parte de la oración de los fieles, la llamada *ectenia* ferviente, con su respectiva oración sacerdotal, en la misa romana no ha quedado nada en absoluto que se le iguale. Esta renuncia casi completa de la liturgia romana a la oración común de los fieles se debe seguramente a que en otros dos sitios se suplen por otras plegarias, a saber, las que se insertaron en el canon y la letanía

[21] Cf. arriba 468.
[22] Véase más arriba 621 con la nota 17.

del *Kyrie eleison*, que, al mismo tiempo en que desapareció la oración común de los fieles, surgió al principio de la misa [23]. Esta antigua oración común de los fieles, si es que en la liturgia romana consiguió alguna vez amplitud dentro de la misa, muy pronto, es decir, poco después de haber entrado a formar parte de la misa, debió perder la importancia que tuvo al final de las lecciones, cuando éstas se consideraban todavía como separadas del sacrificio eucarístico. Así se comprende que esta pausa entre el *Oremus* y la secreta se llenase muy pronto con la entrega procesional de las ofrendas [24], lo que trajo por consecuencia la transformación del contenido de la oración, aislada definitivamente de las lecciones [25].

Restos de la oración común de los fieles

624. Con todo, se podrían encontrar todavía algunas huellas aún de la primera parte de la oración común de los fieles. Los manuscritos del Gelasiano y en parte también del Leoniano, en vez de la única oración corriente del misal actual, contienen delante de la *oratio super oblata* o secreta, con cierta regularidad, dos oraciones del mismo carácter general. En torno a esta duplicidad se han formado diversas hipótesis [26]. Lo más acertado sería suponer que la segunda oración se rezaba después del evangelio, lo mismo que la *oratio super sindonem* de la misa milanesa [27]. En la posterior liturgia romana

[23] Cf. más arriba 428.

[24] La conciencia de ello se ha mantenido viva todavía en Sicardo de Cremona *(Mitrale,* III, 5: PL 213, 114 B): «Mientras entre los griegos siguen en este sitio más oraciones, entre nosotros precede *(praecedit)* la oblación del pueblo». Otro rito que se intercala en tal pausa, si da el caso, es la imposición de manos en la liturgia de ordenación.

[25] A veces se suprime también el *Oremus;* falta en el manuscrito de Wolfenbüttel del *Ordo Rom.* I (Stapper, 22) y en el *Ordo Rom.* III, n. 10: PL 78, 980.

[26] Según Baumstark *(Das Gesetz der Erhaltung des Alten:* JL [1927) 6 y *Missale Romanum,* 29) las dos oraciones corresponden a dos lecciones preevangélicas. Así también P. Alfonso, *L'Eucologia romana antica* (Subiaco 1931) 131 135. Con todo, conviene tener en cuenta que el caso de las dos oraciones delante de las lecciones preevangélicas en el actual misal romano (en los miércoles de témporas) no representa el orden primitivo (Hierzegger, *Collecta und Statio:* ZkTh [1936] 520s).

[27] Así e. o. Wilson, *The Gelasian sacramentary* (1894), p. LXXIV, nota 1; A. Wilmart en la reedición de E. Bishop, *Le génie du Rit Romain* (París 1920), 90. En la liturgia milanesa cada misa tiene, además de las oraciones que corresponden a nuestra colecta, secreta y poscomunión, otra oración particular, *oratio super sindonem;* a ella precede, lo mismo que a la *oratio super oblata* (secreta), el *Dominus vobiscum.* La denominación *super sindonem* se refiere al momento en que se dice; cf. la «oración del velo del cáliz» de las anáforas sirio-occidentales, que, según Jacobo de Edessa, proviene del tercer miembro de la oración de los fieles (Hanssens, III, 332s). Verdad es que no se sabe con certeza el sentido de la *oratio super*

se conocen algunos casos aislados de una oración *post evangelium* [28], creaciones de una época en que el *Oremus* ya no se unía a la secreta, pero que son como la aspiración a llenar el vacío que sienten existe después de las lecciones. No logró, a pesar de todo, afianzarse tal intento. La secreta ha quedado en el misal romano como la única fórmula entre las lecciones y la oración eucarística que usa el sacerdote para orar en nombre de la comunidad. Otro indicio de que en la secreta el ruego de que Dios reciba benignamente los dones sacrificales se ha sobrepuesto al originario de que escuche nuestras plegarias, lo tenemos en el hecho de que se da un tipo de secreta relativamente frecuente, que menciona, al lado de las oblaciones ofrecidas a Dios, las *preces populi* [29].

Costumbres galicanas

625. Hemos de mencionar, sin embargo, un proceso aislado dentro de la evolución general, que dió a la antigua oración de los fieles un nuevo florecimiento dentro de la misa romana, aunque no precisamente dentro del misal romano, en regiones en las que la liturgia romana había reemplazado a la galicana. Al fin era un modo pertinaz de supervivencia de tradiciones franco-galicanas.

Un concilio de Lyón del año 517 menciona la *oratio plebis* [30]. Algo más luz vierte sobre su naturaleza la *Expositio* de la misa galicana del siglo VII, que habla, después de la homilía, de *preces* que los ministros recitan solemnemente en nombre

---

sindonem; cf. BORELLA en «Eph. Liturg.» [1939], 94, que se pronuncia, probablemente con razón, por su origen de la *oratio fidelium.* Otra tesis defiende V. L. KENNEDY, *The two collects of the Gelasian:* «Miscellanea Mohlberg» (1948) 183-188.

[28] En los *Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende,* ed. por A. DOLD (cf. más arriba 503 [16]), del sur de Italia, los formularios de misa contienen siempre una *oratio post evangelium;* cf. DOLD, p. XXXS. Evidentemente es de origen posterior; cf. las observaciones en ZkTh 59 (1935), 320. En un sacramentario medieval del siglo XI (en EBNER, 298) se encuentra dentro del *Ordo missae* una *oratio post evangelium,* que, sin embargo, contiene ideas de oblación y además carácter de apología.

[29] *Muneribus nostris, quaesumus Domine, precibusque susceptis...,* en Circuncisión, septuagésima y el común de un mártir (no pontífice); *Suscipe, quaesumus Domine, preces populi* (o *fidelium tuorum*) *cum oblationibus hostiarum...,* en el miércoles de la tercera semana de cuaresma, Sábado Santo, domingo de Resurrección, lunes y martes de la semana de gloria, quinto domingo después de Pascua y vigilia de la Ascensión; *Purifica nos, misericors Deus: ut Ecclesiae tuae preces, quae tibi gratae sunt, pia munera deferentes...,* en el jueves de la cuarta semana de cuaresma; *Offerimus tibi Domine preces et munera...,* en la octava de los Santos Pedro y Pablo y misa votiva de los apóstoles; *Adesto Domine, precibus populi tui, adesto muneribus...,* en la fiesta de los Santos Tiburcio y Susana (11 de agosto). Cf. más adelante II, 102.

[30] Can. 6 (MANSI, VIII, 570).

del pueblo, y en las que los sacerdotes interceden por los pecados de la comunidad [31]. Al parecer se trata de una letanía, rezada por el diácono o los diáconos, que se cerraba con la oración *post preces*. El misal gótico de la misma época contiene, efectivamente, para Navidad y Pascua una fórmula correspondiente que reza el sacerdote y que se llama por este nombre [32]. También se conservan ejemplos de letanías del pueblo en documentos en los que se cruzan de modo habitual elementos galicanos y romanos en un mismo texto. En el misal irlandés de Stowe [33], a cada petición el pueblo responde, según costumbre galicana, con *Oramus te Domine, exaudi et miserere* o con *Praesta Domine, praesta* [34], y el pontifical de Friburgo del siglo IX [35] presenta esta letanía en forma de la actual letanía de todos los santos.

Pervivencia de esta tradición galicana

626. Al adoptar la Iglesia franco-galicana la liturgia romana, en la que no se encontraba nada que pudiera compararse con la oración de los fieles, se suprimió esta institución. Con todo, no desapareció de repente, sino que se conservaron vestigios de la antigua tradición e incluso se crearon formas nuevas. Vestigios antiguos son el que en algunas iglesias después de las lecciones y la homilía el pueblo repite varias veces el *Kyrie eleison*. En la Edad Media ya no aciertan a explicarse la significación de estos *Kyrie eleison* aislados, que se encuentran todavía hoy en la liturgia milanesa [36]. Se hace repetir al pueblo esta invocación no sólo des-

---

[31] *Expositio* (ed. QUASTEN, 16): *Preces vero psallere levitas pro populo ab origine libri Moysiaci duxit exordium ut... levitae pro populo deprecentur et sacerdotes prostrati ante Dominum pro peccatis populi intercedant*. Sigue el gran conjunto de oraciones por los catecúmenos; cf. arriba 616.

[32] MURATORI, II, 520. Verdad es que las súplicas resaltan solamente en el formulario de Navidad. También hay que tener en cuenta que en la misa galicana sigue además la lectura de los nombres con otra oración, *collectio post nomina*, en la que se reza, por regla general, expresamente por los vivos y los difuntos. Por lo que se refiere a las fórmulas galicanas del misal de Leofric, véase la nota 40.

[33] WARNER (HBS 32) 6s. El que la letanía caiga antes del evangelio, se debe a una evolución posterior. Un caso paralelo lo tenemos en la misa abisinia, donde el trozo inicial de la oración común de los fieles se encuentra igualmente delante del evangelio (BRIGHTMAN, 216, lín. 31; cf. 210s, resp. 150s).

[34] NICKL, *Der Anteil des Volkes*, 12s.

[35] METZGER, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein*, páginas 68*-70*. La rúbrica inicial dice: *tempore ieiunii aut in aliis statutis diebus recitantur, quando missa celebratur*. Dentro de la misa, por aquella época se puede tratar únicamente del sitio detrás de las lecciones.

[36] *Missale Ambrosianum* (1902) p. 167: a la lectura del evangelio sigue el *Dominus vobiscum* y tres *Kyrie eleison*. Así también en las fuentes más antiguas de la liturgia milanesa.

pués de haberse rezado el símbolo por el clero, sino a veces también durante su recitación, y lo interpretan como una acción de gracias por el beneficio de la fe [37]. En algunos sitios, el *Kyrie eleison* se convirtió en un *Leis*, o sea una canción popular religiosa con el *Kirioleis* como estribillo, que a partir del siglo XII aparece después el sermón [38]. A su lado surgen también creaciones nuevas. Una de estas formas nuevas, de bastante aceptación, se puede ver en Regino de Prüm († 915). Después del sermón de los domingos y días de fiesta, el párroco invita a los fieles a que digan una oración común para las diversas necesidades: por los príncipes, por las autoridades eclesiásticas, por la paz, contra la peste, por los enfermos y por los difuntos. Por cada una de estas intenciones, el pueblo reza en voz baja un padrenuestro, y el sacerdote la oración correspondiente [39], tomada de las misas votivas, tan abundantes en las diversas ediciones del sacramentario Gelasiano, o de la tradición de la liturgia galicana, como demuestra el misal de Leofric [40].

---

[37] DURANDO, IV, 25, 14. HONORIO AUGUST. (*Gemma an.*, I, 19: PL 172, 550 C) explica el *Kyrie eleison* que se dice por el pueblo, mientras el clero recita el *Credo*, como promesa de observar la doctrina recibida; cf. más arriba 605 [67]. También SICARDO DE CREMONA (*Mitrale*, III, 4: PL 213, 113 D) atestigua estos kiries *symbolo cantato ante et dum cantatur.*

[38] Cf. A. LINSENMEYER, *Geschichte der Predigt in Deutschland* (Munich 1886) 142s.

[39] REGINO DE PRÜM, *De synod. causis*, c. 190: PL 132, 244s: ... *in quibus singillatim precibus plebs orationem Dominicam sub silentio dicat, sacerdos vero orationes ad hoc pertinentes per singulas admonitiones sollemniter expleat. Post haec sacra celebratur oblatio.* Se trata del padrenuestro que se rezaba en silencio por el pueblo en la pausa después del *Flectamus genua*, que entonces todavía se conocía (cf. más arriba 470.) La oración siguiente se rezaría en latín; no podremos afirmar lo mismo de la *admonitio* anterior; cf. el resultado de la tradición posterior francesa e inglesa más adelante en la nota 44s.

[40] F. E. WARREN, *The Leofric Missal* (Oxford 1883) 207s. En este misal, oriundo de Lorena o del Rhin (ss. IX-X), se encuentra fuera del conjunto de un formulario de misa, pero metido entre ellos, sin más señas, un grupo de cuatro oraciones, de las que la tercera acusa, incluso por su fórmula final, origen galicano. Los títulos de cada una de las fórmulas no indican sino muy deficientemente su contenido: *Oratio pro familiariis* (súplicas por los bienhechores, por parientes, por todos los que se han encomendado a nuestras oraciones, *vel qui nobis eleemosinarum suarum reditus erogaverunt*), *Oratio pro omni populo catholico* (por el rey y su familia, por los fieles e infieles), *Oratio generalis pro omni populo* (por todos los príncipes y autoridades, por el clero universo y por los conventos, por los matrimonios y sus hijos, por los pecadores, por los pobres y afligidos, por todos los difuntos *quorum nomina tu scis*), *Oratio in agenda mortuorum* (por los difuntos *quorum et quarum nomina commendata sunt nobis*, con algunas especificaciones más).

LAS «PRIERES DU PRÔNE»

627. Esta costumbre, que proviene de Regino, se ha conservado en muchas diócesis francesas con notable pureza en las llamadas *prières du prône*. De ellas existe gran variedad de redacciones, todas del mismo corte. Una forma muy extendida en la actualidad nos la ofrece el siguiente esquema[41]; después de una introducción alusiva a la celebración del domingo y del sacrificio, se enumera una serie de intenciones por la Iglesia y el clero, por las autoridades civiles, por los bienhechores, por los soldados de la parroquia, por los enfermos y por los pecadores. A continuación se reza en común un padrenuestro y avemaría o también el salmo 122, un padrenuestro en voz baja y, después de los versículos correspondientes, una oración en latín[42]. Sigue luego otra invitación a la oración, esta vez por los difuntos, y se reza el salmo 129, el *Requiem aeternam* y la oración correspondiente[43]. Los avisos para la semana siguiente cierran este acto de oración.

Un formulario que se compuso un poco antes de 1300 para una iglesia de París presenta igual disposición[44]. Este mismo orden parece corriente en el norte de Francia ya duran-

---

[41] Según el texto en G. LEFEBVRE, O. S. B., *Missel-Vespéral romain* (Lophem-lez-Bruges 1923) 77-79. En él se remite en el *Ordo Missae* entre evangelio y *Credo* (p. 100) al texto del *prône*. La palabra *prône* se traduce en textos modernos latinos, sin razón, por la palabra *pronaos*, atrio. Se deriva en realidad de *praeconium*; cf. A. GASTOUÉ en «Les Questions liturgiques et paroissiales», 12 (1927) 243. Los «anuncios» hacen en el *prône* un papel importante; cf. el capítulo *Du prosne en* G. GRIMAUD, *La liturgie sacrée*, II (París 1678) 52-59; DE MOLÉON, 418s.

[42] Se usa la oración del domingo 22 después de Pentecostés: *Deus noster refugium*.

[43] *Deus veniae largitor*. En ambos casos se dice solamente la invitación a la oración en lengua vulgar, como parece que se hacía en Regino. El mismo orden, ampliado notablemente en la introducción y las intenciones de la primera parte, se encuentra como *formula pronai singulis Dominicis legenda* en el ritual parisiense (París 1839) 433-441. En el actual movimiento litúrgico francés llama la atención el que tan poca importancia se dé a una pieza tan venerable de la tradición litúrgica; cf., p. ej., *Etudes de Pastorale liturgique* (París 1944) 279 (G. CHEVROT); Congreso litúrgico-pastoral de St. Flour: «La Maison-Dieu», 4 [1945] 39s) (A. M. ROGUET y H. CH. CHERY).

[44] La oración por los vivos tiene por introducción una invitación a la oración de 18 miembros, de los que cada uno empieza *Nous prierons Dieu pour;* luego sigue el salmo 122 con *Kyrie, Pater,* versículos y triple oración. Después de una segunda invitación a la oración en lengua vulgar se dice una oración por los difuntos, que consiste en un *Pater noster* y el salmo 129 (el orden invertido se debe manifiestamente a un arreglo posterior), con versículos y dos oraciones (A. GASTOUÉ, *Les prières du prône à Paris au XIVe siècle:* «Les Questions liturgiques et paroissiales», 12 [1927] 240-249).

te el siglo XI, porque lo encontramos, algo cambiado, en Inglaterra después de su conquista por los normandos [45], mientras que otro texto de antes de la conquista presenta forma distinta [46].

LAS ORACIONES DESPUÉS DEL SERMÓN EN ALEMANIA

628. En Alemania no logró imponerse una forma tan claramente definida. Fuera de los ecos de una tradición más antigua en una fórmula alemana del siglo XII, dividida en dos partes, por los vivos y por los difuntos, que terminan con la exhortación al «dar una voz» [47], lo único que encontramos en esta y la siguiente época [48] es la costumbre de rezar el sacerdote después del sermón una larga teoría de intenciones, que ordinariamente empiezan con las autoridades eclesiásticas y civiles; por lo demás, no tienen ningún orden fijo. La selección, distribución y el texto varía mucho, y en una mis-

---

[45] Parece que el primer documento manuscrito no es anterior al año 1405; véanse los cuatro textos *(bidding prayer,* n. II-V), reproducidos en SIMMONS, *The Layfolks Massbook,* 64-80. Empiezan con la fórmula latina *Deprecemur Deum Patrem omnipotentem pro pace* (o *pro statu) et stabilitate sanctae matris Ecclesiae (et pro pace terrae).* Luego sigue, en tres de los cuatro documentos, un conjunto de oraciones de tres miembros (en el cuarto documento presenta (p. 74) una forma secundaria, reducida); la invitación a la oración, en inglés, termina pidiendo que se diga un *Pater* y *Ave* (en el segundo miembro son, en dos casos, cinco *Ave).* Al final del primer miembro, que está dedicado a las autoridades eclesiásticas y civiles, los bienhechores de la Iglesia, etc. (es interesante la circunstancia de que se nombran los que construyen caminos y puentes, así como las mujeres encinta), se reza el salmo 66 y, después de un *Kyrie, Pater noster* y algunos versículos, tres oraciones. Al final del segundo miembro, que se dirige a la Virgen (en parte con algunas otras intenciones más), un himno mariano y, al cabo de algunos versículos, la oración mariana. Al final del tercer miembro que está dedicado otra vez a los difuntos, se dice el salmo 129, y después de *Kyrie, Pater noster* y versículos, la oración *Fidelium.*

[46] L. c., 62s. El antiguo texto inglés tiene cuatro secciones, de las que cada una acaba sencillamente con la invitación a rezar el *Our Father.* Es notable que se nombren los padrinos y madrinas. En la cuarta sección, por los difuntos, se prevé que se digan los nombres de los difuntos.

[47] LINSENMEYER, *Geschichte der Predigt,* 143 145 146. Se trata principalmente de los cantos que se formaban del *Kyrie eleison;* véase más arriba 437; cf. más arriba 605 [67].

[48] HONORIO AUGUSTOD *(Speculum Ecclesiae:* PL 172, 827-830) enumera 13 partes, de las que cada una termina con un *Amen,* pronunciado probablemente por el que dirigía el rezo. El *Homiliario del obispo de Praga* (s. XII) (ed. por F. HECHT [Praga 1863] página 17) contiene una serie más corta que no presenta tan clara estructuración. Ambas veces el texto está en latín.

ma diócesis se usan diversas redacciones [49]. La intervención del pueblo es insignificante y tiende a desaparecer por completo. Es probable que se dijera al principio después de cada intención un *Kyrie eleison;* a veces se encuentra al final de ellas [50], pero más tarde desaparece por completo [51] y al final de la Edad Media se invita al pueblo a que diga para terminar cada parte un avemaría [52] o un padrenuestro y avemaría [53]. Más tarde se contentan con un padrenuestro y avemaría único al final [54]; o se suprime en absoluto toda intervención de la comunidad [55].

---

[49] Cf. los ejemplos citados en la nota 53 de Ratisbona. Un estudio más detallado debería establecer varios tipos y elementos típicos. Una introducción que vuelve con frecuencia es aquella del *Obsequiale* de Ratisbona de 1570 (BECK, 354): «... ayudadme a invocar asiduamente a Dios omnipotente y rogarle...»; o (de Brandemburgo; cf. más adelante en la nota 53): «... ayudadme a recordarle a Dios todopoderoso y rogarle». Esta fórmula, en una redacción parecida, da aún actualmente comienzo a las oraciones después del sermón, como *Bittformel für den Sonntagsgottesdienst* en el *Vorbetbuch* de la diócesis de Brixen (1925), 10: «Devotos en Cristo, nuestro Señor, invoquemos humildemente a Dios omnipotente y roguemos por todos los fundadores y bienhechores de este templo...»

[50] HONORIO AUGUSTODUN., *Speculum Eccl.:* PL 172, 830: Después de haber indicado el orador las intenciones, exhorta a los fieles: *Nunc, carissimi, corda vestra et manus ad Deum levate, ut por his omnibus dignetur vos clementer exaudire... Eia nunc preces vestras alta voce ferte ad coelum et cantate in laude Dei: «Kyrie eleison».*

[51] En el *homiliario del obispo de Praga,* la serie arriba mencionada (nota 48) de intenciones se inicia con una fórmula parecida a la que se encuentra en Honorio al final: *Modo, fratres, cum timore Dei levate corda et manus et invocate...* Pero no se indica ninguna fórmula de contestación del pueblo (HECHT, 17).

[52] Según un manuscrito de St. Florián hacia 1480, las súplicas tenían 21 partes, a cada una de las cuales seguía un *Ave* (K. EDER, *Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung* [Linz 1933] 249).

[53] En la *Verkündigung* (anuncios) de Brandenburgo de 1380, (ed. por A. SCHÖNFELDER en «Liturg. Zeitschrift» [1929] 58-62) se pide en seis sitios de los catorce ruegos un *Pater* y *Ave.* También en la *Verkundung am Sonntag in den pfarrkirchen,* escrito hacia 1500 en Ratisbona, se pide en seis miembros del conjunto este *Pater* y *Ave* (BECK, 274ss): «Por las autoridades eclesiásticas y civiles, por todos los fieles, especialmente los enfermos y afligidos; por las intenciones de cada cual en particular, por todos los difuntos bienhechores del clero, por todos los difuntos fieles, por los difuntos parientes».

[54] Así lo hacía al final de una larga serie de intenciones el párroco de Basilea JUAN ULRICO SURGANT, *Manuale curatorum predicandi prebens modum* (Estrasburgo 1508) fol. 78-79.

[55] Así en el orden de oraciones que da R. CRUEL *(Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* [Detmold 1879] 224s) como el que se observaba comúnmente (222). A la serie de intenciones seguiría entonces solamente el padrenuestro, que se hacía recitar por todos más bien con fines catequéticos (véase más adelante 631).

LA «ORACIÓN GENERAL» DE SAN PEDRO CANISIO

629. En este panorama hay que considerar indudablemente como un progreso el que San Pedro Canisio fusionase en 1556-57 todas estas intenciones acostumbradas en una oración seguida, notable por su elevado pensamiento teológico. Desde el principio tuvo mucha aceptación [56], y en la actualidad ha pasado con el título de *Oración general* al cuerpo de preces de todos los devocionarios diocesanos, manteniendo el puesto que le corresponde dentro del culto, es decir, que se reza en voz alta después de la homilía por todo el pueblo [57], y en muchos sitios desde antiguo dentro de la misa [58].

11. Otros elementos adicionales de la homilía

630. Junto a la oración común de los fieles aparecen, con el correr de los siglos, otros textos unidos a la homilía, sin que se advierta en ellos un orden determinado. Alguno de ellos tan pronto aparece como desaparece, en una especie de marea; otros han dejado vestigios más duraderos. Entre éstos, sobre todo los avisos, amonestaciones, fórmulas de la catequesis popular y el *Yo pecador* [1].

---

[56] P. F. SAFT (*Das «Allgemeine Gebet» des hl. Petrus Canisius im Wandel der Zeiten*: «Zeitschrift f. Aszese u. Mystik», 13 [1938] 215-223), con reproducción de cinco redacciones, de las que sólo las últimas dos, que son del año 1931, ofrecen modificaciones más notables al insistir en intenciones actuales. En la diócesis de Brixen se usaba todavía en 1900 la redacción de San Pedro Canisio del año 1560, que empieza: *Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater, siehe an mit den Augen Deiner grundlosen Barmherzigkeit unsern Jammer, Elend und Not* (Omnipotente y sempiterno Dios, Señor, Padre celestial, mira con ojos de tu misericordia infinita nuestra aflicción, miseria y necesidad). Cf. también el *Vorbetbuch* de la diócesis de Brixen (1925).

[57] Así, p. ej., en mi parroquia de nacimiento, Taufers, en el valle del Puster. Aquí pasó del culto público al rezo diario de la noche en las casas particulares.

[58] Una notable redacción nueva de la oración común de los fieles, que varía según las estaciones del año litúrgico y que en la forma de letanía (Te rogamos, escúchanos) está modelada según las normas de la ectenia, presenta J. GÜLDEN, *Fürbittgebete*: «Parochia», ed. por K. BORGMANN (Kolmar s. a. [1943]) 387-408.

[1] R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, 221ss. De estos elementos resultaba con el tiempo el siguiente orden: anuncios, profesión de fe, confesión general (con indulgencias), invitaciones a rezar por ciertas intenciones, padrenuestro y *Ave* (CRUEL, 222-225; LINSENMAYER, 140s).

ANUNCIOS

Aunque no únicamente, el sitio elegido con preferencia para dar los avisos a la parroquia era al final de la homilía. Se reducían al horario de los cultos, otros anuncios de interés para la parroquia y las amonestaciones. San León Magno solía recordar al final de sus sermones de témporas los días de ayuno de la semana siguiente e invitar a la solemne vigilia de la noche antes del próximo domingo [2]. Parecidas eran las costumbres de la baja Edad Media, en la que se explicaba principalmente el santoral de la próxima semana [3]; aun hoy día hacemos más o menos lo mismo [4].

SENCILLA CATEQUESIS POPULAR

631. Además, a la homilía solía seguir, impuesta por las famosas ordenaciones de Carlomagno, una sencilla catequesis popular, si no es que la homilía se tenía por tal.

En ella se explicaba el padrenuestro y el símbolo de los apóstoles [5]. Si estas fórmulas no siempre se podían explicar,

---

[2] SAN LEÓN MAGNO, *Serm.* 12 13: PL 54, 172s y más veces. San Agustín anuncia al final de su sermón (*Sermo* 3) para el día siguiente el aniversario de la consagración del obispo anterior e invita a todos a la basílica de Fausto (ROETZER, 112s; con más ejemplos). Cf. en el Gelasiano más reciente (MOHLBERG, n. 1460s) la fórmula de la *denuntiatio natalicii unius martyris*. En la alta Edad Media tales anuncios tuvieron lugar antes de la comunión de los fieles, es decir, antes de que se retirasen los que no comulgaban. Cf. más adelante II, 483.—Véase, además, GARCÍA VILLADA, II, 2, p. 47.

[3] Véanse dos fórmulas de Ratisbona en BECK, 774, 353. Un ejemplo de Brandeburgo (1380) ofrece A. SCHÖNFELDER, *Die «Verkündigung» im mittelalterlichen Gottesdienst*: «Liturg. Zeitschrift», 1 (1929) 58-62, esp. p. 59. Cf. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt*, 227-230, por donde se conoce que en el siglo XV era costumbre de los curas de pueblo ahorrarse el sermón mediante un anuncio de las fiestas de santos algo más extenso y entreverado con ejemplos legendarios de la vida de los santos.

[4] Cf. F. SCHUBERT, *Die «Verkündigung»*: «Theologie u. Glaube», 24 (1932) 736-750.

[5] Estas ordenaciones se dieron en diversas capitulares y en cartas sinodales; véase también el sínodo de Francfort (794), c. 33 (MGH, Cap., I, 77).—Véase, además, el catecismo del Card. Cisneros, editado el 24 de octubre de 1498 en Salamanca: «Lo que los curas o aquellos a quien ellos lo encomendaren son obligados por las constituciones synodales a enseñar a los niños todos los domingos después de bísperas, es esto que se sigue.» Y sigue la señal de la cruz, *Pater, Ave; Credo, Salve,* catorce artículos de la fe, diez mandamientos de la ley de Dios y cinco mandamientos de su santa Iglesia, catorce obras de misericordia y siete pecados mortales (R. GARCÍA TUÑÓN, *Los primeros y principales catecismos de España* [Madrid 1951] 9-19).—*(N. del T.)*

por lo menos habían de rezarse por el pueblo[6]. Prescripción que fué urgida muchas veces durante la Edad Media[7]. Al *Pater noster* y al *Credo,* como a oraciones básicas, se añadieron desde el siglo XII el *Ave María* y los diez mandamientos[8], más los siete sacramentos y, por lo menos algunas veces al año, las otras fórmulas y catálogos de las cosas que conviene sepa el cristiano[9]; finalmente, los actos de fe, esperanza y caridad[10] con otras fórmulas similares.

El modo de recitarlas era como el de las oraciones, es decir, una cosa intermedia entre repetición mecánica y auténtico acto de oración. Por esto apenas se distinguían de la oración común de los fieles. Lo mismo que en ella, en estas oraciones adicionales se ha conservado en Francia hasta la actualidad un orden determinado[11].

---

[6] Tal explicación se encuentra unida con el padrenuestro, pero no con el símbolo, en HONORIO AUGUSTODUN., *Speculum Eccl.:* PL 172, 819-824; asimismo en el *Homiliario del obispo de Praga,* de la misma época (HECHT, 60s).

[7] GÖBL, 82-97. K. SCHREMS, *Die religiöse Volks- und Jugendunterweisung in der Diözese Regensburg vom Ausgang des 15. Jh. bis gegen Ende des 18. Jh.* (Munich 1929) 24ss.

[8] Así, p. ej., en el formulario del párroco SURGANT, *Manuale curatorum* (véase arriba 628 [54]) fol. 79-83. Surgant sigue las disposiciones del sínodo de Basilea del año 1503 (GÖBL, 95s).

[9] En la *Verkundung* de Ratisbona siguen a la invitación para la oración (cf. más arriba 628 [53]) el *Pater, Ave* y símbolo; luego, encuadrado en la confesión general, como materia de pecados, la enumeración de los diez mandamientos, nueve pecados ajenos, ocho bienaventuranzas, siete dones del Espíritu Santo y siete sacramentos, siete pecados capitales, seis obras de misericordia, cinco sentidos, cuatro pecados que claman al cielo y los seis pecados contra el Espíritu Santo. Este mismo esquema también en la *Verkündigung* de Brandeburgo del 1380, ed. SCHÖNFELDER en «Liturg. Zeitschrift» (1929) 61s.

[10] Con destino a la devoción particular hay fórmulas para el ejercicio de las tres virtudes de la fe, esperanza y caridad en el *Manuale catholicorum,* de SAN PEDRO CANISIO (1587); cf. A. SCHROTT, *Das Gebetbuch:* ZkTh (1937) 215. En los siglos XVII y XVIII estas fórmulas tienen mucha importancia en los catecismos. Benedicto XIII (1728) y Benedicto XIV (1756) concedieron indulgencias (F. BERINGER, *Die Ablässe,* I, 14.ª ed. [Paderborn 1915] p. 167s). Benedicto XIV prescribió luego en la bula *Etsi tamen* (7 de febrero de 1742) que se hagan actos de las tres virtudes divinas y de contrición *intra missarum sollemnia.* Un estudio de J. BRADY sobre el origen de esta costumbre en Irlanda llega también a la conclusión de que fué al final del siglo XVIII; véase «Eph. Liturg.», 62 (1948) 177.

[11] Dos veces al año, la lectura de un resumen de la doctrina cristiana, repartida, si hace falta, por dos domingos, substituye a las *prières du prône.* Para este fin, el *Missel-Vespéral romain,* arriba mencionado (627 [41]), trae en sus pp. 5-16 el *Code abrégé de la vie chrétienne,* del cardenal Mercier. Según el *Rituale Parisiense,* de 1839 (arriba 627 [43]), este resumen (pp. 441-458) debe leerse después de las *prières du prône.*

La «confesión general» y absolución sacramental

632. A partir del siglo XI, poco más o menos, se juntó, unas veces con la oración de los fieles, otras con los textos catequéticos, un acto como de purificación del alma, para prepararse a la misa sacrifical: la confesión general. Es el *Confiteor* ampliado, en lengua vulgar [12]. Servía al principio, como se sabe, para la confesión de los particulares [13]. Pero así como el *Credo,* con su redacción primitiva en singular, pasó del uso individual al culto público, lo mismo la «confesión general». Por esto al principio, por lo menos en forma condicionada, se seguía dando en la misa la absolución sacramental. A partir del siglo X se comienza el Jueves Santo a admitir para la reconciliación sacramental de los penitentes públicos al pueblo en general; más tarde este beneficio se hizo extensivo también a otras fiestas. Mediado el siglo XI acostumbraban en las iglesias renanas algunos predicadores a mandar después del sermón [14] a los fieles que levantasen las manos y confesasen sus pecados, para pronunciar sobre ellos la fórmula usual de la absolución, que era una redacción algo cambiada de nuestro *Indulgentiam* [15] y a la que pronto se hizo preceder el *Misereatur* [16].

633. Esto no quiere decir que ignorasen que tal absolución general no bastaba por sí sola para los pecados graves, y que no se inculcase a veces a los fieles que tenían que confesarse individualmente [17]. Fué tan estimada esta absolución

---

[12] E. v. Steinmeyer (*Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler* [Berlín 1916] 309-364) contiene los textos desde el siglo X como «confesiones».

[13] Jungmann, *Die lateinischen Bussriten,* 180.

[14] Una colección alemana de sermones del siglo XII se contenta con hacer practicar esta ceremonia en los días de comunión; *si sit festivitas quod ad corpus Domini aliqui accedere velint* (Linsenmeyer, 144).

[15] Jungmann, *Die lateinische Bussriten,* 275-295 (las absoluciones generales), esp. 279ss.

[16] En los textos conocidos bajo el nombre de *Süddeutscher (Münchner) Glauben und Beichte* y *Benediktbeurer Glauben und Beichte,* III, se encuentran ejemplos del siglo XII, conservados perfectamente en su contexto; en ambos casos precede a la confesión de los pecados una profesión de fe, las dos en lengua vulgar. Siguen luego el *Misereatur* e *Indulgentiam,* y después, otra vez en lengua vulgar, una serie de intenciones (V. Steinmeyer, 345-349; 357-361). Cf. también el *Confiteor* y la *allocutio* siguiente (una fórmula de absolución más libre) en el *Homiliario* del obispo de Praga (Hecht, 60).

[17] Honorio Augustodun., *Speculum Eccl.:* PL 172, 826s; cf. 629 B. Cf. también el *Benediktbeurer Glauben und Beichte,* III, en V. Steinmeyer, 361.

general, que siguió practicándose aun después de que por las investigaciones de la teoría escolástica se puso en evidencia que tal absolución general no podía tener carácter sacramental[18]. En parte se ha conservado hasta la actualidad[19], con preferencia en los sermones dominicales separados de la misa.

ABSOLUCIÓN GENERAL

634. Se ha mantenido también en la misa pontifical solemne, de la que este acto formaba parte aún en el siglo XII como elemento fijo[20]. Con ella va unida una indulgencia[21], seguramente como para suplir la absolución sacramental que se había dejado de dar; a la fórmula de absolución se ha añadido la de la bendición[22].

---

[18] En la *Verkundigung* de Ratisbona (cf. arriba 628[53]) sigue al final de la confesión general *Misereatur* e *Indulgentiam*. Luego da el predicador como penitencia cinco *Pater* y siete *Ave*, que deben decirse durante la misa. Finalmente se concede una indulgencia (BECK, 277-281). De un modo semejante, pero sin imponer penitencia, se hacía entonces también en Ingolstadt; cf. GREVING, *Johann Ecks Pfarrbuch*, 214s. Absolución e imposición de una penitencia se encuentran también en el libro del párroco SURGANT (l. c., LXXXV), que pone de relieve su carácter no sacramental. Por esto combate la costumbre de otros predicadores que hacen decir la penitencia después del *Misereatur* (l. c., LXXXVI). La indulgencia se concede solamente en días determinados (l. c., LXXXIV).

[19] En la diócesis de Brixen sigue el *Misereatur* e *Indulgentiam* aún en la actualidad a la confesión general después del sermón dominical (que generalmente ya no se tiene después del evangelio), así como al principio de las misas de difuntos (*Vorbetbuch der Diözese Brixen* [1925] 10-12; 16s). En el culto protestante, la confesión general sigue también después del sermón o está al principio del culto, como substituto de la confesión individual (P. GLAUE, *Offene Schuld*: «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 2.ª ed., IV [1930] 672; G. RIETSCHEL, *Lehrbuch der Liturgik*, I [Berlín 1900] 429-431). La hipótesis de historiadores protestantes de que este modo de absolución se remonta a los tiempos de Carlomagno, no se puede defender (JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 291, nota 198).

[20] E incluso en Roma; véase el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 82); (después de la homilía) *confessio a diacono fit populo. Et episcopus dicit: Misereatur vestri.* Cf. *Ordo Rom.* XI, n. 20: PL 78, 1033 C: *benedicit.*

[21] En la baja Edad Media debió de ser muy común la concesión de una indulgencia para todos los que habían oído la predicación anterior aun en los cultos ordinarios (LINSENMAYER, 148s).

[22] *Caeremoniale episc.*, II, 39: después de la homilla, el diácono canta el *Confiteor;* el orador sagrado (n. II, 8, 50; y II, 8, 80: el *presbyter asistens)* anuncia una indulgencia de 40 días; el obispo, dirigiéndose hacia el pueblo, pronuncia la absolución: *Precibus et meritis beatae Mariae semper Virginis... misereatur vestri...*; luego, el *Indulgentiam;* finalmente, con la mitra puesta, la bendición: *Et benedictio Dei omnipotentis.* El mismo rito se encuentra ya en el pontifical de Durando (ANDRIEU, 639). La bendición se dejaba al arbitrio del obispo *(si velit)*. También en el pontifical de Castellani (1520), con rúbricas más detalladas (MARTENE, 1, 4, 5, 8 [I,

En el fondo es poner aquí, al principio de la misa sacrifical, un rito equivalente a la preparación y purificación interna que para el celebrante y sus ministros se daba al principio de la misa en el *Confiteor* y oraciones que le acompañaba, sólo que no ha logrado una forma concreta y duradera. Se intentaba, aunque no se logró, encarnar en una ceremonia una idea que en la Iglesia primitiva encontramos perfectamente realizada [23].

381]); cf. también *Ordo Rom.* XIV, n. 53 72: PL 78, 1162s 1192s; *Ordo Rom.* XV, n. 42: PL 78, 1294 D. En el *Caeremoniale episc.* (I, 25, 2) en la primera descripción del rito no se menciona el *Indulgentiam,* así que sobresale más su carácter de bendición. Según el *Caeremoniale episc.* (II, 8, 80), se permite combinar este rito, descrito como comunicación de la indulgencia, con la bendición final después del *Ite missa est.* Y ésta es la costumbre actual. Un paralelismo con tal transformación de un rito de absolución general de bendición con indulgencia lo tenemos en la bendición papal con indulgencia plenaria concedida a los moribundos; cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten,* 294s.

[23] Cf. arriba 14.

SUPLEMENTO

a la nota 13 del n. 215 (p. 222): Más interés aún tiene el devocionario *Misas de las festividades del año,* por D. JUAN JULIÁN CAPARRÓS, reimpresas para el uso de S. M. la Reina Doña Isabel II (Madrid 1851). Contiene el ordinario de la misa traducido enteramente al castellano, destacándose las palabras de la consagración, lo mismo que en el misal del sacerdote, por su impresión con letras negritas y mayores que las demás. A continuación ofrece las misas comunes *(Commune Sanctorum)* y luego, para cada día del año, en que hay una misa de santo. la misa del día, empezando con el primero de enero y terminando con el 31 de diciembre. De los formularios del propio del tiempo figuran entre estas misas sólo las de aquellas fiestas que se celebran todos los años en el mismo día del mes, como Navidad y Epifanía, omitiéndose las de los domingos, la cuaresma y las demás fiestas del Señor, como domingo de Resurrección, Ascensión, Pentecostés, Corpus, etc. Interesantes son también las explicaciones breves que como notas se encuentran en el ordinario.

El Sacrificio de la Misa

TRATADO HISTORICO-LITURGICO

II

Título de la edición alemana:
MISSARUM SOLLEMNIA
Eine genetische Erklärung der römischen Messe
(2.ª ed., Viena 1949)

TRATADO II

DESARROLLO RITUAL

(Continuación)

PARTE II

LA MISA SACRIFICAL

SECCION I

EL OFERTORIO

1. Las oblaciones de los fieles y su entrega procesional

1. Terminadas las lecciones con la oración común de los fieles y después de salir los catecúmenos por no ser todavía miembros de la Iglesia, los fieles podían proceder a la parte principal de la función religiosa, la renovación de la institución eucarística.

LA PREPARACIÓN DE LAS MATERIAS DE PAN Y VINO NO ES POR SÍ MISMA UN RITO

El Señor había instituído el misterio de la Eucaristía sirviéndose de elementos creados, pan y vino. Tomó el pan, que encontró sobre la mesa de la última cena, y el cáliz, que tenía delante, para convertirlos en un don de cielo; lo primero que se exige es que estén preparados el pan y el vino para cuando empiece la celebración del misterio.

No quiere decir esto que la preparación del pan y vino sea ya por sí misma un rito litúrgico. Basta con que alguien lleve los elementos al altar antes de comenzar la función religiosa propiamente dicha. Por eso en los relatos primitivos no hay indicios de que se concediese importancia especial a esta acción preparatoria y, mientras la Eucaristía se celebró al mismo tiempo que el ágape, no había por qué prepararlos; ya estaban sobre la mesa. San Justino dice de un modo impersonal: «Se trae pan, agua y vino». No existen ceremonias especiales que acompañen esta acción ni se la atribuye ningún sentido simbólico. Esto se explica si tenemos en cuenta el afán de los primeros cristianos de apartarse del todo de

las costumbres sacrificales paganas y judías. Por la misma razón acentúan el carácter espiritual del culto cristiano[1]. Apenas si se fijan en el pan y vino como materia. Su atención se la ve absorbida enteramente por el don puro, espiritual, celeste, que surgirá de su *eucaristía*, por la acción de gracias que se eleva de los corazones de todos, como culto legítimo «en espíritu y verdad».

REHABILITACIÓN DE LOS DONES MATERIALES ANTE UN ESPIRITUALISMO EXAGERADO

2. Con todo, a partir del final del siglo II se insinúan transigencias y una actitud más conciliadora para con las antiguas costumbres sacrificales. Dado el desprecio exagerado que siente la naciente gnosis hacia la materia, se impone subrayar la dignidad de la creación material incluso como cantera para los elementos de la función religiosa. El peligro herético no está ya en las costumbres sacrificales paganas, sino en el exagerado espiritualismo platónico, disfrazado de pensamiento cristiano. Y ante este peligro, los católicos se inclinan a ver la Eucaristía desde un nuevo punto de vista: el de su origen humano por las «primicias de la creación». El primero que insiste en este pensamiento es San Ireneo[2]. Hay un movimiento ascensional que lleva ante el trono del Altísimo la oblación del cuerpo y sangre del Señor, pero arranca de los dones materiales, que de esa manera se elevan e incorporan a la ceremonia litúrgica. Por Tertuliano sabemos que los fieles traen ofrendas y que esta aportación al culto se llama *offerre*[3]. San Hipólito de Roma, al referirse al pan y vino que los diáconos llevan al obispo antes de empezar la Eucaristía, usa la palabra *oblatio*[4], como llama *oblatio sanctae Ecclesiae* a los dones ya consagrados[5]. Al describir en otro lugar la liturgia bautismal, dice que los neófitos «ofrecen» su aportación a la Eucaristía[6].

---

[1] Cf. más arriba I, 24.

[2] Cf. más arriba I, 26.

[3] TERTULIANO, *De exhor. cast.*, c. 11: CSEL 70, 146ss: (se dirige a un casado en segundas nupcias, refiriéndose a su primera mujer) ... *pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemores? Et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?* Cf. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, 294s.

[4] DIX, 6: *illi (sc. episcopo) vero offerant diacones oblationem.* Aquí *offerant* no significa oblación hecha a Dios.

[5] DIX, 9; cf. más arriba I, 30.—También en la oración para la consagración episcopal se pide que el recién ordenado quiera προςφέρειν σοι τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου Ἐκκλησίας (DIX, 5).

[6] Estos «no deben traer ningún otro vaso que el destinado a la Eucaristía, pues es conveniente que cada uno traiga luego su ofrenda» (προςφορά). SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 32; cf. HENNECKE, *Neu-*

En los escritos de San Cipriano aparece como costumbre general el que los fieles traigan ofrendas para la celebración de la Eucaristía, según lo prueba la reprensión de la mujer rica: *Dominicum celebrare te credis... quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod obtulit pauper sumis* [7].

Las aportaciones de los fieles se convierten en ofrendas para el sacrificio

3. Parece que desde entonces las aportaciones que para el culto se exigían a los fieles, lo mismo que sus limosnas para los pobres, se hicieron coincidir cada vez más con la celebración eucarística, evolución que se vió favorecida por la antigua costumbre de llamar ofrendas a las limosnas hechas a la Iglesia o a los pobres [8]. Como consecuencia natural de

---

testamentl. Apokryphen, 579): «...porque es conveniente que el que se ha hecho digno, ofrezca luego...» (se trata de un texto reconstruído de traducciones orientales divergentes). Por lo demás, las denominaciones *oblatio* y *offerre* o sus equivalentes en lenguas orientales, se usan en la *Tradición apostólica* varias veces en sentido más general; el ágape se llama en su totalidad *oblatio.* Además, se llama *offerre* a la bendición del cáliz que en el ágape reza cada uno de los asistentes sobre el cáliz (Dix, 46: *calicem singuli offerant),* y la bendición del pan por el clérigo que preside parece también equipararse con el *offerre* (Dix, 48: todos deben recibir de su mano la *benedictio;* cf. Dix, 46: *qui offert* ha de acordarse en su oblación del dueño de la casa). La expresión quiere decir tal vez que estos objetos, santificados por la oración que se pronunciaba sobre ellos, quedaban de alguna manera consagrados a Dios. También es posible que en la oración se expresase formalmente la oblación, como en el siguiente caso: «Cuando uno trae al obispo las primicias de los productos del campo (otra vez se emplea para ello la palabra *oferre* = προσενεγκεῖν, y no tiene nada que ver con la Eucaristía), éste las debe ofrecer *(offerre)* con la siguiente fórmula: *Gratias tibi agimus, Deus, et offerimus tibi primitias fructuum...* (Dix, 53s; en su redacción griega προσφέρομεν). En este *offerre* se trata de una bendición de los frutos del campo, conforme se ve a continuación en el mismo texto: *Benedicantur quidem fructus, id est...* (sigue la enumeración; Dix, 54). Por lo demás, en el llevar las primicias al obispo, así como en la preparación de pan y vino antes de la oración eucarística, éstas se santifican en cierta manera; así que la acción de *offerre* reviste ya carácter religioso. Cf. J. Coppens, *Les prières de l'offertoire:* «Cours et Conférences», VI (Lovaina 1928) 189-192.

[7] San Cipriano, *De opere et eleemos.,* c. 15: CSEL 3, 384. El mismo pensamiento más tarde en San Cesáreo de Arlés *(Serm.* 13 [Morin, 63]: PL 39, 2238). La procesión de la entrega de las ofrendas está atestiguada para los comienzos del siglo IV por los sínodos de Elvira y Nicea; cf. más adelante 16 [101].

[8] Fil. 4,18. Cf. E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi* (Friburgo 1940) 38s; la Iglesia recibe los medios necesarios para su sustento no como contribución exigida a sus miembros, sino como donativo ofrecido a Dios «con suave fragancia».

En Hermas *(Pastor, Simil.* V, 3, 8), el ayuno unido con limosnas se llama θυσία y λειτουργία, agradable a Dios. A partir de Tertuliano, se usa por los cristianos al hablar de las obras de misericordia,

esta concepción, la oblación de los fieles se hacia coincidir también en el rito con la preparación de las ofrendas destinadas al sacrificio eucarístico[9], sobre todo en aquella época de gran vitalidad litúrgica[10]. Así, a partir del siglo VI, encontramos prácticamente en todas las liturgias la oblación de los fieles incluída en el marco de las ceremonias por lo menos como costumbre practicada durante algún tiempo.

LA ENTREGA DE LAS OFRENDAS EN ORIENTE

Verdad que en Oriente sólo se han conservado algunos vestigios y que su relación con la ofrenda litúrgica no fué tan íntima, sobre todo en las regiones influenciadas por las liturgias bizantino-antioquenas[11]. Los donativos se podían dejar

---

la palabra *operari (opus, operatio)*, que en lenguaje cultual pagano tiene el sentido de *sacris operari = sacrificare*, y del que se deriva la palabra alemana «opfern». La palabra debió adoptarse en la lengua germánica ya en el siglo VI, o sea al principio de la misión romana en Germania, conforme se desprende de la substitución de la «p» por la «pf». Cf. el título del opúsculo de San Cipriano, citado en la nota anterior. En la misma acepción se usa también el *offerre (oblatio)*. En TERTULIANO *(De idol.*, c. 22: CSEL 20, 55) se encuentran ambas expresiones una al lado de otra. Se supone que en *operari* influyó decisivamente el concepto fundamental de *opus bonum* (H. JANSSENS, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian* [Nimega 1938] 217-224; cf. 104-110).

[9] SAN IRENEO, *Adv. haer.*, IV, 31, 5 (HARVEY, II, 209); cf. TERTULIANO, *De or.*, c. 28: CSEL 20, 198s; *Ad uxor.*, II, 8: CSEL 70, 124. De la época siguiente: SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, c. 110: PL 40, 283: por los difuntos se ofrecen *sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum.*

[10] La evolución queda convertida en su contrario por G. P. WETTER *(Altchristliche Liturgien*, II, *Das christliche Opfer:* «Forschungen zu Religion u. Literatur des A. u. N. T.», N. F. 17 [Göttingen 1922]). Wetter, basándose principalmente en textos de la Edad Media, interpreta el ofrecimiento de dones materiales hecho inmediatamente a Dios como restos de costumbres de la Iglesia primitiva, en la que los fieles traían sus aportaciones al ágape unido con la Eucaristía, sin que aduzca pruebas de estas pretendidas relaciones, y concluye que de este ofrecimiento, considerado como sacrificio en el sentido pleno de la palabra, ha pasado la idea del sacrificio a la Eucaristía. Cf. la crítica de J. COPPENS, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne:* «Cours et Conférences», V (Lovaina 1927), 99-123, así como la continuación de este estudio. ID., *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande:* «Cours et Conférences», VI (Lovaina 1928), 185-196; A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, 84-100.

[11] No existe una investigación exhaustiva sobre el ofrecimiento de los dones por parte de los fieles en las liturgias orientales. Una enumeración de las fuentes véase en HANSSENS (III, 279-282), que se muestra inclinado a no admitir la existencia en Oriente de una entrega procesional de las ofrendas por parte de los fieles, por lo menos en el sentido estricto de una ofrenda de pan y vino, al principio de la misa sacrifical. Menos radical es el juicio de E. BISHOP en su apéndice de CONNOLLY. *The liturgical homilies of Narsai*, 116s. En Egipto

antes de la misa en una dependencia al lado de la iglesia [12]. De allí se tomaba lo que se necesitaba para la Eucaristía, trasladándolo solemnemente al altar. Este traslado, mencionado por primera vez en Pseudo-Dionisio [13], dió origen a la «entrada mayor», que ocupa el puesto de nuestro ofertorio y representa uno de los momentos más sobresalientes de la liturgia bizantina. Precedidos de acólitos con cirios y envueltos en nubes de incienso, diáconos y sacerdotes trasladan en solemne procesión la forma y el cáliz, cubiertos respetuosamente con un velo, desde la prótesis [14] al altar, pasando por la nave central de la iglesia, mientras se entonan himnos de alabanza al Rey del universo, a quien acompañan invisibles ejércitos de ángeles [15]. Parecidos traslados solemnes de las

---

debió existir durante algún tiempo una oblación de donativos en combinación con la celebración eucarística. En la oración eucarística de Serapión se ora por los oferentes (Quasten, *Mon.*, 64). El concepto εὐχαριστήριον = ofrenda (de los fieles) por los difuntos, está atestiguado ya en el siglo vi; véase E. Peterson, *Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes:* «Eph. Liturg.», 46 (1932) 66-74. Para los coptos se puede probar hasta en tiempos modernos la costumbre de llevar los fieles pan y vino para la Eucaristía a la iglesia (J. Bute, *The Coptic morning service* [Londres 1908] 133; Cl. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche:* «Orientalia christiana», 75 [Roma 1932] 120). Para Siria, el *Testamentum Domini* atestigua en el siglo v las ofrendas de los fieles. Para ellas existe una dependencia especial al lado de la iglesia (I, 19; cf. la nota siguiente); los candidatos al bautismo no pueden traer más que un pan para la Eucaristía (II, 8; Rahmani, 127); no se debe admitir el pan de los catecúmenos (I, 23; Rahmani, 37). Cf., además, Jacobo de Batne († 521), *Poema sobre la misa de los difuntos* (BKV 6 [1912] 305-315); habla de pan y vino que los fieles llevan en procesión al altar. Aunque la entrega de las ofrendas del emperador Teodosio, mencionada por Teodoreto *(Hist. eccl.*, V, 17: PG, 1236 C), en la que el emperador sube al presbiterio, tiene lugar en Milán, sin embargo, supone una costumbre semejante en Constantinopla (ὥσπερ εἰώθει). San Gregorio Nacianceno *(Or.* 43, 52: PG 36, 564 A) da cuenta de una oblación hecha por el emperador Valente (cf. las observaciones críticas de Bishop, l. c., 116, y la defensa de Dix, *The shape of the liturgy*, 123, nota 3). Cf., además, el sínodo de Trullo (692), c. 69 (Mansi, XI, 973).

[12] Así el reglamento en el *Testamentum Domini*, I, 19 (Rahmani, 23; Quasten, *Mon.*, 237): *Diaconicon sit a dextra ingressus qui a dexteris est, ut eucharistiae sive oblationes quae offeruntur possint cerni.* Este *diaconicum* corresponde a uno de los dos παστοφόρια mencionados en las *Constit. Apost.*, II, 57 (Quasten, *Mon.*, 181) (que en este sitio ya se encuentran trasladados al lado del presbiterio).

[13] Pseudo-Dionisio, *Eccl. Hierarch.*, III, 2 (Quasten, *Mon.*, 294).

[14] La *protesis*, o sea el recinto en que se preparaban las ofrendas, se encuentra actualmente, por regla general, al lado del presbiterio o, como mesa, dentro del mismo al lado norte del altar (Brightman, 586).

[15] El patriarca Eutiquio († 565) *(De pasch.*, c. 8: PG 86, 2400s), así como otros después de él, manifestaron sus reparos acerca de esta veneración proléptica de pan y vino (Hanssens, III, 286-289). Podría pensarse en que tales actos de veneración iban al principio destinados al sacerdote, representante de Cristo: sin

ofrendas existen también en otras liturgias que caen en la misma esfera de influencia o por lo menos existieron una vez, como se desprende de los vestigios que se nos han conservado [16].

En la liturgia galicana

4. La misma ceremonia se vino haciendo con gran pompa y durante largo tiempo en las iglesias galicanas del imperio de los francos [17]. Se comprende que a su lado no cabía otra procesión de entrega de ofrendas en que intervinieran los fieles, pero esto no quiere decir que se desconociese la oblación como tal.

Precisamente de aquella época se nos conserva una disposición de la Iglesia galicana, dada por el concilio nacional de Macon (585), que insiste en que los fieles traigan al sacrificio su ofrenda de pan y vino, recordando que ésta era la costumbre tradicional [18]. Los fieles entregarían sus dones, antes de empezar la función, en una sala destinada a este fin junto a la iglesia [19]. Parecidas costumbres hay que suponer-

---

embargo, tal hipótesis no encuentra apoyo en las fuentes. Otra explicación véase en Dix, *The shape of the liturgy*, 284s.

[16] Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 112; Hanssens, III, 272-277. En Siria aparece pronto el pensamiento de que Cristo entra para padecer o para ser sacrificado (προέρχεται σφαγιασθῆναι) (Hanssens, III, 291s). Sólo en Egipto se trata más bien de una procesión alrededor del altar, que se tiene, por cierto, ya al principio de la antemisa, y que no supone necesariamente un sitio para la preparación de las ofrendas distinto del altar; cf. Hanssens, III, 31-33.

[17] La noticia más antigua es de San Gregorio de Tours, *De gloria mart.*, c. 86: PL 71, 781. La procesión de las ofrendas se menciona luego en la *Expositio* de la liturgia galicana (ed. Quasten, 17s). Pero también la encontramos todavía en el siglo VIII en la misa romana; cf. *Capitulare eccl. ord.* y textos paralelos monásticos (Silva-Tarouca, 206): las ofrendas después de las lecciones son trasladadas por sacerdotes y diáconos del *sacrarium* al altar en vasos en forma de torres y en el cáliz. Se llaman *oblationes*, mientras las fuentes antes citadas hablan ya del cuerpo del Señor. Durante el traslado se cantaba el *sonus*. Véase la aclaración a los datos, en parte falsamente interpretados, en Nickl, *Der Anteil des Volkes*, 37-42.

[18] Can. 4. (Mansi, IX, 951): ...*Propterea decernimus ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini.* Cf. San Cesáreo de Arlés, *Serm.* 13 (Morin 63): PL 39, 2238: *Oblationes quae in altario consecrentur offerte. Erubescere debet homo idoneus, si de aliena oblatione communicaverit.*

[19] Nickl, 36ss. Nickl llama la atención sobre una narración en San Gregorio de Tours, *De gloria confess.*, c. 65: PL 71, 875 C: Una viuda hizo celebrar durante un año diariamente el santo sacrificio por el alma de su marido difunto, ofreciendo siempre una sexta del mejor vino; ahora bien, el subdiácono que recibía las ofrendas cambió el vino bueno por malo, llevándose el bueno

las generalmente en países orientales cuando se nos habla de las ofrendas de los fieles [20].

EL TESTIMONIO DE LOS SANTOS AMBROSIO Y AGUSTÍN

5. Una relación más íntima con el sacrificio eucarístico tenía la presentación de los dones en la liturgia milanesa antigua [21], la romana y muy probablemente también la del norte de Africa, de donde por cierto nos llegan las primeras noticias que de la oblación de los fieles conservamos [22] y que luego completa San Agustín. En Hipona, y así lo hacía Santa Mónica, se podía llevar diariamente ofrendas al altar. El sacerdote recibía personalmente los dones de los fieles para ofrecerlos luego a Dios [23]. Esta oblación de los dones debió formar parte de las ceremonias de la misa, hipótesis que queda confirmada por la noticia de que por aquella época se introdujo el canto de salmos *ante oblationem* y antes de la comunión [24]. De la liturgia mozárabe tenemos el canon del concilio de Elvira que habla de la ofrenda [24 bis].

EN EL CULTO ESTACIONAL DE ROMA

6. Conocemos con todos sus pormenores la forma en que se celebraba la oblación en la liturgia estacional de Roma [25]. Las ofrendas no eran llevadas al altar por el pueblo, sino recogidas por el celebrante y su séquito. Acabado el evange-

---

para sí, hasta que un día la viuda descubrió el engaño al comulgar inesperadamente. Esta substitución solamente era posible en el *sacrarium*, o sea en el recinto de donde las oblaciones se trasladaban al altar.

[20] Para Siria cf. arriba la nota 12. Esta dependencia, destinada a recibir en ella las ofrendas de los fieles, se encuentra, a partir de la segunda mitad del siglo VI, generalmente en Oriente (BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 109s).

[21] SAN AMBROSIO, *In ps.* 118, prol. 2: CSEL 62, 4; cf. más adelante 238 [13].

[22] El que se recibían de los fieles ofrendas para el altar lo atestigua también OPTATO DE MILEVE, *Contra Parmen.*, VI, 1: CSEL 26, 142: Los donatistas destruyeron altares, *in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt.* De un caso particular da cuenta VÍCTOR DE VITA, *Hist. pers. Afric.*, II, 51: CSEL 7, 44.

[23] SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, 5, 9: CSEL 33, 104; cf. *Ep.* 111, 8: Las mujeres y vírgenes caídas en poder de los bárbaros ya no pueden *ferre oblationem ad altare Dei vel invenire ibi sacerdotem, per quem offerant Deo* (CSEL 34, 655). El *ferre oblationem* se refiere seguramente a la entrega procesional en la celebración pública, mientras la otra expresión aludirá a las misas votivas, no públicas; cf. más arriba I, 279. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 129, 7: PL 37, 1701. Cf. ROETZER, 116.

[24] Cf. más adelante 25.

[24 bis] Can. 29 (MANSI, II, 10).

[25] *Ordo Rom.* I, nn. 13-15: PL 78, 943s; cf. la redacción más reciente de este texto en el *Ordo Rom. III*, n. 12-14: PL 78, 980s.

lio, se dirige el papa con su séquito primero a la alta nobleza para recibir de todos, según el orden de dignidades, su ofrenda de pan, al mismo tiempo que el arcediano que le acompaña recoge la oblación del vino, ofrecida en jarritos especiales [26], que vacía en un cáliz grande, sostenido por un subdiácono. Cada vez que éste se ha llenado, se vierte en un vaso mayor (*scyphus*). Por su parte, el papa entrega los panes al subdiácono que le acompaña, y éste los coloca en un paño grande, sostenido por dos acólitos. Luego continúa recogiendo las ofrendas un obispo acompañado por un diácono, mientras el papa, saliendo del lado de los hombres y pasando por delante de la *Confessio*, se dirige a los altos dignatarios de su corte para recibir su oblación, y sigue colectando los donativos de las damas de la aristocracia romana. La preparación de los dones colocados sobre el altar corre a cargo del arcediano, a quien ayudan los subdiáconos, que le presentan los panes recogidos. Se escogen cuantos se juzgan necesarios para la comunión del pueblo. Terminado todo esto, el papa recibe finalmente de su séquito la ofrenda del pan y coloca sobre el altar su propia oblación, consistente en dos panes, que le entrega el *subdiaconus oblationarius* [27]. Para el cáliz se emplea únicamente la oblación del papa y la de su corte, o bien se echa un poquito del vaso grande, que contiene la oblación del pueblo [28], en el *calix sanctus*. Este cáliz, después de mezclarle unas gotas de agua, que pueden ofrecer los cantores, se pone encima del altar al lado derecho de la oblación del papa.

Las grandes líneas de este rito se reconocen perfectamente, aun medio milenio más tarde, en el culto pontifical romano [29].

---

[26] Reproducciones gráficas de *amulae* véanse en BEISSEL, *Bilder*, 317s. Se trata de botellitas, adornadas con imágenes religiosas, que se fabricaban expresamente para este fin.

[27] Acerca de este oficio cf. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung*, II, 246. Con respecto a los dos panes véase AMALARIO, *De eccl. off.* III, 19 (PL 105, 1130 D): *unam (oblationem) pro se et alteram pro diácono.*

[28] Esto se hace sirviéndose de un pasador en forma de cuchara. Así e. o. según el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, 480); con descripción detallista en el *Ordo Rom.* VI, n. 8: PL 78, 992. El *colatorium*, llamado también *colum, sia, cochlear,* se encuentra mencionado en las fuentes mientras se mantiene en uso la oblación de vino de los fieles. Todo lo referente a este colador litúrgico véase en BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 448-454. Un grabado de tal *colatorium* en BEISSEL, 318.

[29] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 82): Cuando se empieza con el canto del ofertorio, el obispo se prepara *ad accipiendam oblationem in consueto loco, mansionario ante eum praecedente.* Después de haber recibido las ofrendas de una manera que no se describe con más detalles, en el altar se le entrega al obispo la patena preparada ya *cum hostiis.* Este rito debió desaparecer en los decenios siguientes, ya que en la explicación de la misa de Inocencio III no

¿QUÉ SE HACÍA CON LAS OFRENDAS QUE NO SE USABAN PARA EL SACRIFICIO?

7. Naturalmente, de la cantidad reunida en la oblación, sólo una mínima parte llegaba al altar. ¿Qué se hacía con el resto y dónde se colocaba por de pronto durante la misa? Entre los objetos de oro y plata que recibió la basílica lateranense como donativos del emperador Constantino, el libro pontifical enumera *altaria septem ex argento purissimo*[30]. Como es sabido, entonces había en cada iglesia sólo un altar. Por lo tanto, tiene que tratarse de mesas que servían para depositar sobre ellas las ofrendas. Su número de siete corresponde al de los siete diáconos que, como antiguamente en Jerusalén, estaban llamados también en Roma a «tener cuidado de las mesas»[31]. Sobre estas mesas, que estaban en el proscenio de la basílica[32], se depositaban las ofrendas de pan y vino, como oblación hecha a Dios por los fieles[33]. Si no había que atender a las necesidades del clero, se repartirían principalmente entre los pobres, para los que se había creado el ministerio de los diáconos[34].

---

se le menciona. En los *Ordines Rom. XIV* y *XV* se alude a las oblaciones en Navidad, sin que se viera que éstas influyeran en el desarrollo de la misa; cf. más adelante la nota 34.

[30] DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 172.

[31] Act. 6,2. Según el modelo de Jerusalén, que fué imitado también en otras ciudades, en Roma había siete diáconos encargados de la beneficencia, por lo que se dividía la ciudad en siete «regiones». Los demás ministros se tomaban de entre los subdiáconos.

[32] TH. KLAUSER *(Die konstantinischen Altäre in der Lateranbasilika:* «Röm. Quartalschrift», 43 [1935] 179-186) opina que estas mesas fueron la causa de las naves laterales en las basílicas constantinas. Cf. en contra de esta hipótesis J. P. KIRSCH, *Das Querschiff in den stadtrömischen christlichen Basiliken des Altertums:* «Pisciculi, F. J. Dölger dargeboten» (Münster 1939) 148-156.

[33] Con esto concuerda el que en las fórmulas de la *oratio super oblata* del sacramentario Leoniano, así como, por cierto, también en nuestro misal, se habla repetidas veces de *altaria*, sobre los que se depositan las ofrendas de los fieles: *tua Domine muneribus altaria cumulamus* (MURATORI, I, 324, y más veces). Al contrario, en las fórmulas de la poscomunión, sin excepción alguna, se habla siempre de la *mensa* en singular (KLAUSER 185s).

[34] En las *Const. Ap.* (VIII, 31 [FUNK, I, 532s]) se da una clave para la distribución de la «bendición» que había sobrado de los misterios (τὰς περισσευούσας ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίας) entre las diversas categorías de clérigos. Sin duda, se trata de pan y vino. Más referencias sobre Oriente véanse en FUNK, l. c.—SAN GREGORIO MAGNO *(Dial.*, IV, 55: PL 77, 417 B) cuenta de un sacerdote que quería regalar a alguien *duas oblationum coronas*, que luego se califican de *panis sanctus*. En todo esto aparecen las estrechas relaciones entre los conceptos de limosna y de sacrificio; cf. más arriba 3. Con la disminución de las oblaciones en la Edad Media o su transformación parece que se perdió también la conciencia de esta estrecha relación; ya no se piensa en los pobres durante el sacrificio: con-

Cómo se entregaban las ofrendas

8. En otras iglesias del Occidente [35] y, sobre todo, en la liturgia romana trasladada a territorio franco, la entrega de las ofrendas [36] tomó pronto la forma de una procesión, en la que los fieles se dirigían al altar después del *Credo*. Delante iban los hombres, a los que seguían las mujeres; luego venían los diáconos y sacerdotes, y últimamente, el arcediano. Esta procesión sugería a los comentaristas contemporáneos el recuerdo de las muchedumbres que el domingo de Ramos salieron al encuentro de Cristo para rendirle homenaje [37].

También la ofrenda de los fieles se reducía a pan y vino [38]. El sínodo inglés de Calchut (787) insiste en que la ofrenda de los fieles debe ser pan y no tortas [39]. Era costumbre llevar el pan en pañuelos blancos al altar [40], aunque también se mencionan cestillos [41]. El celebrante con sus ministros salían

---

fróntese SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters,* 468 b (índices). En el siglo XII nos enteramos por el *Ordo ecclesiae Lateranensis* (FISCHER, 141, lín. 2) que, antes de empezar el oficio nocturno de la fiesta titular (24 de junio), al clero que en él interviene *defertur potus honorifice et sufficienter de oblatione altaris maioris* por aquellos *qui oblationem altaris custodiunt* (l. c., 140, lín. 3). Las oblaciones se relacionan ahora con un altar determinado y se distinguen entre las que se dan *sub altari* y *desuper* (FISCHER, 52 95s); y según esto se reparten entre el clero. El *Ordo* de Pedro Amalio († 1403), es decir, el *Ordo Rom. XV* (n. 9: PL 78, 1278 D), contiene todavía para el culto pontificio la siguiente regla: *quidquid offertur sive ad manus papae vel pedes vel super altare, capellanorum commensalium est, excepto pane et vino, quod acolythorum est, et quidquid venit per totam missam super altare.* Cf. *Ordo Rom. XIV,* n. 70s: PL 78, 1184-1187. Hay, pues, además de las oblaciones que recibe el papa personalmente, otras que se depositan durante la misa en algún sitio—el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 95s) habla también de oblaciones durante las rogativas—. Parece que se solían depositar encima de la mensa de uno de los altares laterales y se comprendían en la categoría de las oblaciones *ad pedes;* cf. Act 4,35 37; 5,2; DURANDO, IV, 30, 38. La oblación insignificante de pan y vino es para los acólitos.

[35] Para Aquileya cf. más adelante 9.

[36] Esta se urge desde el principio; cf. el sínodo de Maguncia (813), can. 44 (MANSI, XIV, 74).

[37] AMALARIO, *Expositio,* de 813-14 (GERBERT, *Monumenta,* II 152s); *Expositio «Missa pro multis»,* ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 36s; AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 19: PL 105, 1128 B 1129 D. La comparación con el domingo de Ramos se repite en comentaristas posteriores; p. ej., en HONORIO AUGUSTOD. *(Gemma an.,* I, 26: PL 172, 553) y en SICARDO DE CREMONA *(Mitrale,* III, 5: PL 213, 114 B 116 A).

[38] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 19: PL 105, 1129 D.

[39] Can. 10 (MANSI, XII, 942).

[40] *Expositio «Missa pro multis»,* ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 38; *Eclogae:* PL 105, 1324; *Ordo Rom. II,* n. 9: PL 78, 973: *cum fanonibus candidis.* Una costumbre semejante existía en los conventos (UDALRICI *Consuet. Clun.,* III, 12: PL 149, 756 A).

[41] CRISTIANO DE STABLO, *In Matth.* (después de 865) c. 35: PL 106, 1393 A.

al encuentro de los donantes hasta el sitio designado por la costumbre [42]. A veces se dice que las ofrendas se colocaban sobre una patena, que sostenía un acólito [43]. Pero, aun cuando se llevaban al altar, no se depositaban encima de él, sino detrás del mismo *(post altare)* [44]; y es que, si es verdad que se ofrendaban pan y vino, estas materias ya no se empleaban para la consagración [45]. Por otra parte, como por entonces la frecuencia de la comunión había bajado muchísimo, ni se necesitaban ni servirían, toda vez que por aquella época se usaba para la consagración pan ázimo, que había de procurarse por otros medios [46], por ejemplo, por fundaciones especiales [47]. A pesar de todo, la procesión de los fieles al altar se mantuvo aún por mucho tiempo en vigor, o, mejor dicho, se introdujo una nueva modalidad de la misma apuntada hacía tiempo, y que alcanzaba ahora su pleno desarrollo.

LOS OBJETOS QUE SE PODÍAN OFRENDAR

9. Una vez sentado el principio de que junto a las ofrendas eucarísticas se podían ofrecer a Dios aun otros dones materiales, entre éstos pronto se incluyeron, además del pan y vino, otros objetos cualesquiera [48]. Por las excavaciones en Aquileya, donde se encontró el famoso mosaico del suelo

[42] Según HERARD DE TOURS *(Capitula* [del año 858] c. 82 [HARDOUIN, V, 455]), los seglares no podían entrar en el presbiterio una vez que se recibieron las oblaciones *foris septa.* Así también en la colección de capitularios de BENITO LEVITA, I, 371: PL 97, 750; cf. lo mismo el segundo sínodo de Braga (563), can. 13 (MANSI, IX, 778). Al contrario, TEODULFO DE ORLEÁNS († 821) *(Capitulare,* I, c 6: PL 105, 193s) prohibe sólo a las mujeres la entrada en el presbiterio. Norma que encontramos atestiguada posteriormente (MARTENE, 1, 4, 6, 7 [I, 387s]); cf. 1, 3, 9, 8-10 (I, 341-344).

[43] *Ordo Rom. VI,* n. 9: PL 78, 992 C: *patena.* Se trata evidentemente de un plato grande. Tales platos, llamados *offertoria,* se vinieron usando en Francia hasta tiempos bien recientes (CORBET, II, 229).

[44] REGINO DE PRÜM, *De synod. causis,* I, 62: PL 132, 204.

[45] Se entregan al *custos ecclesiae ad observandum (Ordo Rom. VI,* n. 9: PL 78, 993 A). Cf. arriba la nota 34. Una parte del pan se la bendecía para repartirla después de la misa; véase la pregunta correspondiente en REGINO, I, inquis. 61: PL 132, 190 A: *Si de oblationibus, quae a populo offeruntur, die dominico et in diebus festis expleta missa eulogias plebi tribuat.* Más pormenores acerca de la costumbre de los «eulogias» véanse más adelante, 665ss.

[46] Es cierto que en el *Ordo Rom. VI* (n. 9: PL 78, 992s) se habla del pan que ofrecen los fieles (cf. las razones que dan para el siguiente lavatorio de manos), pero no llega sobre el altar más que lo necesario para la consagración, y esto se toma de las oblaciones de los clérigos y de las *oblatae a nullo immolatae* (l. c.).

[47] En los documentos aparece la obligación de proporcionar a los templos los *annona missalis.* Ejemplos desde el siglo XIII en K. J. MERK, *Abriss einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Mess-Stependiums* (Stuttgart 1928) 12, nota 23.

[48] Véase más arriba 3.

de una iglesia que representa una procesión en que hombres y mujeres, además de pan y vino, llevan también otras ofrendas de uvas, flores y un pájaro, se ve que ésta era la costumbre ya en la época de Constantino [49]. Pronto se hizo necesario especificar los objetos que podían servir de ofrenda. El sínodo de Hipona del año 393 rechazó todas las ofrendas que no fueran pan y vino mezclado con un poco de agua [50]. De la misma época tenemos una disposición en las *Constituciones Apostólicas* que dice: «El obispo o el presbítero que, contra la institución del Señor, se atreva a ofrecer otra cosa, como, por ejemplo, miel o leche, o en lugar de vino bueno vinagre, o aves y otros animales cualesquiera o verduras, ha de ser depuesto. Fuera de espigas nuevas o uvas ofrecidas a su tiempo y aceite para la lámpara o incienso, no se lleve al altar durante el sacrificio ninguna otra cosa. Todos los demás frutos han de enviarse como primicias a casa del obispo y del presbítero y no al altar; y se supone que el obispo y el presbítero los ha de repartir también entre los diáconos y demás clérigos» [51]. Estas disposiciones las encontramos en Occidente repetidas veces al correr de los siglos [52]. Entre las cosas que podían ser llevadas al altar aparecen, además del aceite para la lámpara [53], la cera sobre todo y las velas [54]. Aun hoy día, en la misa de órdenes, los recién ordenados ofrendan al obispo una vela, que se entrega encendida.

---

[49] Véase el relato en JL 2 (1922) 156s; la reproducción, en RIGHETTI, *Manuale*, III, 29.

[50] Can. 23 (MANSI, III, 922); pero se permite la ofrenda de leche y miel en la misa que sigue al bautismo en la vigilia de Pascua (cf. más arriba I, 11) y la de uvas y trigo cuando se trata de *primitiae*. A esto parece obedecer la distinción de los dones en SAN AGUSTÍN *(Ep.* 149, 16: CSEL 44, 362) *voventur autem omnia, quae offerentur Deo, maxime sancti altaris oblatio.*

[51] *Canones Apostolorum*, 2-4 = *Const. Apost.*, VIII, 47, 2-4 (FUNK, I, 564).

[52] Se encuentran en REGINO DE PRÜM *(De synodis causis*, I, 63-65: PL 132, 204), pero por esto no se pueden considerar sin más como expresión de la costumbre contemporánea, como lo hace NETZER, 226.

[53] También el aceite que se consagraba el Jueves Santo provenía en Roma de tales oblaciones. *Sacramentarium Gregorianum*, ed. Lietzmann, n. 77, 4: *levantur de ampullis quas offerunt populi.*

[54] SAN CESÁREO DE ARLÉS *(Serm.*, 13) habla de cera y aceite, aunque no menciona expresamente su entrega en el mismo altar (Morin 63; PL 39, 2238). En un rollo del siglo XI de Gaeta con el texto de la *Angélica* se encuentra una miniatura, que es reproducción exacta de otra ilustración del mismo texto en el Gelasiano antiguo y que representa una entrega procesional de ofrendas. Al mismo tiempo que una de las primeras figuras entrega una botella de vino al diácono que lleva en sus manos el cáliz, otra ofrece al obispo, probablemente para el cirio pascual, dos anillos de cera (TH. KLAUSER, *Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaeta:* «Corolla, L. Curtius zum 60. Geburtstag dargebracht» [Stuttgart 1937] 168-176, con grabado; también en L. A. WINTERSWYL, *Gestaltwandel der Caritas* [Friburgo 1939] 12-13). Klauser llama la atención sobre un texto de

OFRENDAS EXTRAORDINARIAS

10. Existen testimonios de que con esta ocasión se ofrecían en las grandes solemnidades del año *pretiosa ecclesiae utensilia* [55]. En algunos casos se hizo incluso entrega de bienes inmuebles mediante los documentos correspondientes [56], y a partir del siglo XI se suele también dar dinero [57]. San Pedro Damián refiere todavía como cosa inusitada que dos damas nobles habían ofrecido en su misa monedas de oro [58]. Ofrecer pan y vino es en adelante prerrogativa de los clérigos [59] y, en los conventos, de los monjes [60]. Unicamente en

---

la *Angélica* en un misal de Florencia (s. x) que contiene una súplica para el oferente: *cereum, Domine, quod tibi offert famulus tuus ille* (EBNER, 27). En la leyenda de un minero que, a pesar de quedar sepultado debajo de la tierra, salva su vida por la misa, en que su mujer cada semana hace una ofrenda, se menciona también un pan y una vela (s. XII) (FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 8s). Con el tiempo fué cambiando la leyenda y la ofrenda que según ella ofrecía la mujer. Cf. también el inciso sobre las velas y la cera como ofrenda en E. WOHLHAUPTER, *Die Kerze im Recht*: «Forschungen zum deutschen Recht», IV, 1 (Wéimar 1940) 29-35.

[55] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 41: PL 202, 50 D. Según un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 26 de enero de 1658, aun actualmente está permitido recibir *oblationes intortitiorum et calicis* en el ofertorio *(Decreta auth. SRC*, n. 1052).

[56] MARTENE, 1, 4, 6. 2 (I, 385 C). El emperador Enrique II, en el día de Navidad, después de haber hecho oblación de un cáliz precioso en la misa del gallo, depositó en el ofertorio de la misa solemne encima del altar un documento sobre la donación de la finca Erwitte *(Vita* del obispo Meinwerk de Paderborn († 1036) n. 182: MGH Scriptores, XI, 149). Acerca de esta costumbre de hacer donaciones depositando sobre el altar los documentos respectivos, véase BONA, II, 8, 8 (706-713).

[57] MERK, *Abriss*, 92s; l. c., 11, nota 22, que menciona un documento de 1046-49, de Vendôme, por el que se entrega una iglesia propia, y con ella *nummorum etiam offerende medietatem*. En España, la ofrenda en forma de dinero tenía ya en el siglo VII cierta importancia; cf. más adelante 12 con la nota 74.

[58] SAN PEDRO DAMIÁN, *Ep.* V, 13 (PL 144, 359 D): *byzanteos obtulerunt.*

[59] Véase IVÓN DE CHARTRES, *De conven.*: PL 162, 550 C: *hostiam* (se especifica más tarde como pan y vino para la consagración) *accipit a ministris et diversi generis oblationem a populis.* En el ordinario de la misa de Séez (PL 78, 248 A) solamente se habla de las *oblationes offerentium presbyterorum et diaconorum.*

[60] Se trata de la entrega procesional de la forma y del vino. El sacristán, tomando de una gran patena, llena de formas, una hostia mediante una cuchara de oro o de plata, la entregaba a cada uno de los monjes depositándola sobre un pañito blanco con que cada monje cubría sus manos; otro echaba un poco de vino en su copa. Ambas ofrendas se llevaban al celebrante. Los monjes sacerdotes podían echar personalmente el vino en el cáliz grande. Lo que de esta oblación no se necesitaba para la consagración, se reservaba como *eulogias*, para repartirlo luego en el refectorio (GUILLERMO DE HIRSAU, *Const.*, I, 84; II, 30: PL 150, 1011 1014s 1083s y las disposiciones análogas de otros conventos; véase ST. HILPISCH, *Der*

ocasiones especiales, como, por ejemplo, en la coronación de los reyes [61] y la consagración de las vírgenes [62], en las grandes solemnidades y en algunas misas de réquiem se siguieron ofreciendo en siglos posteriores pan y vino por los seglares. Así se comprende que, a partir del siglo XII, en las explicaciones de esta ceremonia se empiece por el oro y se termine por el pan y vino, el donativo de los clérigos, que eran siempre los últimos en el orden de los oferentes [63]. Mas tarde desaparece la oblación de pan y vino por completo. Sólo en dos ocasiones se ha conservado un resto de esta ofrenda en la liturgia romana: en la consagración del obispo, en que el

---

Opfergang in den Benediktinerklöstern des Mittelalters: «Studien u. Mitteilungen z. Geschichte des Benediktinerordens», 59 [1941-42] 86-95, esp. 91s). Costumbres parecidas se conocían en conventos franceses todavía en el siglo XVIII. En St. Vaast, junto a Arrás, el superior ofrecía diariamente en la misa conventual, en nombre de toda la comunidad, pan (sobre una patena) y vino. Después del *Oremus* subía al altar, siendo saludado por el celebrante con las palabras *Pax tecum, reverende Pater* y, después de besar el manipulo, colocaba el pan sobre la patena y echaba el vino en el cáliz. En otros sitios, como en Cluny, sólo los que iban a comulgar depositaban una forma sobre la patena del sacerdote (HILPISCH, 94s). Cf. también DE MOLÉON, 149 239; LEBRUN, *Explication*, I, 252s.

[61] *Cod. Ratoldi* (s. X): PL 78, 260 C.—F. S. DEWICK, *The coronation book of Charles V. of France*: HBS 16 (Londres 1899) 43: *debet offerre panem unum, vinum in urceo argenteo, tresdecim bisantos aureos*. W. MASKELL, *Monumenta Ritualia ecclesiae Anglicanae*, III (Londres 1847) 42: El rey ofrenda pan y vino y luego *marcam auri* (que fué el orden observado en la baja Edad Media). Según el *Ordo* de la coronación del emperador de los siglos XI y XII *(Ordo C)*, el emperador ofrece junto al trono del papa *panem simul et cereos et aurum, singillatim vero imperator vinum, imperatrix aquam, de quibus debet ea die fieri sacrificium* (EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, I, 178; cf. 215). Según el *Ordo D*, redactado por Inocencio III, y que regía a partir del siglo XIII, el emperador no ofrece más que *aurum quantum sibi placuerit* (EICHMANN, I, 264; cf. 285; II, 273s). Así también en el *Pontificale Romanum*, I, *De bened. et coronat. regis*.

[62] En Inglaterra todavía hacia 1500 cada una de las vírgenes va al altar, cubiertas ambas manos con un velo. En la derecha lleva una patena con la hostia, y en la izquierda, un pequeño vaso con vino para entregar ambas ofrendas en el altar. Allí inclina su propia patena para que la forma se deslice sobre la patena del sacerdote, que sostiene un diácono, y el vaso con vino lo entrega al obispo besándole la mano. El vino se echa en un cáliz grande, que se da a beber después de la comunión (W. MASKELL, *Monumenta*, II [Londres 1846] 326s). El mismo rito se encuentra para la consagración de un niño donado en las costumbres del convento piamontés de Fruttuaria (s. XI) (ALBERS, *Consuetudines*, IV, 154). Los primeros principios de este rito apuntan ya en la *Regula* de San Benito, c. 59 El *Pontificale Rom., I, De bened. et consecr. virginum*, no conoce para la oblación otra cosa que la vela encendida.

[63] HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 27: PL 172, 553; cf. SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 5: PL 213, 115; DURANDO, IV, 30 34. Otra enumeración de oblaciones del siglo XII: *Panis, vinum, denarius et candela* (MARTENE, 1, 4, 6, 6, [I, 387 A]).

recién ordenado ofrece dos panes, dos barrilitos de vino y dos velas [64], y en la misa papal con ocasión de una canonización, en que se ofrendan dos panes, dos barrilitos de vino y agua, cinco velas y tres jaulas con palomas, tórtolas y otros pájaros [65].

UN MODO DE SOSTENER EL CLERO

11. Repetidas veces se afirma en adelante que los clérigos no tienen obligación de ofrecer [66]. Y como desde hace mucho tiempo el pan y el vino se procuran por otros medios, el fin principal de la entrega de las ofrendas se reduce a la contribución económica para el sostenimiento del culto y del clero, o como se solía decir: *ut inde sibi victum habeant sacerdotes* [67]. Con esto, realmente ya no había diferencia entre las ofrendas que se entregaban durante la misa y las demás aportaciones que voluntariamente o por obligación se hacían a la Iglesia, aunque desde luego, por la santidad del lugar, ciertos objetos quedaban siempre excluídos de la ofrenda litúrgica, que en adelante consistía casi exclusivamente en dinero. Por otra parte, las demás aportaciones al culto se equipararon cada vez más a las ofrendas litúrgicas, considerándolas sencillamente como donativos hechos a Dios. Aun el entregar los diezmos se llama ahora *offerre* [68]. En el con-

---

[64] *Pontificale Rom., De consecr. ep.*; un rito semejante se usa en la consagración de un abad. Así también en el pontifical romano del siglo XIII y del siglo XII (también en la consagración de los cardenales, sacerdotes y diáconos) (ANDRIEU, II, 349 364s; I, 137 151s). En la catedral de Lyón, aun actualmente en los días feriales de la cuaresma, los dos primeros sacerdotes de cada lado del coro llevan pan y vino al altar (J. BAUDOT, *Le Missel Romain* [París 1912] 101); cf. DE MOLÉON, 426. También los canónigos de Angers hacían por el 1700 todavía su entrega procesional de ofrendas (l. c., 89).

[65] J. BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse*, 54-56. La entrega de ofrendas en las canonizaciones no está atestiguada antes de 1391; cf. TH. KLAUSER, *Die Liturgie der Heiligsprechung*: «Heilige Überlieferung» (Münster 1938) 212-233, esp. 223ss. El sentido alegórico de las ofrendas se explica en H. CHIRAT, *Psomia diaphora*: «Mélanges E. Podechard» (Lyón 1945) 121-126.

[66] *Ordo Rom. VI* (s. x) n. 9: PL 78, 993 A (HITTORP, 8): *quos non tam patrum instituta iubent quam propium arbitrium immolare suadet.* JOH. BELETH, *Explicatio*, c. 41: PL 202, 59: *Clerici enim non offerunt nisi in exequiis mortuorum et in nova celebratione sacerdotis. Nam inhumanum videretur, si ii offerre tenerentur, qui ex oblationibus vivunt aliorum.* DURANDO (IV, 30, 36) añade a las excepciones: *et in quibusdam praecipuis sollemnitatibus*; pero, por otra parte, exime también a los *monachi*.

[67] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 17: PL 202, 30. En el mismo sentido, DURANDO (IV, 30, 9) distingue ahora entre *donum* y *sacrificium*: *donum dicitur quidquid auro vel argento vel qualibet alia specie offertur*, mientras que *sacrificium* es todo lo que sirve para la consagración.

[68] G. SCHREIBER, *Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationswesens* (Wörishofen 1913) 19s. Schreiber

cepto de «oblación» entran todos los productos agrícolas y todos los objetos de uso eclesiástico y doméstico que se dan a la Iglesia; y en cuanto es factible, se busca relacionar su entrega con el acto litúrgico, haciéndose por lo menos con ocasión de ir a misa.

ABUSOS

Es éste un modo de volver a las costumbres de la Iglesia galicana, en la que antes de comenzar la misa se entregaba, a título de altar, toda clase de donativos. La cantidad respetable de estos ingresos tuvo como consecuencia que, en la época de las iglesias propias, los señores feudales muchas veces se incautasen de ellos y con el pretexto de que procuraban el sustento de los clérigos y de la iglesia reclamasen la mayor parte para sí. En el año 572 determinó el concilio de Braga que ningún obispo debía consagrar una iglesia que un señor feudal hubiera fundado con la condición de tener el derecho a la mitad de las oblaciones [69]. La lucha de la Iglesia contra tales pretensiones se prolongó por varios siglos [70].

ENTREGA DE OFRENDAS EN OTROS PASAJES DE LA MISA

12. En la época de transición, al caer en desuso la oblación de pan y vino y entrar a formar parte de la oblación los nuevos objetos, es decir, hacia los siglos IX y X, encontramos un intento de establecer una distinción rigurosa entre ambas clases de objetos. En la forma tradicional no se debía ofrecer durante el ofertorio más que pan y vino. Todo lo demás, como

---

habla de una «espiritualización» del modo de dar los diezmos que se nota ahora.

[69] Can. 6 (MANSI, IX, 840); cf. el tercer sínodo de Toledo (589), can. 19 (l. c., 998). Véase G. VILLADA, II, p. 1.ª, pp. 222-231, p. 227s.

[70] JONÁS DE ORLEÁNS († 843), *De inst. laicali*, II, 19: PL 106, 204s; sínodo de Ingelheim (948), can. 8. (MANSI, XVIII, 421); *Decretum Gratiani*, III, 1, 10 (FRIEDBERG, I, 1296). En los documentos de traspasos de la propiedad de iglesias a conventos o a obispos, se mencionan con frecuencia a partir del siglo IX entre los derechos cedidos las *oblationes, offerentiae* o *offerendae* (esta última denominación se usa a menudo para las oblaciones que se entregan en el mismo altar; cf. SCHREIBER, *Untersuchungen*, 24ss; en francés *offrande)*; muchas veces se añade la condición de que una parte determinada quede reservada para el clérigo de la iglesia cuyo dominio se traspasa. Ejemplos en MERK, *Abriss*, 48ss; G. SCHREIBER, *Mittelalterliche Segnungen und Abgaben* («Zeitschrift d. Savigny-Stiftung», 63 [1943] 191-299) 245s 280s 283 289, nota (= SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, 247s, etc.; véase l. c., 467s, índices s. v. *Oblationen)*. El *Liber ordinarius* de la colegiata de Essen (siglo XIV) contiene un convenio muy detallado entre las colegiatas y los canónigos-sacerdotes de la iglesia; ed. F. ARENS (Paderborn 1908) 126-128: cf. 200-204.

las velas y el aceite, había de entregarse antes de la misa o del evangelio [71]. Así se explica que la procesión de las ofrendas en su nueva forma se encuentre a veces en otras partes de la misa, como, por ejemplo, durante el *Kyrie eleison* [72]. Esta procesión se vino haciendo en algunos sitios hasta nuestro tiempo [73]. Desde muy antiguo se solían recibir en España donativos de dinero durante la comunión [74], costumbre que existió también en otros sitios [75] o se fué introduciendo de nuevo, dando ocasión a severas prohibiciones por poder degenerar fácilmente en simonía [76]. Más tarde, encontramos la entrega de las ofrendas intercalada entre el ofrecimiento que el sacerdote hace de pan y vino y el lavatorio de las manos. Tal costumbre sobrevivió en los restos de la desaparecida liturgia mozárabe [77] lo mismo que en el rito romano [78]. El

---

[71] HINCMARO DE REIMS, *Capitula*, I, c. 16: PL 125, 777s. Véase también REGINO DE PRÜM, *De synod causis*, inquis. 72s: PL 132, 190 C.

[72] Explicación de la misa en un manuscrito de Stuttgart del siglo XV (FRANZ, *Die Messe*, 704s).

[73] Se menciona como costumbre actual durante la misa de velaciones por L. VON HÖRMANN, *Tiroler Volksleben* (Stuttgart 1909). No obstante, yo, personalmente, desconozco tal ceremonia.

[74] SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Ep. ad Leudefredum*, n. 12: PL 83, 896. Sínodo de Mérida (666), can. 14 (MANSI, XI, 83): *Communicationis tempore a fidelibus pecuniam novimus poni*. Cf. las notas de A. LESLEY al *Missale mixtum*: PL 85, 537.

[75] Por ejemplo, en Roma (*Ordo Rom.* XV, n. 85: PL 78, 1332 C). Se condena como abuso en los apuntes del párroco de Maguncia Florencio Diel (1491-1518), ed. por F. FALK, *Erläuterungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, IV, 3 [Friburgo 1904] 15 46: Los fieles tampoco deben colocar el dinero encima del mantel que cubre el comulgatorio.

[76] Sínodo de Trullo (692), can. 23 (MANSI, XI, 953); sínodo de Worchester (1240), can. 29 (MANSI, XXIII, 536): *parochianos suos, cum communicant, offerre compellunt, propter quod simul communicant et offerunt, per quod venalis videtur... hostia pretiosa*. Más ejemplos en BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, 136s. La razón de tal práctica estaba en la natural tendencia a reducir el movimiento que se causaba por la doble procesión de las ofrendas y de la comunión juntando ambas en una. El que se tuvieran en tiempos recientes las antiguas entregas procesionales después de la comunión, sin duda se debe en Austria a una disposición del emperador José II, del 24 de junio de 1785, que pretendía eliminar el distraimiento que causaba la procesión con las ofrendas al altar; se trasladaba en ella la procesión al principio de la misa, suprimiendo las velas encendidas y admitiendo sólo dinero (*K. K. Verordnungen, welche über Gegenstände in Materiis publico-ecclesiasticis 1784 u. 1785 sind erlassen worden* [Augsburgo 1786] 22).

[77] *Missale mixtum*: PL 85, 537. Según la rúbrica del primer domingo de adviento, le precede además la incensación del altar y el *Adiuvate me fratres* (PL 85, 113).

[78] Para Francia véanse las referencias numerosas de los siglos XI-XVIII en LEBRUN, I, 254s. Para Inglaterra véase la instrucción sobre la misa en el manuscrito de Vernon (hacia 1375) en SIMMONS, *The Layfolks Massbook*, 142. Parece que la rúbrica del misal de Vich de 1547 quiere decir cosa semejante (FERRERES, 121).

autor del *Micrologus* considera este orden algo trastrocado [79]; más tarde, la entrega de las ofrendas en su nueva forma vuelve a ocupar el sitio antiguo, inmediatamente después del *Oremus* mientras se canta el ofertorio, cuya melodía jubilosa ha de expresar la alegría del corazón con que se hace la ofrenda [80]. El ordinario de la misa de Burcardo de Estrasburgo, impreso en 1502, le señala el mismo puesto [81] que ocupa aún actualmente en todos aquellos sitios donde no quedó abolida la antigua costumbre [82].

El ceremonial de la entrega

13. El ordinario de la misa de Burcardo, exacto siempre en las rúbricas, describe el rito que ha de observar el sacerdote. Terminada la lectura del ofertorio en el misal, se dirige al lado de la epístola, se quita el manípulo y se lo ofrece a cada oferente para que lo bese, diciendo una fórmula de bendición [83]. Es el mismo rito que se encuentra en algunos misales españoles de los siglos XV y XVI [84]. Allí debió de ser muy antiguo [85], y se ha mantenido hasta la actualidad, con ex-

---

[79] Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 10: PL 151, 983 C.

[80] Alejandro de Halés, *Summa Theol.*, p. IV, 10, 5, 2, y, siguiendo su opinión, Guillermo de Melitona, *Opusculum super missam* ed. Van Dijk en «Eph. Liturg.» (1939) 237.

[81] Legg, *Tracts*, 149.

[82] Para España véase Ferreres, 121s. También B. Gavanti quiere que se intercale en este sitio la procesión de la entrega de ofrendas (Gavanti-Merati, II, 7, 5 [I, 260]). En realidad, la entrega procesional de las ofrendas en la forma en que pervive actualmente en las aldeas empieza más tarde; perdura muchas veces, según el número de los oferentes, durante toda la misa.

[83] Legg, *Tracts*, 149: *dicto offertorio, si sint volentes offerre, celebrans accedit ad cornu epistolae, ubi stans detecto capite, latere suo sinistro altari verso, deponit manipulum de brachio sinistro, et accipiens illud in manum dexteram porrigit summitatem eius singulis offerentibus osculandam dicens singulis: Acceptabile sit sacrificium tuum omnipotenti Deo, vel: Centuplum accipias et vitam aeternam possideas.* También en Franz, *Die Messe* 614, nota 1. Dos misales de los alrededores de Montecasino (ss. XI-XII) hacen rezar al sacerdote cuando recibe las oblaciones de los particulares: *Suscipe s. Trinitas hanc oblationem, quam tibi offert famulus tuus, et praesta ut in conspectum tuum tibi placens ascendat* (Ebner, 309 340; cf. 346). La fórmula se encuentra, probablemente con el mismo destino, en la primera mitad del siglo XI en la *Missa Illyrica* y el misal de Troyes (Martene, 1, 4, IV VI [I, 508 D 532 C]); también lo trae el misal de St. Lambrecht, escrito hacia 1336 (Köck, 120). La fórmula de bendición *Acceptabilis sit omnipotenti Deo oblatio tua* aparece igualmente en la *Missa Illyrica*, pero dicha por el obispo cuando recibe la *oblata* para la Eucaristía, y un poco antes por el diácono en ocasión parecida (Martene, 1, 4, IV [I, 508]); ordinario de la misa de Séez (PL 78, 248 A).

[84] Ferreres, 120s.

[85] Cf. *Missale mixtum*: PL 85, 529 A: el sacerdote dice a cada uno: *Centuplum accipias et vitam aeternam possideas in regno Dei, Amen.*

cepción de la fórmula de bendición, que fué suprimida el año 1881 por la Sagrada Congregación de Ritos [86]. En lugar del manípulo o de la estola [87], el oferente, una vez que había entregado sus dones [88], besaba la mano del celebrante [89], otras veces el corporal [90] o también la patena [91]. A veces decía el oferente al entregar su don una breve oración de ofrecimiento [92]. Según un ordinario del siglo XV, el celebrante de-

---

[86] Decreto del 30 de diciembre de 1881; *Decreta auth. SRC*, n. 3535, 1. Con todo, la fórmula de bendición no ha desaparecido por completo; cf. KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern* (StZ [1927] II) 362. Para el beso se ofrece la estola o el manípulo, o (hasta 1881) una partícula de la santa cruz. En la diócesis de Urgel, la fórmula de bendición es: *Oblatio tua accepta sit Deo.* El ósculo de estola y manípulo fué permitido otra vez en las misas de difuntos (15 de junio de 1883) (*Decreta auth. SRC*, n. 3579; FERRERES, 121s). Véase también lo que dice G. MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, *Manual de Liturgia Sagrada* (Madrid 1939) I, p. 496.—(*N. del T.*).

[87] FERRERES, 121s. De las señoras colegiadas de la colegiata de Essen, cada una besaba la estola después de haber entregado su oblación al sacerdote, que para ello iba con todos los ministros, según un orden determinado, al coro de las damas (ARENS, *Der Liber ordinarius*, 18 200s). Según el libro parroquial de Biberach, de hacia el 1530 (ed. por A. SCHILLING en «Freiburger Diözesanarchiv [1887]), a los oferentes nobles ofrecía el sacerdote la estola para el ósculo; a los demás se la ponía encima de la cabeza (SCHREIBER, *Untersuchungen*, 15, nota 1).

[88] Se trata de oblaciones que se entregan *ad altare, ad librum, ad stolam, ad manum* (MERK, *Abriss*, 33s; cf. l. c., 34, nota 4), que alude a una fundación del año 1474 de Oberndorf: «La ofrenda que se coloca encima del altar o se entrega en las manos (del capellán) o se pone sobre su libro». JUAN BELETH (*Explicatio*, c. 41: PL 202, 50 D) reprueba la costumbre de tener el sacerdote en su mano una *pyxis* o cosa semejante, porque esto da ocasión a que la gente le tome por avaro. DURANDO (IV, 30, 38) afirma que el papa, fuera de las misas de difuntos, admite *ad manum* únicamente la oblación de pan tocándola con las manos; todas las demás, *ad pedes;* cf. la nota 34. Por esto recibía el subdiácono incluso las oblaciones que se ofrecían *ad manum episcopi*, porque éste no debe ocuparse personalmente de asuntos temporales.

[89] DURANDO, IV, 30, 35.

[90] Según un relato de Lübeck del año 1350 (P. BROWE en «Hist. Jahrbuch», 49 [1929] 481).

[91] Esta costumbre fué prohibida por Pío V; en Milán, por el sínodo provincial de 1574. En Ruán se conservaba en las grandes festividades (DE MOLÉON, 366). En Bélgica perdura en la actualidad el ósculo de la patena en las misas de difuntos (KRAMP, l. c., 358). C. M. Merati sugiere como solución el que se ofrezca un crucifijo para besarlo (GAVANTI-MERATI, II, 7, 5, XXI [I, 263]).

[92] La *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 508 B]) ofrece la siguiente fórmula: *Tibi Domino creatori meo offero hostiam pro remissione omnium peccatorum meorum et cunctorum fidelium tuorum vivorum ac defunctorum.* Otras dos fórmulas expresan una intención determinada. Se ve que esta fórmula era propia de clérigos. Efectivamente, en el ordinario de Séez (PL 78, 248 A) queda reservada para sacerdotes y diáconos; así también en manuscritos más recientes (MARTENE, I, 4, XVI [I, 598]) y en EBNER (*Quellen*, 346). También en el misal de Troyes (hacia 1050), donde le sigue otra fórmula: *Hanc oblationem, clementissime Pater, defero*

bía cerrar la ceremonia dando la bendición al pueblo con estas palabras: *Centuplum accipiatis et vitam eternam possideatis, in nomine Patris...* [93]

EN LA MISA PAPAL DE LAS CANONIZACIONES

14. Rito solemnísimo de entrega de ofrendas es el que se estila todavía actualmente en la misa pontifical de las canonizaciones. Los oferentes se presentan ante el trono del papa en tres grupos, dirigidos cada uno por un cardenal. En cada grupo preceden al cardenal dos nobles y le siguen otras dos personas: cuatro oferentes. Las ofrendas que traen los nobles, dos cirios pesados, dos panes y dos barrilitos con vino y agua, las presenta el mismo cardenal al papa besándole la mano y la estola, mientras el papa bendice los dones y los alarga al maestro de ceremonias. Los otros dones (cirios, jaulas con pájaros) los entregan sus portadores al cardenal procurador; éste los presenta al papa, quien los bendice [94].

EL CELEBRANTE YA NO RECIBE LAS OFRENDAS

15. En general, la actitud un poco reservada de la actual liturgia con relación a la entrega procesional de las ofrendas, trajo como consecuencia el que el celebrante, aun en los sitios donde continúa esta costumbre, no se ocupe ya de recibir los dones [95]; por cierto que esto mismo se observa también al final de la Edad Media [96]. Los fieles depositan sus dones en una bandeja o en un cepillo colocado junto al altar; o bien, cuando hay dos sitios para la entrega de los donativos, uno en el lado del evangelio y otro en el de la epístola, con fines distintos, los fieles depositan en el primer sitio sus

---

ad manus sacerdotis tui, ut offerat eam tibi Deo Patri omnipotenti pro cunctis peccatis meis et pro totius populi delictis. Amen (MARTENE, 1, 4, VI [I, 532 C]). La primera de las dos fórmulas se encuentra todavía en el sacramentario de Fonte Avellana (PL, 151, 886) (hacia 1325), juntamente con la rúbrica *Quando quis offert oblationem presbytero, dicat.*

[93] Pontifical de Noyon (V. LEROQUAIS, *Les Pontificaux,* I [París 1937] 170).

[94] BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse,* 55s Cf. más arriba II, 10. Semejante séquito acompañaba al rey de Francia cuando el día de su coronación hacía su ofrenda (véase CORBLET, I, 223).

[95] Según opina un rubricista tan experto como B. Gavanti, aun las rúbricas actuales no exigen tanta reserva ante la entrega procesional de ofrendas; el sacerdote, donde es costumbre, puede dar la mano a besar (con excepción de las misas de difuntos); por lo menos puede hacer una pausa. No está permitido *circuire ecclesiam ad oblationem,* como lo hacían antes los misacantanos (GAVANTI-MERATI, II, 7, 5 q [I, 260s]).

[96] Así, p. ej., cuando se hacía la procesión de entrega al principio de la misa; véase arriba II, 12.

dones, dan la vuelta al altar y colocan otro donativo en el segundo sitio [97].

LOS QUE NO PUEDEN OFRECER DONES

16. A partir del siglo III, la contribución de los fieles al sacrificio por medio de sus ofrendas se convierte en una costumbre general, y entonces se consideró como un privilegio concedido únicamente a los miembros auténticos de la Iglesia, al igual que la participación en los sacramentos. En la *Didascalia* siria se dedican largos tratados a inculcar a obispos y diáconos el deber de fijarse bien en las personas de quienes reciben un donativo [98]; debían rechazar las ofrendas de todos los que vivían públicamente en pecado: deshonestos, ladrones, usureros o funcionarios públicos romanos que habían manchado con sangre sus manos. Prescripciones semejantes se repiten con frecuencia en Oriente y Occidente en tiempos posteriores[99]. A principios del siglo VI insisten los *Statuta Ecclesiae antiqua*, que provienen de la región de Arlés, en que de los hermanos renegados no se puede admitir donativo alguno ni *in sacrario* ni *in gazophylacio* [100]. También están privados de este privilegio los penitentes [101], que sólo pueden volverlo a recuperar con la reconciliación [102] Asimismo, se rechaza la ofrenda de cristianos que entre sí viven en enemistad [103]. Tales principios lo defienden todavía predicadores del siglo XV, como Gottschalk Hollen [104].

[97] En muchos sitios de los países alpinos; véase la breve noticia en el «Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus», 54 (Viena 1935) 73.

[98] *Didascalia,* IV, 5-8 (FUNK, I, 222-228). La razón que se da es que sería imposible para las viudas socorridas con estas ofrendas orar con eficacia por los pecadores endurecidos. Con todo, la ofrenda se pone en relación con el altar, por lo menos intencionalmente; cf. IV, 7, 1 3; IV, 5, 1, y el título que se encuentra en el texto paralelo griego de las *Constit. Ap.*: «Del cuidado con que se han de recibir las aportaciones dominicales» (FUNK, 222).

[99] Véanse las referencias en FUNK, 224, nota ad IV, 6, 1; BONA, II, 8, 5 (693s); CORBLET, I, 218s.

[100] Can. 93, al. 49: PL 56, 884: *Oblationes discordantium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur.* La ofrenda destinada al altar se entrega en el *sacrarium;* cf. más arriba 4.

[101] Concilio de Nicea (325), can. 11 (MANSI, II, 673); FÉLIX III, *Ep.* 7, al. 13: PL 58, 926 A; THIEL, 263. Se excluían también a los posesos (en sentido más amplio); concilio de Elvira, can. 29 (MANSI, II, 10). Cf. DÖLGER, *Antike u. Christentum,* 4 (1933) 110-137.

[102] Cf. en el *Liber ordinum* (FÉROTIN, 98) la oración que se decía en el rito de la reconciliación: ... *ut liceat ei deinceps sacrificia laudum per manus sacerdotum tuorum sincera mente offerre et ad cibum mensae tuae coelestis accedere.*

[103] Sínodo XI de Toledo (675), can. 4 (MANSI, XI, 139). Por otra parte, SAN GREGORIO MAGNO *(Ep.* VI, 43: PL 77, 831 B) alude a la advertencia que se hizo a un obispo de que no rechazase la ofrenda de su adversario, con quien tenía un pleito.

[104] FRANZ, 22. Cf. también SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters,* 161s.

La frecuencia de esta ceremonia

17. Por otra parte, se esperaba de los fieles que entregasen cada domingo su ofrenda [105]. Se expresa incluso el deseo de que lo hagan diariamente [106]. En los conventos, a esta costumbre se le asigna su sitio fijo en el culto diario a partir de la reforma de Benito de Aniano († 821) [107]. Tal ofrenda diaria, sin embargo, nunca llegó a imponerse como cosa general.

Ofrenda simbólica, limitada a las grandes solemnidades

18. Cuando el dinero comenzó a substituir a los antiguos donativos en especie, y el simbolismo tan elocuente de la ofrenda de pan y vino cedió su puesto a una prestación eco-

---

[105] Teodulfo de Orleáns, *Capitulare*, I, c. 24: PL 105, 198: *Concurrendum est* (el domingo) *etiam cum oblationibus ad missarum sollemnia*. Benito Levita, *Capitularium collectio* (s. ix) I, 371: PL 97, 750: *Et hoc populo nuntietur, quod per omnes dies dominicos oblationes Deo offerant et ut ipsa oblatio foris septa altaris recipiatur*. Cf. l. c., II, 170: PL 97, 768. Efectivamente, se exigió en los siglos viii y ix la participación en la entrega procesional de las ofrendas a los recién convertidos; véase San Pirminio, *Scarapsus*, c. 30 (G. Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin* [Münster 1927] 69); J. M. Heer, *Ein karolingischer Missionskatechismus* [Friburgo 1911] 81 94.

[106] Benito Levita, *Capitularium collectio*, II, 170: PL 97, 768. Sin duda, se refiere a la oblación de aquellos por cuya intención se ofrecía el sacrificio; cf. más adelante 19. La reina alemana Matilde († 968) solía *quotidie sacerdoti ad Missam praesentare oblationem panis et vini* (*Vita*, c. 19: MGH SS IV, 296).

[107] *Capitula monachorum ad Augiam directa* (Albers, *Consuetudines*, III, 105; cf. p. xx): *sunt equidem cottidie sex per brevem deputati fratres sacram offerentes oblationem*. La importancia que se dió a la oblación en estos círculos lo demuestra una regla de los reclusos en Grimlaich, *Reg.* (s. ix), c. 16: PL 103, 594 B: La celda del recluso debe estar construída de tal forma que éste pueda entregar fácilmente por la ventana su oblación al sacerdote. Bajo la influencia de Cluny se hizo costumbre general (que perduró hasta los siglos xii y xiii) de que en las misas tempranas de los días feriales todos llevaran su ofrenda al altar, mientras que en las misas conventuales lo hacía solo una de las dos partes del coro; a cierto número de estos oferentes se les permitía también comulgar aquel día. En días festivos ofrecía únicamente el superior (*Consuetudines monasterium Germ.*, nn. 33 43 [Albers, V, 28 47]; Guillermo de Hirsau, *Const.*, II, 30: PL 150, 1083). Cf. St. Hilpisch, *Der Opfergang*: «Studien u. Mitteilungen» (1941-42) 88ss. Las *Consuetudines* de Farfa (s. xi) contienen una reglamentación detallada (Albers, I, véanse los índices, p. lvi). En las misas de difuntos se acostumbraba permitir a todos los hermanos a que tomasen parte en la entrega procesional de las ofrendas, sin duda para aumentar su valor impetratorio (Hilpisch, 90 93). Según Guillermo de Hirsau (*Const.*, I, 86: PL 150, 1017), en las misas privadas debía hacer su ofrenda también el ayudante u otro, *si iste non vult communicare*. Se trataba generalmente de la entrega procesional de las formas y el vino: cf. la nota 60.

nómica más práctica, se fué perdiendo el interés por la oblación dominical. Se podía decir que ya no hacía falta, puesto que la Iglesia tenia sus ingresos fijos, sacados de sus grandes rentas y las aportaciones obligatorias. Pero, por otra parte, se quería conservar la acción simbólica de la entrega procesional de las ofrendas siquiera en proporciones modestas. El concilio romano del 1059, en su programa de reforma, censura el descuido en las oblaciones (interpretándolas por cierto en un sentido más amplio) y lo sanciona con la denegación de la comunión [108]. Gregorio VII vuelve en 1078 a inculcar la obligación antigua [109]: *ut omnis christianus procuret ad missarum sollemnia aliquid Deo offerre*, recordando el versículo 15 del capítulo 23 del Exodo y la antigua tradición [110], pero no señala para ello un día determinado, como el domingo. Por otra parte, aparece, a partir del siglo XI, la costumbre de hacer la ofrenda en ciertas solemnidades, en las que se considera obligatoria. Al principio varía mucho el número de estas fiestas [111]. A fines de la Edad Media suelen ser las grandes solemnidades de Navidad, Resurrección y Pentecostés, a las que añaden la fiesta de Todos los Santos [112], la Ascensión y el aniversario de la dedicación o la fiesta del Patrono de la iglesia. Por esto en los numerosos documentos que fijan la cantidad de las aportaciones se habla de la ofrenda de las *quattuor* o *quinque festivitates*, o sencillamente de los *quattuor offertoria* [113]. Cuando la restauración católica de los siglos XVI y XVII, se intentó conservar o restaurar estas oblaciones [114]; pero pronto cayeron otra vez en desuso y se perdieron por completo, no dejando siquiera rastro, como había

---

[108] Can. 6 (MANSI, XIX, 908s).

[109] Can. 12 (MANSI, XX, 510). Véase el comentario de SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, 306-322.

[110] Esta disposición se encuentra también en el *Corpus Iuris Canonici, Decretum Gratiani*, III, 1, 69 (FRIEDBERG, I, 1312s). Durando inculca la obligación con gran aparato de citas del Antiguo Testamento (DURANDO, IV, 30, 32s). Conforme puntualizan posteriormente varios sínodos, la obligación se extiende a cuantos han cumplido catorce años y han hecho ya la primera comunión (MERK, *Abriss*, 6, nota 14).

[111] Véanse en MERK (*Abriss*, 18ss) los ejemplos desde el siglo XI, en que se indican de tres a siete días de fiesta. L. c., 14 (con la nota 28), una disposición del obispo Manases, de Troyes, del año 1185, que supone la entrega procesional de las ofrendas todos los domingos.

[112] A estas cuatro solemnidades se limita la obligación en JUAN BELETH († hacia 1165) (*Explicatio*, c. 17: PL 202, 30).

[113] SCHREIBER, *Untersuchungen*, 7 12s 38; MERK, *Abriss*, 18-21. En la disposición del obispo del Ermland (1364) se cita todavía un número mayor de fiestas (MERK, 104s).

[114] Sínodo de Arrás (1570) (*Statuta praedec.*, 9 [HARTZHEIM, VIII] 255s), en que se alude a aquellas secretas que encomiendan a Dios las *oblationes populi*. Cf. e. o. también los sínodos de Colonia del 1549 (HARTZHEIM, VI, 557) y todavía el de Constanza del 1609 (l. c., VIII, 912s).

sido el caso contrario en las antiguas ofrendas dominicales [115]. La razón principal de esta desaparición completa hay que buscarla, sin duda, en que, después del concilio de Trento, la aversión a la presentación de ofrendas en días determinados, recargada con excesivos impuestos del fisco eclesiástico de la baja Edad Media, se impuso sobre el deseo de renovar el simbolismo de la ceremonia [116].

Pervivencia en las misas votivas

19. Al lado de las oblaciones prescritas en las grandes fiestas nos encontramos en la Edad Media con otras numerosas oblaciones voluntarias, principalmente en las ocasiones en las que se decía la misa ante un grupo más reducido de personas; por ejemplo, en los oficios de difuntos y aniversarios, en las bodas, despedida de peregrinos, fiestas anuales de los gremios y hermandades [117]. Precisamente en estas ocasiones es donde las aldeas han conservado el rito de las ofrendas hasta la actualidad [118]. Especial importancia tuvieron las oblaciones en las misas votivas que algún particular o una familia encargaba por determinadas intenciones—por los enfermos, por los amigos, por una buena cosecha—o en

---

[115] E. Martene conocía todavía hacia 1700 la costumbre de la entrega procesional de las ofrendas en algunas iglesias francesas con ocasión de ciertas festividades; en parte se limitaba a los que iban a comulgar y al clero (Martene, 1, 4, 6, 9 [I, 388s]). Cf. Corblet, I, 222-225. En una forma estilizada se ha conservado la entrega procesional de las ofrendas en la catedral de Milán: dos hombres y dos mujeres de la *Scuola di Sant'Ambrogio,* vestidos de modo especial, suben a la entrada del presbiterio llevando en su mano derecha formas, y en su izquierda, un vaso de vino, que entregan al celebrante (Righetti, *Manuale*, III, 253). En el siglo xii subían los hombres hasta el altar (M. Magistretti, *Beroldus* [Milán 1894] 52.

[116] Cf. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches:* «Liturg. Zeitschrift» (1939) 59. También en la época de la Ilustración no veían en las procesiones de entrega de las ofrendas más que abusos; cf. Vierbach, 228-233; cf. arriba la nota 76.

[117] Al principio del siglo xvi acostumbraban, p. ej., en Ingolstadt, los miembros del gremio de los sombrereros a organizar una procesión de entrega de ofrendas en el día de Santa Bárbara, en que participaban sus mujeres y criados. En la misa para la universidad era obligación del rector procurar que todos los miembros más destacados de la universidad, los doctores, licenciados, maestros y estudiantes nobles participasen en la entrega procesional de las ofrendas; debía sancionar las omisiones con una multa de dos gruesos (Greving, *Johann Ecks Pfarrbuch,* 115ss 168).

[118] También en los dominios de José II, que había prohibido esta clase de procesiones; cf. la nota 76. No existe desgraciadamente una síntesis de las costumbres actuales. La procesión al altar para depositar una limosna durante las misas de difuntos parece que se conoce en todas partes de Alemania y países de habla alemana, así como en Holanda, Bélgica y España.

honor de algún santo o con otras diversas intenciones [119]. Tales misas tenían seguramente su correspondiente entrega de oblaciones, y a ellas aluden en muchos casos las secretas y la fórmula especial del *Hanc igitur*. Además, todos los fieles podían en cada misa llevar sus ofrendas al altar para tomar así parte más activa en el sacrificio. A esto se refieren, sin duda, las *oblationes cotidianae fidelium* de los documentos medievales [120].

Estipendios de misa y entregas similares

20. Pero luego se desdibuja, precisamente aquí, la idea de la estrecha relación entre la participación en el sacrificio y la aportación que uno hace con su ofrenda en el mismo sacrificio. Antes y desde hacía bastante tiempo se había introducido la costumbre de asegurarse, mediante donativos mayores en forma de fundaciones, la celebración repetida de misas [121]; ahora se comienza a entregar en privado al sacerdote los donativos antes de cada misa [122], sin que por esto se pretendiera excluir del mismo sacrificio a otros oferentes; al contrario, éstos podían continuar participando como antes en la acostumbrada entrega de las ofrendas o también, mediante una limosna particular, asegurarse un memento [123]. Pero al lado de estas costumbres se impone ahora también el estipendio de misa propiamente dicho, que obliga al sacerdote a ofrecer el sacrificio exclusivamente a intención del donante [124]. Se usaban para el caso, y sin reparo alguno, ex-

---

[119] Véanse ejemplos del siglo XIV en Merk, 28s, con las notas 55 56 108. Actualmente todavía en la región de Freising.

[120] Merk, 22s. Según Schreiber (*Gemeinschaften des Mittelalters*, 307), se llamaban también *oblationes peculiares*, para distinguirlas de las *oblationes communes* de los domingos y días festivos.

[121] Ejemplos de grandes fundaciones de misas a partir del siglo XI, en Merk, 37ss.

[122] Es el *occulte offerre*, el *denarius secretalis*. Ejemplos desde el siglo XIV, en Merk, 35s. Lo mismo suponen dos documentos de 1176 y 1268, que tratan de donativos *pro missis*, que se dan en la iglesia *vel extra* (Merk, 40s, notas 15 16).

[123] Se trata de las llamadas *recommendationes missae*, por las que el sacerdote se obligaba muchas veces a pronunciar en el memento el nombre de la persona que se quería encomendar o a decir una oración especial (Merk, 45s 74 88s).

[124] No se puede indicar una fecha concreta como introducción de la costumbre de los estipendios de misa. Los elementos esenciales, sin duda se encuentran ya en los casos que menciona San Agustín (cf. arriba la nota 23), y que se daban aun mucho antes, a no ser que se considere esencial en el concepto de «estipendio de misa» el que se dé precisamente dinero. Por cierto, menciona ya San Epifanio (*Adv. haer.*, XXX, 6: PG 41, 413) el caso de que alguien que acabó de recibir el bautismo entregó una suma de dinero al obispo con el ruego πρόσφερε ὑπὲρ ἐμοῦ. Con todo, los estipendios no alcanzan mayor importancia antes del final de la Edad Media, cuando el número de sacerdotes aumentó extraordinaria-

presiones como *comparatio missae, missam comparare*[125]; por otra parte, como entonces los conceptos no estaban aclarados todavía, no faltaron quienes impugnaron tales costumbres como simoníacas[126].

Sentido del estipendio; disposiciones más recientes

21. En el concilio de Trento se abordó el problema de los estipendios de la misa. Era natural, ya que uno de sus principales intentos fué evitar en adelante que la necesidad de manejar dinero en la Iglesia diese ocasión a abusos; al fin, los Padres del concilio se contentaron con una exhortación general a los obispos[127], que luego se fué madurando en la posterior legislación eclesiástica. En ella se han delimitado los dos conceptos, antes casi idénticos, de estipendio y oblación de la ofrenda en el altar. Según las últimas decisiones, ya no está prohibido recibir un estipendio de los no católicos y aun de los paganos, incapacitados, por otro lado, para ser oferentes en el sacrificio de la Iglesia[128]. Esto no impide que el estipendio de los fieles, considerado a la luz de

---

mente, y con él también el número de las misas privadas; cf. arriba I, 281. No existe una exposición exhaustiva de la historia del estipendio de misa; véase el resumen (p. 91ss) de Merk, *Abriss*. Esta obra, de valor positivo por su material documental, no es siempre exacta en su exposición histórica y sus conclusiones. Gran riqueza de datos ofrece Fr. de Berlendis, *De oblationibus ad altare* (Venecia 1743).

[125] Referencias a partir del siglo XIII, en Merk; véase en los índices s. v. *comparatio*.

[126] Hacia 1342, el maestro Conrado Hager de Würzburgo, que había combatido los estipendios como práctica simoníaca, fué obligado a declarar con juramento *quod actus «messefrumen» seu misse comparatio ex sui natura est oblatio..., item quod... no est «messekaufen» seu misse emptio*, y, por tanto, que era lícito. El texto en Merk, 98-100. Otros no aceptaban estipendios sin poner en duda su licitud; así el beneficiado de Biberach Heinrich von Pflummern († 1531) (L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche* [Friburgo 1936] 211). Tampoco en la Compañía se admitían estipendios (*Constitutiones S. I.*, VI, 2, 7: *Institutum S. I.*, II, [Florencia 1893] 96). Los franciscanos no admitían al principio ni siquiera *oblationes manuales* (Salimbene, *Chronik:* MGH SS 32, p. 422 425).

[127] *Conc. Trid.*, ses. XXII, *decretum de observandis:* los obispos debían prohibir, sobre todo, *importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones potius quam postulationes.*

[128] En este sentido se dieron varias decisiones de Roma desde el año 1848 (Hanssens, *Institutiones*, II, 64s). Hanssens supone que desde el siglo XVI se impone un nuevo concepto de estipendio de misa, en virtud del cual el que da estipendios no se convierte necesariamente en *missae oblator*. Sin embargo, se puede suponer también con M. de la Taille (*Mysterium fidei* [París 1921] 366s) que en estas decisiones se trata de casos extremos, a las que no se aplica ya el concepto auténtico del estipendio, sino se piensa sencillamente en limosnas que se admiten con la promesa de ofrecer el sacrificio por las intenciones de los donantes.

la tradición cristiana, siga siendo un don hecho a Dios que, al igual que el pan y el vino, se ordene inmediatamente al sacrificio del Nuevo Testamento. El sacerdote lo recibe con la obligación *(ratione rei detentae)* de celebrar el sacrificio a beneficio del donante y con el derecho de invertir en su propia manutención lo que sobre después de cumplir con los gastos de la celebración [129]. Los fieles por su parte, conscientes de que por el bautismo y la confirmación participan en el sacerdocio general, deberían considerar el estipendio sólo como una fase inicial de su participación en el sacrificio y, en cuanto les fuera posible, imitar a los cristianos de los primeros tiempos, que no sólo presentaban sus dones ante el altar, sino que llegaban en su participación del sacrificio hasta recibir el cuerpo de Cristo como recompensa de su oblación [130].

EL «CEPILLO»

22. Otra institución en la que sobrevive todavía la antigua oblación de los fieles es el llamado «cepillo», que en ocasiones se pasa para recoger las aportaciones voluntarias para el culto [131]. No estaría mal dar a esta colecta, además del fin práctico, un sentido más profundo y una forma un poco más digna. Decimos «sentido más profundo» considerándolo otra vez como una ofrenda que primariamente se hace a Dios y que sólo a través del altar llega a un destinatario humano, y «forma más digna», no empezando con la colecta antes del ofertorio y procurando se encargue de ella alguien que sepa hacerlo con dignidad [132]. La circunstancia de no llevar la entrega al altar mismo, sino dársela al que recoge los donativos, no impide que se haga con espíritu de verdadera oblación, como tampoco se excluía dicha intención en el culto estacional romano, donde se empleaba el mismo procedimiento.

---

[129] M. DE LA TAILLE, *Esquisse du Mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements* (París 1924) 111-251, 279-282; ID., *Examen d'un article sur les offrandes de messe:* «Nouvelle Revue théol.», 54 (1927) 241-272.

[130] Cf. más arriba 2 con la nota 7; 4 [18].

[131] Véase lo que opinaban de esta costumbre en la Ilustración (VIERBACH, 232s). En Norteamérica se hacen tales colectas en todas las misas, ya que con ellas deben sufragarse todos los gastos que tiene la iglesia.

[132] Un párroco parisiense hace repartir al principio del ofertorio doce bandejas, que se recogen hacia el final del mismo por los monaguillos que con ellas se colocan durante la secreta a ambos lados del altar (G. CHEVROT, *Restauration de la Grand'messe dans une paroisse de Paris:* «Etudes de Pastorale liturgique» *(Lex orandi,* 1) [París 1944] 269-292, esp. 286s).

2. *El canto del ofertorio*

El porqué de este canto

23. La razón que más tarde había de motivar el canto del introito a la entrada del clero llevó ya mucho antes a la práctica de cantar salmos durante las dos procesiones de los fieles al altar, la primera para entregar las ofrendas, y la otra, para recibir la comunión. Como en ambos casos la acción exterior en que todos estaban ocupados interrumpía necesariamente los rezos y cantos, que hasta este momento habían constituido la función religiosa, para evitar que hubiera silencio absoluto, introdujeron nuevo canto de salmos. Con él no sólo quedaba enriquecido el conjunto de la misa, sino que los fieles también se animaban a entregar sus ofrendas con mayor devoción.

Que así lo entendió la Iglesia, se ve por el nombre que se dió a este canto; el mismo que el de la entrega de las ofrendas: *offertorium* [1], *offerenda* [2], y por la interpretación de los comentaristas medievales como expresión del júbilo con que los fieles ofrecen sus dones; pues—la cita es de ellos—«Dios ama al que da con alegría» [3].

El silencio entre el ofertorio y el prefacio durante la Edad Media

24. Acabada la entrega de las ofrendas, se hacía una señal a los cantores para terminar [4], con el fin de que el cele-

---

[1] El nombre de *offertorium*, empleado para denominar el canto, aparece ya en los manuscritos más antiguos de antifonarios; se remonta, por lo tanto, al menos al siglo VII; véase Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex*. Con menos frecuencia se encuentra el nombre completo *antiphona ad offertorium;* cf. Wagner, *Einführung*, I, 107 121; III, 418. *Offertorium* significa, en primer término, el rito del *offerre*, es decir, la entrega de las ofrendas por el pueblo y el clero; así en la descripción del desarrollo de la misa del *Sacramentarium Gregorianum* (Lietzmann, n. 1) y en el *Ordo Rom. I* (n. 16: PL 78, 944); cf. la circunlocución en el formulario del rito de Jueves Santo en el Gelasiano antiguo I, 39 (Wilson, 67): *Post haec offert plebs*. San Isidoro de Sevilla aplica la palabra por vez primera al canto (*De eccl. off.*, I, 14: PL 83, 751).

[2] Así en el manuscrito reproducido en Tommasi-Vezzosi, V, 3ss; cf., además, Amalario, *De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1126 D; Remigio de Auxerre, *Expositio:* PL 101, 1251 D; pontifical de Poitiers (Martene, 4, 22, 8 [III, 300 C]). La expresión se encuentra principalmente en territorio francés, también para designar la procesión de entrega de las ofrendas; cf. Schreiber, *Untersuchungen*, 21ss. Perdura en *offrande*, ofrenda, entrega procesional de ofrendas.

[3] 2 Cor 9,7. Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, II, 53: PL 217, 831: Durando, IV, 27, 5. Cf. más arriba 12.

brante pudiera recitar solemnemente la *oratio super oblata*. Así fué costumbre todavía en la alta Edad Media. Pero cuando más tarde se comenzó a decirla en voz baja, se iniciaba en este instante un profundo silencio. Este silencio, al que los autores medievales dedicaron capítulos enteros en sus explicaciones de la misa [5], no era casual, sino intencionado, para llamar la atención sobre el hecho de que se aproximaba la acción sacrifical del sacerdote [6], si bien había antes todavía varias ceremonias preparatorias, como el lavatorio de las manos, la incensación y unas pocas oraciones en silencio. Este aprecio del silencio como anuncio de la próxima acción sacrifical desapareció otra vez hacia fines de la Edad Media, y al mismo tiempo que por la supresión de la entrega procesional de las ofrendas de todos los domingos, el canto se redujo a la antífona. Fué entonces cuando los grandes maestros de la polifonía fueron fijando su atención en este canto (y no en los otros dos, el introito y la comunión), y, adornándolo con su arte, cubrieron así el silencio de antes del prefacio, que entre tanto había aumentado considerablemente por las nuevas oraciones que hoy se comprenden con el nombre de ofertorio.

PRIMERAS NOTICIAS SOBRE EL CANTO DEL OFERTORIO

25. Las primeras noticias sobre el canto del ofertorio nos llegan del norte de Africa, donde se introdujo en la época de San Agustín, primeramente en Cartago y luego, por el mismo San Agustín, en Hipona. En la obra en que da un resumen de su actividad literaria, el santo doctor habla de un escrito suyo (hoy perdido) contra un tal Hilario, que hacía propaganda en contra de la costumbre recién introducida de cantar salmos durante la entrega de las ofrendas y la comunión [7]. Esta costumbre debió pasar muy pronto también a Roma, tal vez por el mismo tiempo en que se tenía en Africa [8]. Por otra

---

[4] *Ordo Rom. I*, n. 15: PL 78, 944; cf. *Ordo Rom. II* (n. 9: PL 78, 973), donde se da la señal antes del *Orate*.

[5] INOCENCIO III, l. c., II, 54: PL 217, 831: *De silentio post offertorium*; cf. más arriba I, 148.

[6] Es significativo el que en GUILLERMO DE MELITONA (*Opusculum*, ed. VAN DIJK en «Eph. Liturg.» [1939] 327) la procesión de entrega y el canto del ofertorio, como partes preparatorias, se junten a la parte primera; cf. más arriba I, 154.

[7] SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, II, 37: CSEL 36, 144: *ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro sive ante oblationem sive cum distribueretur populo, quod fuisset oblatum.*

[8] La opinión contraria la defiende J. BRINKTRINE, *De origine offertorii in missa Romana*: «Eph. Liturg.», 40 (1926) 15-20; ID., *Die hl. Messe*, 125s. Con todo, las razones que sirven a Brinktrine para probar el origen tardío del ofertorio romano (s. VIII), sobre todo la repetición de los mismos textos en varios formularios, más bien prueban lo contrario.

parte, nuestro canto, lo mismo que los demás de la *Schola*, falta en la misa del Sábado Santo [8 bis], en la que, como se sabe, se ha conservado una forma más antigua de la misa romana. Según todos los indicios, existía en Roma ya en el siglo VI una sencilla colección de tales cantos (como se encuentra aún hoy en la liturgia milanesa, con señales manifiestas de haber sido tomada de la liturgia romana), aumentada luego considerablemente por San Gregorio Magno y sus sucesores [9].

Canto originariamente antifonal

26. Este canto del ofertorio debió tener desde el principio las mismas características antifonales que el introito; la *Schola*, alternando entre dos coros, canta un salmo precedido de una antífona [10]. Este salmo es variable, y en los días y épocas festivas se le adapta, en cuanto se puede, al carácter del año litúrgico.

Presenta desde muy antiguo forma responsorial

27. Es un hecho sorprendente que en el ofertorio se substituyera muy pronto la antifonía por el canto responsorial. El cuerpo antiguo de ofertorios romanos, conservado en la liturgia milanesa, que acabamos de mencionar, presenta ya una estructura responsorial. A él pertenece, por ejemplo, el ofertorio que en el misal romano se emplea actualmente en el domingo XI después de Pentecostés y el miércoles de Ceniza. En las fuentes más antiguas tiene la siguiente forma:

> *Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me, nec delectasti inimicos meos super me.* (Estribillo:) *Domine clamavi ad te et sanasti me.*
>
> V. *Domine abstraxisti ab inferis animam meam, salvasti me a descendentibus in lacum.* (Estribillo: *Domine clamavi ad te et sanasti me).*
>
> V. *Ego auten dixi in mea abundantia: non movebor in aeternum. Domine in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem.* (Estribillo:) *Domine clamavi (ad te et sanasti me)* [11].

[8 bis] Ahora, sin embargo, en el nuevo *Ordo Sabbati Sancti* (AAS, 43, 3 [1951] 137), para no suprimir el *Vespere autem*, que ya no puede cantarse como antífona del *Magnificat*, se da a la misa un canto de la comunión.—*(N. del T.)*

[9] O. Heiming, *Vorgregorianisch-römische Offertorien in der mailändischen Liturgie*: «Liturgisches Leben», 5 (1938) 152-159.

[10] Esto lo sugiere al menos la expresión *antiphona ad offertorium*, que se encuentra a veces en las fuentes (cf. arriba la nota 1).

[11] Antifonario de Compiègne (Hesbert, n. 37 b; cf. n. 183). Las palabras entre ( ) se han suplido en conformidad con Heiming (156). Tal añadidura se justifica por el hecho de que de las palabras iniciales se repite al final únicamente la segunda parte. De este canto del ofertorio la liturgia milanesa usa en un domingo el primer versículo con el estribillo; en otro, el segundo versículo con el estribillo, cantándose este último ambas veces con la misma me-

Lo mismo que en los cantos intermedios de entre las lecciones, se repite varias veces el estribillo [12]. A tono con esta concepción del canto, los versos se consideran en los manuscritos más antiguos que contienen neumas como cantos de solista, y por esto tienen una melodía más variada [13]. Por la misma razón, algunos manuscritos en los que no se encuentran más que cantos de solistas contienen también estos versículos del ofertorio, y enteros, mientras que los textos del coro, es decir, el primer versículo y el estribillo, sólo se apuntan con la palabra inicial [14]. No parece que se haya añadido un *Gloria Patri* a estos versículos.

Razones de este cambio

28. ¿Cómo explicar este fenómeno tan raro? Ciertamente se nota en él la tendencia a alargar el canto según las exigencias de las procesiones para la entrega de las ofrendas. Pero el canto se podía prolongar también por el recurso antifonal, repitiendo, si hacía falta, la antífona y algunos versículos. Tal vez con el canto responsorial se quería facilitar a los cantores la participación en la procesión [15]. Además, lo que importaba en las fiestas no era cantar el salmo entero, sino expresar con algunos pocos versículos la alegría que inspiraba el misterio que se celebraba; y esto se conseguía más fácilmente con las melodías. Tal fué, sin duda, la razón de cortar el salmo, porque así se ganaba tiempo para cantar los versículos restantes con melodías más ricas, y repetir como estribillo varias veces la antífona, que solía ser el versículo en el que más se reflejaba la índole de la fiesta. Verdad es que este estribillo lo podían hacer cantar por el pueblo; sin embargo, poco interés debió de existir para ello en aquella época, sobre todo en el culto estacional. Ya vimos en el capítulo de los cantos intermedios [16] cómo precisamente en el canto responsorial muy pronto se impuso el canto artístico; por lo

lodía (HEIMING, 156). El carácter responsorial de los ofertorios resalta con especial claridad en el manuscrito de Compiègne (HESBERT, n. 3ss).

[12] En los ofertorios nos encontramos con un fenómeno muy curioso precisamente en los documentos más antiguos, que consiste en que dentro del texto se repiten varias palabras o grupos de palabras dos, tres y más veces. Tal repetición se encuentra consignada también en documentos que no contienen neumas. Así empieza, por ejemplo, en el antifonario de Senlis el cuarto verso del domingo vigésimoprimero después de Pentecostés: *Quoniam, quoniam, quoniam non revertetur* (HESBERT, 196 a). Aun no se ha encontrado explicación satisfactoria a este fenómeno. El *Graduale Vaticanum* ha restituído tal forma en los textos donde era antigua tradición (WAGNER, I, 109-111).

[13] WAGNER, I, 108.

[14] L. c.

[15] Así opina WAGNER, I, 108. Cf., sin embargo, mas arriba I, 88.

[16] Cf. más arriba I, 539.

que también el estribillo del ofertorio vino a cantarse desde el principio por el coro.

VITALIDAD DE LA ENTREGA PROCESIONAL DE OFRENDAS Y EXTENSIÓN DEL CANTO

29. El ofertorio se encuentra con esta forma responsorial en todos los antifonales de la alta Edad Media. El número de sus versos oscila entre uno y cuatro [17], lo cual es bastante más que en el resto de los cantos de la misa, y se debió, sin duda, a lo mucho que duraba la procesión [18]. Mientras que durante el canto del introito desfilaba por la iglesia sólo un grupo pequeño, el clero, y en la comunión, que iba acompañada por su canto correspondiente, no participaban desde fines de la antigüedad cristiana sino contadas personas, en la procesión de la entrega de las ofrendas intervino hasta el siglo x todos los domingos la comunidad entera. La supresión de esta ceremonia no data de antes del siglo XI, en el que se deja sólo para las grandes solemnidades. Efectivamente, en el siglo XI empiezan a faltar en algunos manuscritos los versículos del ofertorio. En el siglo siguiente es lo común, aunque no faltan excepciones, hasta fines de la Edad Media [19]. Ahora se contentan con lo que antes fué la antífona. En el misal de Pío V, la única misa que ha conservado al menos un versículo, y con él también el estribillo *Hostias et preces* y el *Quam olim Abrahae*, es la misa de difuntos Precisamente en ella fué donde por más tiempo se conservó la costumbre de la entrega de ofrendas. En cambio, la liturgia milanesa tiene el versículo del ofertorio aún en la actualidad, y algo parecido hay que decir de la mozárabe [20].

LOS CANTORES HACEN SU ENTREGA POR MEDIO DE UN REPRESENTANTE

30. La *Schola*, ocupada como estaba con el canto, no podía tomar parte en la procesión de entrega de las ofrendas; y así, para hacer de algún modo acto de presencia en ella, de-

---

[17] Véanse los pormenores en WAGNER, I, 111.

[18] Cf. UDALRICI *Consuet. Clun.*, I, 6: PL 149, 652 (hacia 1080): el *praecentor*, según le parece más conveniente, debe entonar ora un versículo, ora todos, *maxime propter offerentes.*

[19] WAGNER, I, 112.—L. c. (112, nota 2) se mencionan dos manuscritos de los siglos XV-XVI que contienen todavía varios versículos en el ofertorio de la misa de Navidad; cf. más arriba 18. El misal de Sarum, de la baja Edad Media, contiene en varias misas todavía dos versículos para el ofertorio, de los que se cantaban entonces sólo en las ferias de adviento y después de septuagésima un versículo, conforme reza la rúbrica que le acompaña (FERRERES, 118). Por otra parte, observa ya DURANDO (IV, 27, 4), refiriéndose a los versículos: *hodie plerisque locis omittuntur.*

[20] El canto se llama a veces en la liturgia mozárabe *sacrificium* (*Missale mixtum:* PL, 85, 536 A).

legó en un representante, el *archiparaphonista*, que ofrecía el agua [21]. Como los cantores pertenecían en la Iglesia de la baja Edad Media casi en su totalidad al clero, se comprende que en vez del *chorus* [22] se mencione a veces el *clerus* [23]. Una reminiscencia de que se trataba del canto del coro la tenemos en algunos ordinarios de la Edad Media, que hacen recitar los textos del ofertorio en la misa solemne no sólo al celebrante, sino, juntamente con él, al diácono y subdiácono [24].

LOS TEXTOS DEL OFERTORIO

31. El texto del ofertorio se toma ordinariamente de la Sagrada Escritura, y con preferencia del Salterio, como es natural, dado que tuvo su origen de los salmos. Quizás pensara alguno que los textos se elegirían entre aquellos salmos que hablan de ofrecimiento y sacrificio, para expresar con ellos el sentido de la procesión; sin embargo, esto no suele ser sino en casos contados, como en la fiesta de la Dedicación: *Dominus Deus, in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa;* en Epifanía: *Reges Tharsis et insulae munera offerent;* en Pentecostés: *... tibi offerent reges munera*; en el Corpus: *Sacerdotes Domini incensum et panes offerunt Deo.* A éstos habrá que añadir el de la misa de difuntos: *Hostias et preces tibi Domine laudis offerimus* [25]. La inmensa mayoría

[21] *Ordo Rom.* I, n. 14: PL 78, 944; AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1131 C; PSEUDO-ALCUINO, *De div. off.*: PL 101. 1246 A.

[22] *Ordo Rom. VI*, n. 9: PL 78, 992 C; DURANDO, IV, 27, 3.

[23] RABANO MAURO, *De inst. cler.*, I, 33: PL 107, 322.

[24] *Liber ordinarius*, de Lieja (VOLK, 92): ordinario de la misa de York, hacia 1425 (SIMMONS, 98); así también en el rito actual de los dominicos (*Missale O. P.* [1889] 27); cf. el aparato crítico en VOLK, l. c.

[25] Este ofertorio, por el modo en que habla de los difuntos, ha sido objeto de muchas investigaciones; véase la exposición de los intentos de explicación en GIHR, 455-459. Nuevas investigaciones en «Eph. Liturg.», 50 (1936) 140-147, y en «Theol. prakt. Quartalschrift», 91 (1938) 335-337. Es evidente que las comparaciones gráficas con las que se describe el otro mundo no han pasado por el crisol de la reflexión teológica; sobre todo no distinguen bien entre el infierno y el purgatorio. De ahí que se habla de la salvación de los difuntos en términos que en sí podrían interpretarse también de una salvación del infierno. Además se trasluce en las palabras todavía la idea antigua, compartida también por algunos de los primeros cristianos, de un paso de las almas de los difuntos por una región de los aires en la que luchan por ellas los ángeles buenos con los malos (J. STIGLMAYR, *Das Offertorium in der Requiemsmesse und der «Seelendurchgang»*: «Der Katholik», 93 [1913] I, 248-255). El que en esta lucha San Miguel interviene de un modo especial se deducía de pasajes bíblicos.

En el arte sepulcral copto se representa con frecuencia a San Miguel como ponderando los méritos de los difuntos y como guía hacia la luz (cf. *signifer sanctus Michael representet eas in lucem sanctam*). Un epitafio copto del año 409 pide por el eterno descanso de los difuntos: διὰ τοῦ ἁγίου καὶ φωταγωγοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. Cf. también del artículo de H. LECLERCQ (*Anges*: DACL 1, 2080-2161) los ca-

de los textos tienen carácter general o versan sobre el tema de la fiesta. Dígase lo mismo de los versículos que se añadían en otro tiempo; pertenecían regularmente al mismo salmo o texto sagrado que el versículo inicial. Y es que mientras se sintió el significado de la procesión de la entrega de las ofrendas, sobraba la alusión a su sentido. Al contrario de lo que acontece en nuestros actuales cantos de misa [26], no pretendían entonces explicar lo que ya era suficientemente claro, sino que sólo procuraban darle una ambientación conveniente.

3. *La materia de las oblaciones*

Los panes usados en la antigüedad cristiana

32. Las vicisitudes por que pasó la entrega procesional de las ofrendas dependió en buena parte de las diferentes condiciones que al correr de los siglos se exigían para la materia sacrifical. Por lo que toca al pan, no puede apenas caber duda de que Jesucristo Nuestro Señor se valió en la última cena del pan ázimo, amasado con flor de harina, como se usaba en la cena pascual. Pero el modo de expresarse los relatos sobre este punto deja entrever que no se dió ninguna importancia a esta circunstancia especial del pan pascual; el pan que el Señor tomó en sus manos se llama sencillamente ἄρτος, que lo mismo podía significar el pan ázimo de la fiesta de Pascua que el pan fermentado que usaban comúnmente judíos y gentiles [1]. Este último se consideró, por tanto, desde los primeros

---

pítulos sobre *Les Anges psychagogues* y *Les Anges psychopompes*, esp. la columna 2137ss. El ofertorio nació en el territorio de las Galias. Allí aparecen hacia los siglos VIII-X algunos de sus elementos; cf. PODEVIJN, *Het Offertorium der Doodenmis*: «Tijdschrift voor Liturgie», 2 (1920) 338-349; 3 (1921) 249-252; véase la recensión en JL 2 (1922) 147. Cf. las demás referencias JL 15 (1941) 364. Para *de profundo lacu*, etc., cf. H. RAHNER, *Antenna crucis*, II (ZkTh 1942) 98, con la nota 77; 113, con la nota 175. Franz llama la atención sobre las ideas medievales acerca del purgatorio (FRANZ, *Die Messe*, 222). En el concilio de Trento se ponía también este ofertorio en la lista de los *abusus Missae* que habían de quitarse (*Concilium Tridentinum*, ed. GOERRES, VIII, 917). Una explicación detallada, que satisface lo mismo el texto que el dogma, presenta EISENHOFER, II, 138s. Una exposición exhaustiva de la materia publicó últimamente B. M. SERPILLI, *L'offertorio della Messa dei defunti* (Roma 1946); véase la recensión en «Eph. Liturg.», 61 (1947) 245-252.

[26] El autor se refiere a los cantos alemanes que se adaptan a las distintas partes de la misa, expresando o, como dice el autor, explicándolas; cf. más arriba I, 207s.—*(N. del T.)*

[1] GOOSSENS, *Les origines*, 117.

tiempos al menos como materia permitida. Así no existía dificultad alguna para la ofrenda del pan; los fieles llevaban para el culto sencillamente algunos de los panes que tenían en casa [2]. Por las noticias escritas y por las representaciones gráficas, sabemos que la forma del pan eucarístico no difería en nada del pan ordinario [3]. Desde luego, se escogían, entre las diversas formas, las que parecían más convenientes. En dos mosaicos de Ravena que representan el altar eucarístico aparece el pan en forma de rosca, una especie de trenza a modo de sortija del tamaño de una mano [4]. Era la *corona* a la que alude San Gregorio Magno [5], conocida ya desde el siglo III como una clase de pan más fino [6]. Otras veces se le da forma de disco [7]. Con más frecuencia se usó el pan redon-

---

[2] Cf. más arriba las noticias 2s. Clarísimo es un texto en SAN AMBROSIO *(De sacramentis*, IV, 4 [QUASTEN, *Mon.*, 158]), en el que dice uno de los que han comulgado: *meus panis est usitatus;* es decir, el pan que he recibido en la comunión es pan ordinario. Sabemos de un monje egipcio, más tarde obispo, Pedro el Ibero († 487), quien en una panadería hacía cocer para su Eucaristía panes, que eran muy hermosos y blancos y muy convenientes para el sacrificio; eran pequeños; Pedro solía esperar hasta que se habían endurecido—se trataba, pues, de panes con levadura—, y sólo entonces celebraba con ellos la Eucaristía (DÖLGER, *Antike und Christentum*, I [1929] 23s; l. c., 34ss, se citan más ejemplos). La narración que se encuentra en JUAN EL DIÁCONO *(Vita s. Gregorii*, II, 41: PL 75, 103) de una mujer que en la partícula recibida en la comunión reconocía el pan que había cocido ella misma, y que por eso empezaba a reír, por lo que era reprendida, es, sin duda, una leyenda del siglo IX, como se desprende de la fórmula que se cita al dar la comunión (véase más adelante 564 [119]). En Occidente exige el sínodo XVI de Toledo (693) que el pan para la Eucaristía se prepare aparte (can. 6; MANSI, XII, 73s.).

[3] DÖLGER, *Antike u. Christentum*, I (1929) 1-46, cap. *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen*, esp. 33ss.; R. M. WOOLEY, *The bread of the Eucharist*: «Alcuin Club tracts», 10 (Londres 1913).

[4] San Vitale. reproducción gráfica en BRAUN, *Der christliche Altar*, I, lám. 6; Sant'Apollinare in Clase, reproducción fotográfica en DÖLGER, *Antike u. Christentum*, I (1929), lám. 10. Ambos mosaicos son de origen bizantino y datan del siglo VI (GREGOROVIUS, *Werke* [Berlín, s. a.]. pp. 347s. 365.).

[5] Véase más arriba 7 [34]. El *Liber pontificalis* (San Ceferino; DUCHESNE, I, 139) habla de la *corona consecrata* que se reparte en la comunión. También en el *Ordo* de S. Amand (s. IX) la forma se llama una vez *corona* (DUCHESNE, *Origines*, 481). En la placa de marfil de Francfort, los panes eucarísticos tienen también forma de roscas (reproducción gráfica en DACL 3, 2476-77; BRAUN, *Das christliche Altargerät*, lám. 6).

[6] DÖLGER, 37, nota 152.—Todavía en la actualidad la rosca o el roscón, con la misma forma exterior, se conoce como una especie de pan más fino. Sólo que hoy día es dulce y no se usa más que en ciertas fiestas, por ejemplo, Reyes. Por cierto la misma clase de pan fino se conoce, con la misma forma, en el sur de Alemania, que formaba en la antigüedad parte del imperio romano.—*(N. del T.)*

[7] Esta forma tienen los dos panes en el mosaico del altar de Sant'Apollinare; llevan en el centro una cruz. Cf. arriba la nota 4.

do, dividido en cuatro partes por medio de una cisura en forma de cruz *(panis quadratus, panis decussatus)* [8]; esta cisura se interpretaba como la cruz de Cristo, y a veces se exigía como condición necesaria [9], aunque se debía a razones prácticas, y fué muy corriente en la cultura precristiana [10].

COSTUMBRE DE SELLAR EL PAN

Se conocía en la antigüedad el uso de sellar el pan con una marca o una inscripción. Un sello usado para el pan del siglo IV o V presenta una *XP* entrelazada [11], pero no se puede probar que por estar sellado el pan de esta manera estuviera destinado precisamente para el culto eucarístico. Aunque es más difícil en el pan con levadura, por no tener la consistencia del pan ázimo, en todas las liturgias orientales se impuso la costumbre de sellarlo [12]. Generalmente se hacen varias cruces, colocadas diversamente. En el sello del pan eucarístico de la liturgia bizantina se encuentra en el centro del pan redondo, algo más grande, un cuadrado, dividido por una cruz en cuatro partes, sobre las que está repartida la inscripción: Ἰ(ησοῦ)Σ Χ(ριστό)Σ ΝΙΚΑ.

PAN ÁZIMO

33. A partir del siglo IX oímos en Occidente voces que abogan por el uso exclusivo del pan ázimo [13]. Las razones que

---

[8] A. DE WAAL, *Hostie;* en KRAUS, *Realencyclopädie,* I (Friburgo 1888) 672.

[9] Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.,* I, 11: PL 77, 212.

[10] DÖLGER, 39-43. En una de las representaciones gráficas de la celebración eucarística de los primeros cristianos se encuentra también el pan dividido en tres partes (por el centro), llamado *panis trifidus,* a que alude San Paulino de Nola como el pan ordinario en su región para la Eucaristía, y al que da una interpretación trinitaria (l. c., 44s, y DÖLGER, *Antike u. Christentum,* IV [1940] 67).

[11] DÖLGER, *Antike u. Christentum,* I (1929) 17-20, con lám. 9. Así un sello de pan del siglo VI de Cartago, que tiene la leyenda: *Hic est flos campi et lilium* (H. LECLERCQ: DACL 5, 1367).

[12] DÖLGER (21-29) y las reproducciones en las lám. 3-8. Los panes eucarísticos de los orientales, con excepción de los sirios orientales, son algo mayores que nuestras formas grandes y de un espesor de un dedo aproximadamente (con excepción de los del rito bizantino) (HANSSENS, II, 174-178). Así que no es difícil partirlos.

[13] ALCUINO, *Ep.* 69 (alias 90): PL 100, 289: *panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus.* Con todo, en este texto no se rechaza más que la mezcla *(fermentum)* de sal. RABANO MAURO, *De inst. cler.,* I, 31: PL 107, 318 D: *panem infermentatum.* El testimonio tantas veces citado de San Beda el Venerable no resiste el examen crítico; cf. acerca de esta cuestión y de otras citas antiguas supuestas J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike,* 21-36. Con todo, concede Geiselmann que se conocía hacia fines del siglo VIII el uso del pan ázimo.

influirían en este cambio [14] serían el respeto cada vez mayor al Santísimo Sacramento, el deseo de utilizar pan que fuera lo más blanco y bonito posible [15], además de consideraciones bíblicas [16]. No se impuso definitivamente esta nueva clase de pan hasta la mitad del siglo XI [17], y en Roma sólo bajo el influjo general nórdico, que en aquel siglo influyó de un modo decisivo en la evolución de la liturgia romana [17 bis]. Al principio no hubo protesta contra esta innovación por parte de los orientales [18]. Pero en las discusiones, que desembocaron en el cisma de 1054, se convierte en una de las acusaciones principales contra los latinos [19]. Frente a esta acusación se hizo constar en el concilio de Florencia (1439) que el Sacramento se podía celebrar *in azymo sive fermentado pane triticeo* [20]. Esta es la razón de por qué las Iglesias unidas del Oriente siguen usando la misma clase de pan que acostumbraban antes de la unión.

---

[14] F. CABROL, *Azymes*: DACL 1, 3254-3260. La opinión, defendida r J. MABILLON (*Dissertatio de pane eucharistico* [París 1674]: PL 143, 1219-1278) contra J. SIRMOND (*Disquisitio de azymo* [París 1651]), según la cual en Occidente se usaba desde siempre para la Eucaristía pan ázimo, ya no se puede sostener.

[15] Cf. el sínodo XVI de Toledo (693), can. 6 (MANSI, XII, 73s); cf. también el ejemplo de Pedro el Ibero arriba en la nota 2.

[16] Además del ejemplo de Nuestro Señor en la última cena, seguramente ha influído en este sentido la interpretación simbólica de la levadura como algo menos conveniente (véase, sobre todo, 1 Cor 5,7s). A esto se suma la influencia cada vez mayor que las prescripciones rituales del Antiguo Testamento ejercieron sobre la legislación eclesiástica de la alta Edad Media (Lev 2,4.11; 6,16 etc; confróntese también Mal 1,11).

[17] J. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, 38ss. Los tres panes en forma de coronas que se ven en la placa de marfil del siglo IX-X, conservada en la biblioteca municipal de Francfort (cf. la nota 5), sin duda representan panes fermentados.

[17 bis] Véase I, 126-129.

[18] A. MICHEL, *Humbert und Kerullarius*, II (Paderborn 1930) 112ss, esp. 117s 122. Los armenios usaban ya en el siglo VI pan ázimo, y desde entonces han conservado esta costumbre. El concilio de Trullo (692), sin embargo, que repetidas veces se refiere a los ritos particulares de los armenios, no menciona el pan ázimo (HANSSENS, II, 156s). Parece que también los sirios preferían en el siglo V el pan ázimo, costumbre que se mantiene aún actualmente por los maronitas; no consta, sin embargo, que esta tradición se hubiera seguido ininterrumpidamente. Se ha generalizado en Oriente el uso del pan fermentado a partir del siglo VI. HANSSENS (II, 134ss; ibid., 121-217) expone detalladamente todas las prescripciones y controversias en los ritos orientales acerca de esta cuestión. Para los sirios orientales véase W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*: «Orientalia Christ. anal.», 133 (Roma 1947) 193ss.

[19] Los ἄζυμα son propiamente ἄψυχα, y significan la negación del alma de Cristo; además son un retroceso al Antiguo Testamento; Cristo mismo empleó pan fermentado. Por esto la Eucaristía con pan ázimo es inválida... (GEISELMANN, 42ss). Posteriormente, las afirmaciones no son tan exageradas.

[20] DENZINGER-UMBERG, n. 693.

Costumbres que se observan en Oriente en la cocción del pan

34. La reverencia hacia el Santísimo Sacramento, tanto en Oriente como en Occidente, llevó a idear nuevos modos de distinguir el pan destinado para la Eucaristía del pan profano. En Oriente no pueden preparar este pan sino los clérigos; de todos modos, según el uso actual, quedan excluídas las mujeres. Además, debe hacerse en un recinto eclesiástico, entre oraciones y, a ser posible, el mismo día de la celebración eucarística [21]. Entre los sirios orientales existe para ello un rito especial, que en las dos partes, la preparación de la masa y luego la cocción, va acompañado del rezo de salmos y oraciones y se considera ya como parte del rito de la misa [22]. Los abisinios tienen en cada iglesia una dependencia destinada a este fin, llamada *bethlechem* (casa del pan), de donde al principio de la misa se trasladan en solemne procesión tres panes recién cocidos al altar [23].

Ritos para la elaboración del pan en monasterios medievales

35. También en Occidente se dió durante algún tiempo forma litúrgica a la preparación del pan, sobre todo en las regiones adonde llegó el movimiento de reforma de Cluny. Según las costumbres del convento de Hirsau (siglo XI), el trigo tenía que ser escogido grano por grano. El molino en que había de ser triturado se le debía limpiar bien y luego proteger con cortinas; el monje encargado de la molienda se revestía de alba y amito. Las mismas vestiduras llevaban los cuatro monjes que cocían las formas, y de ellos tres debían tener el grado de diácono por lo menos. Durante su trabajo estaban obligados a guardar silencio para que el aliento de su boca no tocase el pan [24]. Según las disposiciones de otros monasterios, los monjes unían a su trabajo el canto de salmos, siguiendo un orden fijo [25]. Por cierto, acto tan solemne no se hacía todos los días, sino sólo alguna vez entre año [26]. Invo-

---

[21] Hanssens, II, 206-217.

[22] Ibíd., 208s.; Brightman, 247-249.

[23] Hanssens, II, 210s. Para la misa se escoge uno de los tres panes.

[24] Bernardi *Ordo Clun.*, I, 53 (Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, 249); Guillermo de Hirsau, *Const.*, II, 32: PL 150, 1086s. Cf. Udalrici *Consuet. Clun.*, III, 13: PL 149, 757s.

[25] *Consuetudines* de Fruttaria (s. XI), en Albers, *Consuetudines*, IV, 138; Lanfranc († 1089), *Decreta pro O. S. B.*, c. 6: PL 150, 488s. Más noticias en Corblet, I, 176s.

[26] Guillermo de Hirsau, *Const.*, II, 32: PL 150, 1087 A: no hay disposición *quot vicibus in anno;* cf. Bernardi *Ordo Clun.*, l. c. (Herrgott, 249); sobre todo antes de Navidad y Pascua de Resurrección.

cando las prescripciones del Antiguo Testamento sobre los panes de la proposición [27], se mandaba, fuera de los monasterios, que en la preparación del pan eucarísico trabajasen sólo sacerdotes [28]. Semejante costumbre la hallamos en muchos sitios de Francia todavía en el siglo XVIII [29]. En otros, las autoridades eclesiásticas se contentaron con exigir garantías de que las personas encargadas de la preparación del pan guardasen fielmente lo ordenado por la Iglesia [30]. Por esta razón se suele confiar la preparación de las hostias a casas religiosas, con preferencia a conventos de religiosas.

La evolución después de la introducción del pan ázimo

36. Ya en los siglos V-VI se nota la tendencia a no tomar el pan necesario para la misa de las ofrendas de la comunidad, sino a procurárselo de otro modo [31]. La exclusión definitiva de los fieles fué una consecuencia natural del empleo del pan ázimo. En la primera época inmediata a este cambio se fabricaban todavía discos de pan ázimo de gran tamaño, que se consagraban enteros para luego partirlos [32]. Pero como la comunión del pueblo no se tenía ya sino en las grandes solemnidades, se redujo la forma en el siglo XII al tamaño que

---

[27] 1 Par 9,32.

[28] SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 6: PL 213, 119 A; HUMBERTO DE SILVA CANDIDA, *Adv. Graecorum calumnias*, n. 21: PL 143, 949; C. WILL (*Acta et scripta de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI* [Leipzig 1861] 104) menciona como prescripción general la *melodia psalmorum*. El que, según costumbre romana, el pan eucarístico no podía ser preparado por mujeres (no así entre los griegos), se dice ya en los *Cánones de Teodoro de Cantórbery*, II 7, 4 (FINSTERWALDER, 322). TEODULFO DE ORLEÁNS († 821), *Capitulare*, I, c. 5: PL 105, 193: *Panes, quos Deo in sacrificium offertis, aut a vobis ipsis aut a vestris puris coram vobis nitide ac studiose fiant.*

[29] EISENHOFER, II, 132; CORBLET, I, 177s.

[30] L. c.

[31] Cf. arriba la nota 15. Venancio Fortunato cuenta de Santa Radegunda († 587) que cada año durante la cuaresma solía preparar los panes eucarísticos para repartirlos a las iglesias (*Vita*, n. 16: MGH *Scriptores Merov.*, II, 369s). Algunos datos más en MERK, *Abriss*, 3, nota 7.

[32] HUMBERTO DE SILVA CANDIDA († 1061), *Adv. Graecorum calumnias*, n. 33: PL 143, 952 B: *tenues oblatas ex simila praeparatas integras et sanas sacris altaribus nos quoque superponimus, et ex ipsis post consecrationem fractis cum populo communicamus*. Confróntese l. c., número 32 (951 B). Con esto armoniza la noticia de UDALRICO (*Consuet. Clun.*, III, 12: PL 149, 755 D) de que en los domingos en que muchos solían comulgar, no se ponían más que cinco *hostiae*. Todavía hacia 1140 se consagraban en la iglesia de Letrán *integrae oblatae*, que luego se partían (*Ordo eccl. Lateran.*, ed. FISCHER, 48, lín. 2 21).

tiene actualmente, *in modum denarii*[33]. Esta forma ya no varía ni siquiera en días de comunión. Para evitar la fracción en el mismo altar, se preparan de antemano las llamadas «partículas»[34], y como los panales de que se recortan las formas han de cocerse en un molde de metal[35], se creyó conveniente imprimir unos adornos por lo menos en las formas grandes. Consistían al principio en la tradicional cruz, que pronto se convirtió en la imagen del Crucificado u otra representación de Cristo[36]; y como nunca se dió ninguna norma general, en cualquiera otra representación religiosa. Además llevaban las formas diversas inscripciones y leyendas[37].

Los nombres de las obleas

37. A las obleas destinadas para la Eucaristía llamamos hoy día, prolépticamente, «hostias»[38]. La palabra *hostia* no significaba originariamente sino un ser viviente destinado para ser sacrificado como víctima[39]. Por eso no se podía entender más que de Cristo, que se había hecho *hostia*, víctima por nosotros (cf. Ef 5,2). Más antiguo es el uso de la palabra *oblata*, oblea, para significar el pan ofrecido[40]. En otras liturgias encontramos la misma costumbre de emplear nombres que expresan sacrificio y entrega para denominar los elementos aun no consagrados[41]. Un paralelismo exacto a la expresión «hostia» tenemos en la liturgia bizantina, donde

[33] Honorio Augustod., *Gemma an.*, I, 35 55: PL 172, 555 564; Ernulfo de Rochester († 1124), *Ep. ad Lambertum* (D'Achery, *Spicilegium*, 2.ª ed., III, 471): *in forma nummi*. Cf. F. de Berlendis, *De oblationibus ad altare* (Venecia 1743) 22s.

[34] Expresiones semejantes se encuentran ya en la antigüedad cristiana; cf. E. Peterson, Μερίς, *Hostienpartikel und Opferanteil*: «Eph. Liturg.», 61 (1947) 3-12; Chr. Mohrmann, *Vigiliae christianae*, 1 (1947) 247s.

[35] Por vez primera este molde se menciona con el nombre de *ferrum* en los *Miracula s. Wandregisili* (s. ix) n. 53; J. Braun, *Hostieneisen*: LThK 5, 157. También en Ildefonso (hacia 845), *Revelatio*: PL 106, 889.

[36] Honorio Augustod., *Gemma an.*, I, 35: PL 172, 555: *imago Domini cum litteris*.

[37] Cf. Ildefonso, *Revelatio*: PL 106, 883s 888s.

[38] Ejemplos en que se emplea la palabra *hostia* en este sentido a partir del siglo xiii, véanse en Du Cange-Favre, IV, 243s. Ejemplos del siglo xi y posteriores, en Ebner, 296 298 300s, etc. Más referencias en Eisenhofer, II, 130. Tal vez se relacione con esto Amalario, *De eccl. off., praefatio altera*: PL 105, 990 B: *sacerdos componit hostiam in altari*. Cf., en cambio, la significación más antigua con que se usa la palabra en el canon: *hostiam puram, hostiam sanctam*.

[39] *Hostia* se deriva de *hostio*, herir.

[40] Cf. arriba, p. ej., nota 32. La palabra aparece ya en el *Ordo Rom. I*, n. 13-15: PL 78, 943s: *oblatio, oblata*. Cf. además el sínodo xvi de Toledo (693), can. 6 (Mansi, XII, 74 A): que no se lleven al altar panes grandes, *sed modica tantum oblata*.

[41] Brightman, 571s.

al trocito de pan separado en la *proscomidia* para la consagración lo llaman «cordero» [42].

EL VINO; ¿BLANCO O TINTO?

38. También en el otro elemento sacrifical, el vino, se presentaron problemas que sólo con el tiempo encontraron su solución. No se refieren sino en parte a las propiedades del mismo vino. En Oriente se prefería el vino tinto, y lo mismo fué el caso durante algún tiempo en Occidente, porque se distinguía más fácilmente del agua [43]. Sin embargo, nunca se llegó a fijar normas sobre el particular. Desde que se impuso el uso del purificador, es decir, a partir del siglo XVI, se prefiere generalmente el vino blanco, por dejar menos manchas [44].

VINO DE PASAS

En algunas regiones del Oriente donde es muy difícil hacerse con el vino, como entre los coptos y los abisinios, se recurrió, y aun hoy día se recurre, al siguiente procedimiento: se procuran uvas pasas, que se echan en agua hasta quedar empapadas lo suficientemente para ser luego exprimidas en el lagar; práctica permitida también en el rito romano a condición de que se espere la fermentación [45].

---

[42] BRIGHTMAN, 571: ἀμνός. También los coptos llaman «cordero» a la forma; en árabe, *alhamal*. Este nombre aparece ya en Egipto en los *Canones Basilii*, c. 98 (RIEDEL, 275s), donde el cordero pascual se presenta como modelo de la calidad intachable que debe tener el pan sacrifical. Entre los sirios la forma se llama «El Primogénito». (BRIGHTMAN, 571s). Por el sello que se imprime a las formas se les da a veces el nombre de «sello» entre los sirios occidentales y el de σφραγίς entre los griegos. La forma consagrada se llama entre los sirios «carbón (encendido)». La misma expresión (ἄνθραξ) es corriente en Antioquía desde el siglo IV (J. E. ESCHENBACH, *Die Auffassung der Stelle Is 6,6.7 bei den Kirchenvätern und ihre Verwendung in der Liturgie*: «Würzburger theol. Preisaufgabe» [Würzburg 1927] esp. 34ss). En el mismo sentido se usa también la palabra μαργαρίτης' *margarita*, entre los sirios y griegos; en la liturgia bizantina se llaman así las partículas consagradas que se reparten a los fieles. (BRIGHTMAN, 585, s. v. *Pearl)*. La expresión se remonta hasta la Iglesia primitiva (DEKKERS, *Tertullianus*, 46, nota 3).

[43] Decreto sinodal parisiense (hacia 1210); cf. más adelante 278 con la nota 29 entre los *Praecepta synodalia* del obispo Odón (n. 28) (MANSI, XXII, 682 E); sínodo de Clermont (1268) c. 6 (l. c., XXIII, 1190 E). Cf. también CORBLET, I, 200s.

[44] Esta razón da el primer sínodo provincial de Milán (1565), II, 5 (HARDOUIN, X, 650s); los sínodos de Almería (1595) y Mallorca (1639), en CORBLET, I, 200.

[45] HANSSENS, II, 217s.

El rito de mezclar agua al vino. Origen

39. Más problemas que estos de la calidad del vino los creó el rito de mezclar agua al vino, que dió lugar a profundas disquisiciones teológicas. Según prescripción antigua, hay que echar un poco de agua al vino. No se trata precisamente de un uso de origen palestinense, sino más bien griego, que se observaba también en Palestina por la época de Cristo [46]. Ya en el siglo II se habla expresamente de esta conmixtión en la Eucaristía [47]. En los círculos gnósticos se muestra la tendencia a substituir por completo el vino por el agua, puesto que ellos rechazaban el uso del vino en la vida ordinaria [48].

Las diversas explicaciones simbólicas

San Cipriano refutó en un escrito especial tal modo de proceder como contrario a la institución de Cristo [49]. Pero puso de relieve el sentido simbólico de la mezcla de agua. Así como el vino absorbe el agua, así Cristo nos ha absorbido en sí mismo a nosotros y a nuestros pecados. Por esto, cuando el agua cae en el vino, los fieles se unen con El, a quien han seguido por la fe; y esta unión es tan fuerte, que nada la puede deshacer, lo mismo que es imposible separar el agua del vino. San Cipriano saca la consecuencia: «Si alguien no ofrece más que vino, la sangre de Cristo empieza a existir (en el cáliz) sin nosotros; pero cuando no se ofrece más que agua, el pueblo empieza a encontrarse sin Cristo» [50]. La frase se vino repitiendo muchas veces durante toda la Edad Media y hasta se añadieron más comentarios religiosos [51]. Al lado

---

[46] Strack-Billerbeck, 4, 613s, cf. 61s 72; G. Beer, *Pesachim* (Giessen 1912) 71s 106. Al contrario de los Evangelios, que no hablan de la mezcla, las anáforas orientales la mencionan generalmente en su relato de la institución; cf. más adelante 268.

[47] San Justino, *Apol.*, I, 65 67 (cf. más arriba I, 19 y 20); San Ireneo, *Adv. haer.*, V, 1.2 (Harvey, II, 316 319s); inscripción de Abercio (Quasten, *Mon.*, 24): κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

[48] El material se encuentra reunido en A. Harnack, *Brod und Wasser:* TU 7, 2, pp. 115-144 (Leipzig 1891). La Eucaristía celebrada con sola agua aparece en los Hechos apócrifos de los Apóstoles del siglo II y perdura en ciertos círculos monásticos aún del siglo V (Teodoreto, *Haereticarum fabularum comp.*, I, 20). Contra la tesis de Harnack, según la cual en los primeros tiempos como materia de la consagración se admitía indistintamente agua y vino, cf. C. Ruch, *Messe,* II, 6: DThC 10, 947-955.

[49] San Cipriano, *Ep. 63 ad Caecilium:* CSEL 3, 70s-717.

[50] L. c., n. 13: CSEL 3, 711. San Ireneo, *Adv. haer.*, V, 1, 3 (Harvey, II, 316): los ebionitas, que no creen en la divinidad de Cristo, «rechazan la mezcla del vino celestial y quieren ser solamente agua terrenal al no recibir a Dios mezclándolo consigo mismo». Cf. también Clemente de Alejandría, *Paed.*, II, 2: PG 8, 409s.

[51] Véanse las referencias en F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi,* 200s.

de la anterior interpretación aparece ya en tiempos muy remotos una explicación simbólica, que se basa en Jn 19,35. El agua que se mezcla al vino es el agua que salió del costado de Cristo [52]. Con todo, domina el simbolismo de la unión entre Cristo y su Iglesia, que fué reforzado por la interpretación que en el Apocalipsis se da del agua como símbolo de los pueblos [53]. De ahí la ceremonia de la ofrenda del agua por los cantores: los pueblos ofrecen jubilosos el agua, por la que se unen a Cristo. Por esto el agua se bendice, porque los pueblos necesitan de la expiación, mientras que el vino, por regla general, queda sin bendecir [54]. Esta pequeña ceremonia dió pie durante la Edad Media a profundas reflexiones teológicas; la mezcla del agua indica que en la misa no se ofrece sólo Cristo, sino también la Iglesia; pero este sacrificio no se puede realizar sino por un sacerdote que no esté separado de la Iglesia [55]. Fué precisamente por este simbolismo por lo que Lutero calificó de impropia la mezcla del agua, en cuanto expresaba nuestra unión con Cristo, porque para El la obra divina quedaba desvalorizada al poner la participación humana [56]. Eso dió lugar a que el concilio de Trento defendiera expresamente dicha ceremonia, amenazando con la excomunión al que la rechazara [57].

La mezcla del agua y las luchas cristológicas de Oriente

40. También en Oriente la mezcla del agua originó enconadas disputas teológicas. Tras el simbolismo del agua que salió del costado de Cristo, los orientales vieron aquí otra significación. En el ambiente de sus luchas cristológicas, el agua y el vino representaban las dos naturalezas, humana y divina, de Cristo. Los armenios, entre los que arraigó el monofisismo radical, según el cual después de la encarnación de Cristo no

[52] Jn 19,35. San Ambrosio *(De sacr.*, V, 1, 4 [Quasten, *Mon.*, 164]) habla ya de este simbolismo, mencionando además el agua que sale de la piedra, que es Cristo (1 Cor 10,4). Ambas ideas se encuentran también en Eusebio Galicano (s. v) *(Hom.* 16: PL 67, 1055 A; se atribuye a San Cesáreo; cf., sin embargo, ed. Morin, 925: *Magnitudo)*. En las preguntas de examen *Ioca episcopi* de la época carolingia (Franz, 343, nota 1) sólo se habla del simbolismo del agua y la sangre; más referencias en Holböck, 201s.

[53] Apoc 17,15. Por eso, según algunos autores de la primera época de la escolástica, el agua salida del costado de Jesucristo significa el pueblo redimido por El (Holböck, 202). Cf. el concilio de Trento, ses. xxii, c. 7.

[54] Véanse las excepciones más adelante, 68ss.

[55] Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, 96s 142s.

[56] M. Luther, *Formula missae et communionis*, n. 16: «Kleine Texte», 36, p. 15.

[57] *Concilium Tridentinum*, ses. xxii, c. 7 (Denzinger-Umberg, n. 945); can. 9 (n. 956). Cf. la explicación en Teodoro Baumann, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa*, pp. 168-171, esp. 170.

se podía hablar sino de una única naturaleza, la divina, rechazaban en el siglo VI—ciertamente ya antes del año 632— la mezcla de agua, y se mantuvieron, aunque con algunas vacilaciones, en su actitud, a pesar de figurar este punto entre las dificultades principales en las diversas conversaciones que se celebraron con ocasión de las repetidas tentativas de unión con Bizancio y con Roma [58]. A la exclusión de la levadura en la fabricación del pan eucarístico se dió, por parte de los armenios, una significación parecida. En fuentes armenias se habla en el mismo sentido del «error calcedoniano de las dos naturalezas» y de la costumbre de profanar el Sacramento por la fermentación del pan y la mezcla del agua [59]. Por su interpretación teológica, los armenios que perseveraron unidos adoptaron el rito de la mezcla de agua.

La proporción del agua que se echa al vino

41. Por cierto, la proporción de agua, que en la actual liturgia romana se reduce al mínimo, en las liturgias orientales constituía y constituye aun hoy día una parte considerable del contenido total del cáliz [60]. Entre los sirios jacobitas se echa desde muy antiguo la misma cantidad de agua que de vino [61], costumbre, más o menos, la misma que la que se usaba entre los contemporáneos de Cristo y en la Iglesia primitiva [62]. En Occidente, el concilio de Trebur (895) dispuso que el cáliz contuviese dos terceras partes de vino y una tercera de agua [63]. Todavía en el siglo XIII se contentaban con exigir que se tomase más vino que agua [64]. Desde entonces se redujo la proporción del agua a la mínima cantidad que

---

[58] HANSSENS, II, 250-271. Este razonamiento monofisita se encuentra entre los armenios todavía en el siglo XIV (HANSSENS, II, 261). La costumbre armenia de usar el vino sin mezcla de agua se condenó formalmente en el concilio quinisexto (692), can. 32 (MANSI, XI, 956s).

[59] Así en el historiador armenio Esteban Asoghik (hacia 1025), que con esto da un resumen del tema principal que se trató en el sínodo armenio del año 726 (HANSSENS, II, 163).

[60] HANSSENS, II, 242-250.

[61] L. c., 244 248. Esta norma aparece en una fuente sirio-occidental en el año 538, así como en una disposición nestoriana hacia el 900, que declara lícita una proporción del agua hasta dos terceras partes (l. c., 248s).

[62] Cf. STRACK-BILLERBECK, IV, 58 614. Para el vino de Sarón era norma tomar dos terceras partes de agua y una tercera de vino.

[63] Can. 19 (MANSI, XVIII, 142). En Ruán estaba en vigor semejante norma todavía hacia 1700 (DE MOLÉON, 366).

[64] DURANDO, IV, 30, 21. Pero ya GUILLERMO DE MELITONA († 1260) (*Opusc. super missam*, ed. VAN DIJK en «Eph. Liturg.» [1939] 328). A tono con su modelo franciscano, algo más antiguo, exige que se mezcle el agua sólo *in modica quantitate*, dando como razón el que nosotros no somos nada en comparación con Cristo.

parecía exigir el simbolismo y al mismo tiempo se introdujo el uso de la cucharilla, que facilita el no excederse en la cantidad pretendida[65].

4. *La colocación de las ofrendas sobre el altar y las oraciones que la acompañan*

42. Una vez que las liturgias hayan alcanzado cierta madurez en sus ceremonias, no basta para empezar con la oración eucarística que las materias de pan y vino se hallen presentes en debida cantidad y calidad; es preciso que se coloquen, con las ceremonias y oraciones correspondientes, encima del altar, con lo cual, antes de comenzar el sacrificio eucarístico propiamente tal, entran ya en el movimiento oblativo, que culmina en la consagración.

Sinnúmero de oraciones

En la antigua liturgia romana no existía más que la acción exterior, minuciosamente reglamentada[1], y como única oración se decía la *oratia super oblata* en voz alta y en nombre de toda la comunidad. Cuando esta liturgia se transplantó a territorio del imperio franco, el rito exterior sufrió transformaciones, como consecuencia de los cambios obrados en la entrega procesional de las ofrendas y de la adición de nuevos actos de preparación, como incensación y lavatorio de manos. Cada fase de estas ceremonias va acompañada de oraciones que expresan su sentido, aunque estas palabras ya no se dicen en voz alta ante toda la comunidad. Aumentan también las oraciones que tienen carácter más bien privado al relacionar con el ofrecimiento determinadas intenciones particulares. Todas estas formas nuevas no las dirige y unifica un centro ordenador, sino que se producen y brotan en los distintos puntos del imperio, se adoptan por otros, mezclándose y entrecruzándose. De ahí que en los misales de la baja Edad Media encontremos un sinnúmero de oraciones y textos distintos en torno a este acto de la oblación. Tan grande

[65] *Ordo Rom.* XV, n. 81: PL 78, 1325 D: *post aquae benedictionem ponit cum cochleari tres guttas aquae.* Las tres gotas se exigen ya el año 1318 por el sínodo de Brixen (ed. J. Baur; cf. más arriba I, 639 [30]). Cf. *Cod. Iur.*, can. 814: *modicissma aqua.* Esta expresión se encuentra por vez primera en el *Decretum pro Armenis* (Denzinger-Umberg, n. 698). La cucharita—y con ella la medida de agua que, según opinión de entonces, debía echarse al vino—aparece hacia fines del siglo xiii en el norte de Francia (Braun, *Das christliche Altargerät*, 446s). Con todo, en muchos sitios no se conoce la cucharita, como, p. ej., en Italia.

[1] Cf. más arriba I, 88.

es su variedad, que resulta casi imposible clasificarlas[2]. Con todo, si queremos comprender un poco más el significado del actual rito de la oblación, bastante sobrio con relación al que le ha precedido, no podemos pasar por alto aquel sinnúmero de oraciones y ceremonias.

Afirmaciones no probadas

43. Actualmente, con una mayor profundización del valor interno y la majestad esencial de la Eucaristía, y, por lo mismo, con menos atención y conocimiento de las creaciones medievales, consideramos el ofertorio como si hubiera nacido de la supresión de la entrega procesional de las ofrendas, para taponar un hueco. Atribuimos tal vez, además, la introducción de estas oraciones, en primer término, a la frecuentación de la misa privada, más necesitada de ellas. Ambas afirmaciones las han hecho suyas grandes autoridades[3], pero necesitan un serio examen. Intentemos, por lo tanto, dar una demostración razonada de esta evolución por lo menos a grandes rasgos.

El ofrecimiento mudo de la propia oblación

44. El primer elemento con que nos encontramos dentro de esta evolución, y que queda todavía dentro del orden de la liturgia antigua romana, es la oración en silencio del celebrante antes de pronunciar la secreta. Las redacciones que del *Ordo* de Juan Archicántor se hicieron por autores francos del siglo VIII, lo mismo que los demás *Ordines Romani*, presentan al celebrante de las misas solemnes, después que se han dispuesto en el altar las ofrendas de los fieles y del clero, en actitud de tomar en sus manos su propia ofrenda para elevarla y, dirigiendo su mirada hacia el cielo, orar en silencio[4]. También se menciona la invitación que dirige al clero que le rodea para que ore por él[5].

---

[2] Eisenhofer, II, 141.

[3] Eisenhofer, II, 139. Battifol las explica de la misa privada (*Leçons*, 21 144); Fortescue, de la pausa originada por la entrega procesional de las ofrendas (p. 305).

[4] *Capitulare eccl. ord.* (Silva-Tarouca, 198): *Ipse vero pontifex novissime suas propias duas (oblationes) accipiens in manus sua(s), elevans (= elevatis) oculis et manibus cum ipsis ad caelum, orat ad Deum secrete, et completa oratione ponit eas super altare.* A continuación el archidiácono prepara el cáliz, después de lo cual el obispo dice profundamente inclinado la *oratio super oblata.* Parecido es el texto paralelo del *Breviarium* (l. c.), que se refiere a las costumbres de un convento, y en el que se repite el mismo rito para el cáliz: *similiter offerat et vinum.*

[5] *Breviarium* (l. c.): *Tunc vero sacerdos dextera laevaque aliis sacerdotibus postulat pro se orare.* Estos testimonios, como se ve ya por el mal latín, datan de antes de la reforma carolingia, de la mitad del siglo VIII (Silva-Tarouca, 180s).

LAS PRIMERAS ORACIONES; SU CARÁCTER INTERCESOR

45. La primera fórmula abreviada de tales oraciones de oblación la trae en el siglo IX el sacramentario de Amiéns. Su idea principal se reduce a la humilde oblación de los dones ya dispuestos sobre el altar, que se designan como ofrendas de los fieles [6], es decir, suponen la entrega procesional. Estas oraciones de ofrecimiento más antiguas y las ceremonias que las acompañan aumentan enormemente hacia fines del siglo X y aun más allá, concentrándose sobre el principio de la oblación antes de que se lleve el cáliz al altar. Todas tienen carácter intercesor; es decir, el ofrecimiento se hace por *(pro)* ciertas personas e intenciones. Manifiestamente se trata de influjos tardíos de la liturgia galicana [7]. Los primeros principios se notan ya en Amalario, cuando en su explicación de los *offerenda* enumera, basándose en prescripciones del Antiguo Testamento, una serie de intenciones *pro quibus offerre debeamus sacrificia* [8]: cumplimiento de votos que se hicieron en momentos de angustia, acción de gracias, expiación de nuestros pecados; por la casa real, por los estados eclesiásticos, por la paz. Su coetáneo algo más joven, Valafrido Estrabón († 849), se ve obligado a combatir la opinión de que se haya de ofrecer una oblación especial y decir una oración propia por cada intención, como si no fuera posible rogar *una petitione pro multis* [9].

EL FIN DE LAS CEREMONIAS MÁS ANTIGUAS

46. Por lo que se refiere a las ceremonias—aunque lo que vamos ahora a tratar se aplica también a las oraciones [10]—, elemento primordial del orden en que se colocan sobre el altar es la intención de honrar con él ciertos misterios de nuestra fe; tendencias que se encuentran simultáneamente en Oriente y en Occidente. Mientras en los *Ordines*

---

[6] Esta oración, que se divide en dos partes, tiene el siguiente texto: *Hanc oblationem, quaesumus, omnipotens Deus, placatus accipe, et omnium offerentium et eorum, pro quibus tibi offertur, peccata indulge. Et in spiritu humilitatis... Domine Deus* (Dan 3,39s; casi con el mismo texto que tiene actualmente) (LEROQUAIS, *Les sacramentaires,* I, 39s). Edición íntegra de este ordinario de la misa por el mismo autor en «Eph. Liturg.» (1927) 441. La primera fórmula *(Hanc... indulge. Per)* se usaba también posteriormente en el mismo conjunto (LEROQUAIS, I, 126 155 211; II, 25 34s).

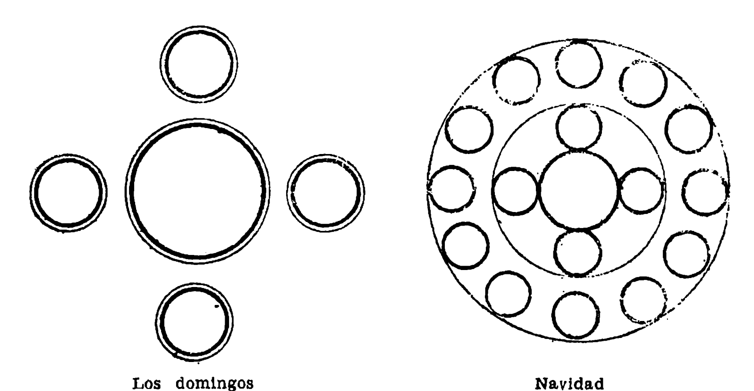
[7] Los textos véanse más adelante al tratar del memento de los vivos.

[8] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 19: PL 105, 1127.

[9] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.,* c. 22: PL 114, 948. También REGINO DE PRÜM *(De synod. causis,* I, inquis. 73: PL 132, 190) pide que no se ofrezca más que una oblata para todas las intenciones.

[10] Cf. más adelante 48 con las notas 22 y 25.

antiguos se da muy poca importancia a este problema [11], en los del área carolingia se habla de dos cruces que el celebrante debe formar *de oblata* al lado del cáliz [12]. Todavía hacia el año 1100, misales de la región de Montecasino exigen que la oblación se ordene *in modum crucis* [13]. En España da el obispo Ildefonso instrucciones mucho más detallistas: mientras que en días ordinarios no se coloca más que un pan, en los domingos han de ponerse cinco de modo que formen una cruz; en Navidad y otras solemnidades deben ser 17 panes.



Los domingos Navidad

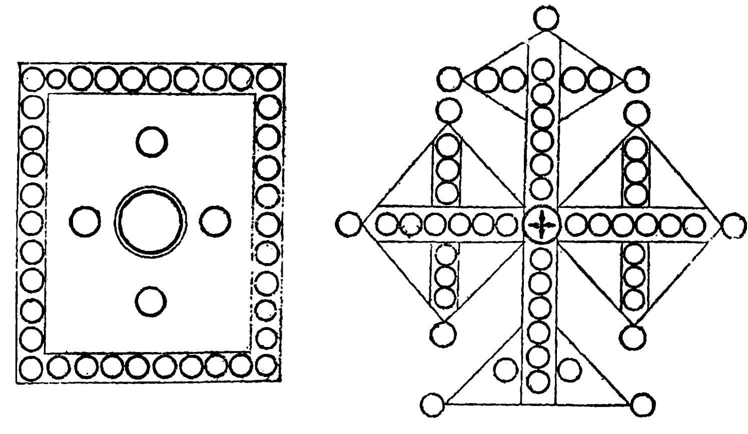
de los que cinco han de formar una cruz, y los restantes 12, un círculo alrededor de la cruz; en Pascua y Pentecostés son 45 panes [14]. El *Liber officiorum* de Tréveris (siglo XII) polemiza

[11] En el *Ordo Rom. I* (n. 14: PL 78, 944) se dice del archidiácono sólo: *componit altare*. Unicamente el *Ordo* de S. Amand le manda formar de las *oblatae* tres o cinco *ordines* encima del altar (DUCHESNE, *Origines*, 479s). En el mosaico de San Vitale, de Ravena, los panes están colocados simétricamente a ambos lados del cáliz (BRAUN, *Der christliche Altar*, I, lám. 6). De un modo semejante también en el de Sant'Apollinare, donde Melquisedec, que hace las veces del celebrante, tiene en sus manos un tercer pan (DÖLGER, *Antike u. Christentum*, 1 [1929], lám. 10).

[12] RABANO MAURO, *De inst. cler.*, I, 33, additio: PL 107, 324 D. Representaciones gráficas en el salterio ilustrado de Stuttgart (s. IX) (FIALA, 190).

[13] EBNER, 309; FIALA, 203. Se trata evidentemente de formas destinadas para la comunión de los monjes.

[14] ILDEFONSO, *Revelatio*: PL 106, 883-890; también en MARTENE, 1, 4, 6, 10 (I, 389). Avisos parecidos se dan en fuentes irlandesas; pero, a lo que parece, no antes del siglo XI; véanse las referencias en K. BURDACH, *Der Gral* (Stuttgart 1938) 206. La costumbre de formar determinadas figuras con las *oblata* se encuentra en la misa mozárabe, conforme veremos más adelante 426, y esto en tiempos muy remotos, también a la *fractio*.—Los dibujos están tomados de PL 106, 886-888; advertimos que en el original las dos figuras de Pentecostés y domingo de Resurrección no contienen precisamente 45 círculos (=panes).



Pentecostés   Domingo de Resurrección

contra los que quieren se consagren siempre tres *oblatae* para atenerse al simbolismo [15] del número 3. Además de las necesidades de la comunión del pueblo, se nota en tales costumbres la tendencia a expresar simbólicamente algunos motivos de la oblación o, al menos, la preferencia por ciertos números simbólicos [16].

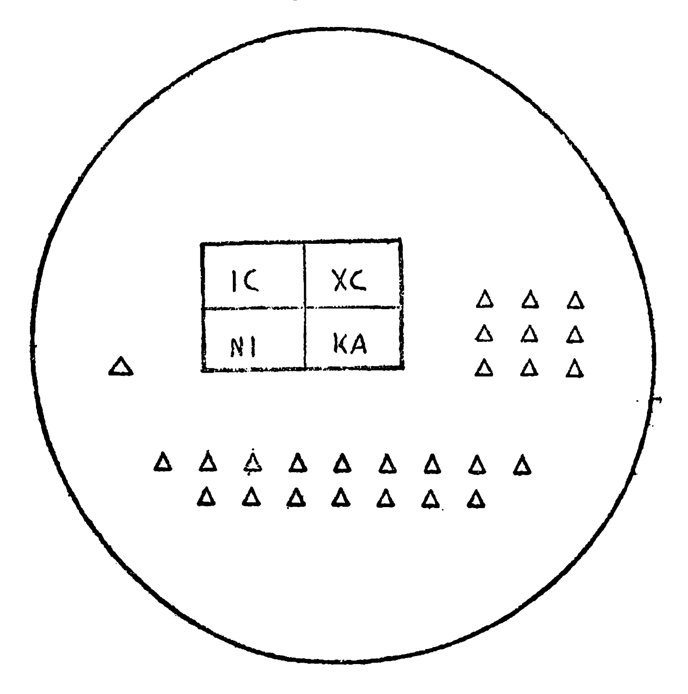
La distribución en la liturgia bizantina; modo de encomendar a particulares

47. Un paso más en esta evolución lo dió la liturgia bizantina. Además de aludir con la ordenación de las ofrendas a algunos misterios de la fe, se ven en ella las intenciones

[15] FRANZ, 374. El número de tres corresponde ciertamente a una tradición antiquísima; cf. el mosaico de Sant'Apollinare (véase la nota 11). Según el *Ordo Rom. I* (n. 48: PL 78, 958), el archidiácono alarga a cada uno de los tres cardenales presbíteros que celebran en las grandes solemnidades juntamente con el papa *oblatas tres*. Desde la baja Edad Media es costumbre en la misa solemne papal llevar al altar tres formas grandes, de las que el *episcopus sacrista* debe comer dos en el acto; asimismo tiene que probar el vino y el agua; *facit probam*, dice el *Ordo Rom. XV* (hacia 1400) (n. 81: PL 78, 1325 D); cf. MARTENE, 1, 4, XXXVII (I, 681 E). Se trata de la llamada *praegustatio*, que se ha conservado de aquellos tiempos inseguros, en que se empleaba con tanta frecuencia el veneno. Cf. MARTENE, 1, 4, 6, 14 (I, 391s); BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse*, 19s. Datos sobre el ambiente obscuro del que nació esta costumbre, en CORBLET, I, 381. Esta *praegustatio* se prevé aún en el *Caeremoniale episc.*, II, 8, 60s; cf. II, 8, 11; I, 11, 12. En Narbona se usaba diariamente todavía hacia 1700 (DE MOLÉON, 255).

[16] De todos modos, tiene cierta importancia el número impar (cf. más arriba I, 492 [58]). Según los *Canones Basilii*, c. 99 (RIEDEL, 277), deben ser o uno o tres panes; según el *Ordo* de la iglesia de Letrán (FISCHER, 81), uno, o tres, o cinco. En Cluny son general-

más importantes. Las demás liturgias orientales desconocen generalmente prescripciones tan minuciosas, y en los días de comunión ni ponen ni consagran más que un pan mayor[17]. En la misa bizantina, más o menos desde el final del siglo x, se fué imponiendo la norma de preparar para la *proscomidia* cinco panes, de los que no se escogen para el altar más que determinadas partículas, que luego se colocan según un or-



den fijo. Del primero de los cinco panes se recorta el «cordero»; del segundo, una partícula, en honor de la Santísima Virgen; del tercero, nueve partículas, en honor de determi-

mente tres o cinco *oblata;* el sacerdote hace las cruces, etc., sobre la de en medio (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 718 B; cf. I, 6 8 (652s); III, 12 (755s).

[17] HANSSENS, II, 185. Panes más pequeños se añaden en días de comunión sólo en el rito de los armenios, maronitas y cristianos malabares. En tiempos más antiguos se discutía en algunos ritos mucho sobre el número de las formas, exigiéndose con frecuencia que sea un número impar. Finalmente, se impuso el punto de vista práctico, que prescinde de esta norma. Un obispo sirio-occidental da ya en tiempos muy remotos al diácono la instrucción de poner un pan para cada diez personas que comulgan (HANSSENS, II, 195-200).

nados santos que se nombran; del cuarto, un número indefinido de partículas, por los vivos que se quieren encomendar, y del quinto, otras por los difuntos [18]. Todas ellas tienen su orden señalado sobre el *discos,* patena grande, en la que se trasladan al altar, colocándola al lado izquierdo del cáliz. Los recortes de los primeros tres panes forman la primera fila, en cuyo centro está el «cordero»; los recortes por los vivos, la segunda, y los por los difuntos, la tercera [19]. A esta segunda y tercera filas, entre los rusos, podían contribuir los fieles con una partícula, entregando antes de la misa un pan para que de él se recortara.

Razón de ser del grupo de oraciones del modelo «Suscipe s. Trinitas»

48. Este recuerdo simbólico de personas o, en general, de determinadas intenciones, no logró imponerse en Occidente. Lo suplen los occidentales ampliamente con oraciones. Hacia fines del siglo x subía el obispo en la misa solemne al altar después de la entrega procesional de las ofrendas para recitar una serie, más o menos larga, de oraciones de oblación, en las que se han detallado las intenciones más importantes, y que después de algunas tentativas, para acomodarlas mejor al estilo del canon romano [20], todas se atienen a un mismo

---

[18] Brightman, 356-359; Hanssens, II, 182-185; en las pp. 185-196 se expone la historia de esta costumbre. En el *Typicón,* de la emperatriz Irene (hacia 1100), se determina que se han de emplear siempre siete panes; de entre ellos, el cuarto se ofrece por el emperador; el quinto, por los monjes difuntos; el sexto, por los difuntos de la casa imperial; el séptimo, por los miembros vivos de la misma (Hanssens, II, 188s).

[19] El dibujo está tomado de Mercenier-Paris, *La prière des églises de rite byzantin,* I, 216. En la iglesia cismática estas partículas no se consagran, por cierto, juntamente con el «Cordero», sino que se echan, por regla general, antes de la comunión del pueblo, en el cáliz, de donde, empapadas con el sanguis, se sacan para la comunión mediante una cucharita (Hanssens, II, 200-206). El resto del pan ofrecido se reparte al final de la misa como *antidoron* a los fieles. Entre los rutenos unidos, las prescripciones sobre las partículas ya no se observan en los últimos tiempos en todos sus pormenores (l. c., 183s).

[20] Véase arriba en la nota 6 la fórmula *Hanc oblationem.* Evidentemente que se ha formado según el modelo del *Hanc igitur oblationem,* que tenía precisamente el fin de indicar las intenciones por las que se ofrecía el sacrificio. La misma fórmula se encuentra en el siglo xi en los sacramentarios de Limoges (Leroquais, I, 155) y Moissac (Martene, 1, 4, VIII [I, 539 A]); en Limoges es la oración principal de oblación del misal de 1483 (Martene, 1, 4, 6, 16 [I, 393 D]). La fórmula se encuentra también en el *Missale mixtum,* mozárabe (PL 85, 536 C). Asonancias a las fórmulas del canon se encuentran sobre todo en los títulos que se dan a Dios; p. ej., *clementissime Pater,* sacramentario de Angers (s. x) (Leroquais, I, 71). Pór lo que se refiere al actual *Suscipe sancte Pater,* cf. más adelante la nota 83.

esquema, que acusa claramente su procedencia galicana. Empiezan invariablemente del modo siguiente: *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offero pro...;* luego se nombran las intenciones, y se sigue con una oración subordinada final *(ut...);* la fórmula final puede ser lo mismo galicana que romana [21]. Nos encontramos con dicha oración ya en el siglo IX en el norte de Francia, unas veces como oración aislada [22], otras en diversas repeticiones, con los correspondientes cambios en cada una de ellas [23]. Los ordinarios de misa de siglos posteriores contienen las intenciones más variadas: por el mismo celebrante, por la comunidad eclesiástica y sus bienhechores, por el rey y el pueblo cristiano, por distintas personas, por enfermos y por difuntos. La serie de estas oraciones la suele encabezar la fórmula conservada hasta la actualidad, y que, según el modelo del canon, nombra como primer motivo de la celebración el recuerdo del miste-

---

[21] Al lado del *Per Christum* romano se encuentra con frecuencia el *Qui vivis,* galicano, pero a veces también *Per te Iesu Christe* (así en un misal dominicano del siglo XIII) (SÖLCH, 77, nota 152) y *Quod ipse praestare dignetur* (misales de Fécamp) (MARTENE, 1, 4, XXVIs [I, 637 640]). Acerca del origen galicano de estas fórmulas véase JUNGMANN, *Die Stellung Christi,* 84s 88 105, nota 43s. También el dirigirse a la Santísima Trinidad es de origen galicano. En la liturgia romana anterior se desconoce por completo (l. c., 80 91 109; cf. 193ss).

[22] Como *memoria Imperatoris* en el sacramentario de Sens (L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* [París 1886] 107): *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus pro Imperatore nostro illo et sua venerabili prole et statu regni Francorum, pro omni populo christiano et pro elemosinariis nostris et pro his qui nostri memoriam in suis continuis orationibus habent, ut hic veniam recipiant peccatorum et in futuro praemia consequi mereantur aeterna.* En el devocionario de Carlos el Calvo (ed. FELICIANO NINGUARDA [Ingolstadt 1583] p. 112s), esta misma oración, apenas cambiada, se la propone también para uso de los seglares como *Oratio cuando offertis ad missam pro propriis peccatis et pro animabus amicorum.* Empieza: *Suscipe sancta Trinitas atque indivisa unitas, hanc oblationem quam tibi offero per manus sacerdotis tui, pro me... ut...;* después sigue, con ligeras modificaciones, el salmo 115,12s y la continuación de la súplica por los difuntos. Más ejemplos de sacramentarios de los siglos IX y X en LEROQUAIS, *Les sacramentaires,* I, 52 59 63 71 76.

[23] Dos sacramentarios de S. Thierry, en Reims (segunda mitad del siglo IX y fines del X respectivamente [cf. LEROQUAIS, I, 21s 91s]), contienen la fórmula actual *(in memoriam)* y tres más: por el rey, por el sacerdote mismo y por los difuntos (MARTENE, 1, 4, IX X [I, 545 548s]). Así también el sacramentario de S. Amand (fines del siglo IX) (LEROQUAIS, I, 56); de un modo semejante el de Corbie (sin la fórmula para el sacerdote mismo) (l. c., 27). En el sacramentario de Amiéns, de la segunda mitad del siglo IX, sigue a la oración aludida más arriba en la nota 6 la oración *Suscipe sancta Trinitas* en cinco repeticiones, cada cual con sus modificaciones correspondientes, o sea, además de las cuatro mencionadas, otra por el pueblo cristiano (LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» [1927] 441s). Diversas redacciones posteriores se encuentran en F. CABROL, *Diptyques,* XII: DACL 4, 1081-1083.

rio de la redención [24], unido siempre a la conmemoración de los santos [25]. De este modo se encuentran ensartadas en algunos misales después del siglo XI hasta trece fórmulas del mismo esquema [26]. Estaban destinadas a ser pronunciadas por el celebrante después de que el diácono, terminada la entrega procesional de las ofrendas [27], las había colocado sobre el altar [28] y probablemente después de haber añadido su propia oblación [29], pero de todos modos antes de traer el cáliz.

---

[24] A veces, con una frase que reconoce expresamente la suma conveniencia de tal conmemoración, como si con ello quisiera pedir perdón por la multiplicación exagerada de las intenciones particulares: *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam offero imprimis, ut iustum est, in memoriam*... Así en el ordinario de Séez (PL 78, 248 D).

[25] Un contenido parecido a esta fórmula tiene la última oración de oblación, que en el misal de Stowe (ed. WARNER [HBS 32] 9) fué intercalada por Moelcaich (s. IX) inmediatamente antes del *Sursum corda: Grata sit tibi haec oblatio plebis tuae, quam tibi offerimus in honorem Domini nostri Iesu Christi et in commemorationem beatorum apostolorum tuorum ac martyrum tuorum et confessorum, quorum hic reliquias specialiter recolimus n. et eorum quorum festivitas hodie celebratur et pro animabus... et poenitentium nostrorum, cunctis proficiant ad salutem. P. D.*

[26] Trece fórmulas contiene la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 509s]). El misal de San Lorenzo, de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 590s]), contiene siete; el ordinario de la misa de Gregorienmünster (l. c., XVI [I, 598s]), seis; un misal del siglo XI de S. Denis (l. c., 1, 4, V [I, 524s]), cuatro; asimismo, el misal de Troyes, de la misma época (l. c., VI [I, 533]), y el ordinario de la misa de Séez (PL 78, 248). Se trata, pues, principalmente de misales del grupo Séez (cf. más arriba I, 123s). Ejemplos del siglo XI de Italia véanse en EBNER, 171 304s 337s. Algunas fórmulas del mismo contenido se encuentran en el ordinario de la misa de Milán, del siglo XI (*Codex sacramentorum Bergomensis* [Solesmes 1900] p. 91, nota 1).

[27] El que preceda una entrega de ofrendas por lo menos de los clérigos, se dice claramente en una serie de ordinarios de la misa de las más diversas procedencias que datan de aquel tiempo; por ejemplo, en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 508 B]: *Tunc convertat se suscipere oblationes presbyterorum aliorumque*. Después de recibir la propia ofrenda de pan, reza una serie de oraciones de oblación. Sin «*aliorumque*» en el ordinario de la misa de Séez (PL 78, 248 A); misal de Montecasino (ss. XI-XII) (EBNER, 309; cf. l. c., 346); misal de St. Lambrecht (1336) (KÖCK, 120). Con toda claridad habla también BERNOLDO DE CONSTANZA (*Micrologus*, c. 10s: PL 151, 983s) en primer lugar de la entrega procesional de las ofrendas, luego de las oraciones que se han de decir *composita autem oblatione in altari: Veni sanctificator* y *Suscipe sancta Trinitas*. El orden más antiguo es seguramente aquel en que el celebrante dice las oraciones después de la entrega procesional de las ofrendas, cuando éstas estaban dispuestas encima de la mesa del altar, pero no había recibido aún la ofrenda de los clérigos; cf. *Ordo Rom. II*, n. 9: PL 78, 973 B: *orat... et suscipit oblatas de manu presbyterorum.*

[28] Ordinario de la misa de Séez (PL 78, 248 C): *Tunc puro corde offerat Domino oblatas altari superpositas dicens.*

[29] En la *Missa Illyrica*, la rúbrica delante de la serie de las oraciones dice que éstas han de decirse *cum oblationes offeruntur;* por otra parte, toda esta teoría de oraciones se encuentra inter-

CONSECUENCIAS DE LA DESAPARICIÓN DE LA ENTREGA PROCESIONAL E INTRODUCCIÓN DEL PAN ÁZIMO

49. Algo más tarde se notan ya los efectos de la transformación de la entrega procesional de las ofrendas que se han obrado entre tanto. Verdad es que aun sigue practicándose esta procesión, pero sólo en las misas solemnes de las grandes fiestas, a las que generalmente se refieren las rúbricas de los misales, además de que las ofrendas ya no se colocan sobre el altar. La oblación del pan consiste en la forma que ofrece el sacerdote como don suyo, y que se ha de traer antes de empezar las oraciones. Pero como en sí es de tan poca apariencia, es natural que se espere también el cáliz, que en adelante se entrega al celebrante juntamente con la patena. Con esto, las oraciones de oblación vienen a decirse después de ofrendar el cáliz. Más aún: se plantea ahora la cuestión de si no sería preferible poner antes de ellas también todas las otras acciones preparatorias que se habían ido introduciendo, es decir, el lavatorio de las manos y la incensación, para que estas oraciones tuvieran su puesto inmediatamente antes de la súplica del *Orate, frates*, que existía ya desde hacía bastante tiempo, y sirviesen al celebrante como última preparación personal para el inminente ejercicio de su ministerio sacerdotal en la celebración del sacrificio eucarístico durante el canon [30].

EL GRUPO SE REDUCE A UNA SOLA FÓRMULA

50. Por aquella época se nota también la tendencia a reducir el número de estas oraciones. Bernoldo de Constanza († 1100) se erigió en paladín de este movimiento al alabar a los que se contentaban con una sola fórmula, en la que encomendaban a Dios a los vivos y a los difuntos [31] La fórmu-

---

calada entre las dos fórmulas con las que el obispo ofrece la oblación propia teniéndola en sus manos (MARTENE, 1, 4, IV [I, 508 E-510 E]). El que el celebrante, por lo menos al principio, tenga en sus manos la propia oblación de pan, lo suponen también los ordinarios de la misa de Troyes y de Gregorienmünster (l. c., 1, 4, VI XVI [I, 532 C 598 B]). Cf. arriba la nota 26. En otros sitios debieron preferir rezar las oraciones con el cuerpo inclinado después de haber depositado encima del altar la ofrenda propia.

[30] Cf. más adelante 85. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 105ss. El hecho de que se rezaba a veces la oración *Aperi Domine os meum* en este sitio, pone de manifiesto que se sentía cierta necesidad de una oración introductoria. Sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 526 B]); misales españoles del siglo XV (FERRERES, 130).

[31] BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 11: PL 151, 984: *Quae utique oratio a diligentioribus ordinis et comprobatae consuetudinis observatoribus tam pro defunctis quam pro vivis sola frequentatur*. También Amalario se había opuesto a la acumulación de tales oraciones; cf. más arriba I, 490.

la a que se refiere, y que decía el sacerdote solo *inclinatus ante altare*, sigue el modelo tradicional: *Suscipe sancta Trinitas*. La que decimos actualmente antes del *Orate fratres*, inclinados ante el altar [32], y que antes solía encabezar la serie de las fórmulas arriba mencionadas.

Efectivamente, ya en los siglos IX o X, según parece [33], la encontramos aislada antes del *Orate fratres* y rezada por el celebrante, inclinado [34] delante del altar, sobre todo en Italia [35], como parte del ceremonial romano de oblación que se va

---

[32] BERNOLDO (l. c.) apunta sólo las palabras iniciales (y antes el *Veni sanctificator*, que no lo considera como oración de oblación). El texto íntegro lo da algo más tarde (c. 23: PL 151, 992s): *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam passionis, resurrectionis, ascensionis Domini nostri Iesu Christi et in honorem sanctae Dei genitricis Mariae, sancti Petri et sancti Pauli et istorum atque omnium sanctorum tuorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis dignentur intercedere, quorum memoriam agimus in terris. Per Christum.* También GUILLERMO DE HIRSAU (✝ 1091) *(Const.*, I, 86: PL 150, 1017) pide que se use siempre la misma fórmula *Suscipe sancta Trinitas* sin modificaciones. La inclusión de los muertos, exigida por Bernoldo, se encuentra en la redacción de la fórmula que usaba el antiguo rito cisterciense: ... *ut eam acceptare digneris pro nobis peccatoribus et pro animabus omnium fidelium defunctorum* (BONA, II, 9, 2 [710s]). Cf. también más adelante la nota 42.

[33] El ejemplo más antiguo parece encontrarse en un apéndice «de los siglos IX o X» del manuscrito de San Galo 348, que contiene el sacramentario Gelasiano franco (ed. MOHLBERG, p. 247; cf. XCIX).

[34] La fórmula que por más tiempo se decía en esta actitud inclinada fué la fórmula paralela por los difuntos. Así, antes del *Orate fratres*, en el sacramentario de Módena (después de 1174) (MURATORI, I, 92); en un misal del sur de Italia de hacia el 1200 (EBNER, 322); en dos misales húngaros de hacia el 1195 y del siglo XIII (RADÓ 43 [n. 17] 62). En su sitio primitivo antes de la oblación del cáliz, se encuentran ambas fórmulas en el sacramentario de Limoges (s. XI) (LEROQUAIS, I, 155). Este par de fórmulas se halla también en misales franceses hasta el siglo XV (MARTENE, 1, 4, XXVIss [I, 637 640 644]; cf. l. c., 1, 4, 6, 16 [I, 393 A]). Con todo, parece que la segunda fórmula no se usaba más que en las misas de difuntos. Una tercera fórmula por los vivos se ha conservado en el misal de Salzburgo, de hacia el 1200 (KÖCK, 124). El rito de oblación milanés contiene hasta la actualidad dos fórmulas del modelo *Suscipe sancta Trinitas*, y en los domingos y días de fiesta, tres, que por cierto se dicen con los brazos extendidos. Les precede otra fórmula de características parecidas, pero cambiados los títulos que se dan a Dios; se ha de rezar en postura inclinada y sigue inmediatamente a la oblación doble *(Missale Ambrosianum* [1902] 168).

[35] Ejemplos de los siglos XI-XIII de Italia, ante todo de la región de Montecasino, en EBNER, 298 301 310 322 326 329 337; FIALA, 205s. Parece que se trata de una reforma que es parte del gran movimiento de la renovación cluniacense, venido del Norte; cf. también el sacramentario del convento cluniacense de Moissac (s. XI), que igualmente manda rezar la oración con el cuerpo inclinado (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 539 A]).

formando por aquel tiempo [36]. Sólo más tarde aparece colocada en este mismo sitio aun fuera de Italia, por lo menos en algunos países [37].

AMPLIFICACIONES EN ESTA FÓRMULA RESPECTO A SU REDACCIÓN ACTUAL

51. Con esta colocación, principalmente en textos más antiguos, presenta la fórmula dos amplificaciones respecto del texto actual. La serie de los misterios de nuestra redención adoptada por el canon: pasión, resurrección, ascensión, se encuentra más completa en la siguiente redacción: *in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis D. N. I. C.;* la mención de los santos se hace generalmente con la fórmula *et in honore* [38] *sanctorum tuorum, qui tibi placuerunt ab initio mundi et eorum quorum hodie festivitas celebratur et quorum nomina hic et reliquiae habentur* [39]. En uno de los grupos se suprime pronto la primera amplificación. En la segunda se intercala en el siglo XI, en algunos sitios, el nombre de la Santísima Virgen, y algo más tarde, y esto fuera de Roma, el de los Príncipes de los Apóstoles [40]; finalmente, el de San Juan Bautista. Por lo demás, aparece, en lugar de las amplificaciones, la palabra *istorum,*

---

[36] INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio,* II, 60: PL 217, 834 C), aunque no mencione la fórmula, dice que el sacerdote reza inclinado una oración.

[37] Para Lyón cf. EBNER, 326 (cód. XII, 2); MARTENE, 1, 4, XXXIII (I, 659). Para el sur de Alemania, KÖCK, 119ss; BECK, 238 308; HOEYNCK, 373s; cf. MARTENE, 1, 4, XXXII (I, 656).

[38] LEBRUN *(Explication,* I, 315-317) llama la atención sobre la circunstancia de que la mayor parte de los textos medievales e incluso el misal de Pío V, en sus ejemplares más antiguos, ponen la variante *in honore,* en el homenaje, en el día del homenaje (es el mismo sentido en que decimos en el prefacio de la Virgen *in veneratione B. V. M.),* y no *in honorem,* para honra, porque sería una tautología teniendo en cuenta que luego sigue *ut illis proficiat ad honorem.* En algunas iglesias se decía esta oración sólo en los días de fiesta (l. c., 317). Con todo, la Sagrada Congregación de Ritos, en su decreto del 25 de mayo de 1877, se ha inclinado a favor del *in honorem (Decreta authentica SRC,* n. 3421, 3).

[39] Ambas ampliaciones se encuentran ya en los textos más antiguos: sacramentarios de S. Thierry (ss. IX y X) (MARTENE, 1, 4, IX X [I, 545 B 548 E]). La redacción actual (sin *Iohannes Baptista)* aparece en BERNOLDO, *Micrologus,* c. 23 (cf. arriba la nota 32). P. SALMON, O. S. B. *(Le «Suscipe sancta Trinitas» dans l'Ordinaire de la messe:* «Cours et Conférences», VI [Lovaina 1928] 217-227), ha reunido material de muchos manuscritos.

[40] Ordinario de la misa de Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVI [I, 598 C]). Más referencias SALMON, 222, que, sin embargo, no tiene en cuenta la del *Micrologus* (nota anterior). Algunos misales contienen una redacción propia de la fórmula *Suscipe sancta Trinitas* en honor de todos los santos, con sus ampliaciones correspondientes: sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 524s]).

sobre todo en misales posteriores [41]. Por lo que hace al resto de la fórmula, a la oración iniciada por el *ut* no se le da importancia alguna, conforme a su origen de fórmula de conmemoración; más bien parece añadida por compromiso de forma: «que el sacrificio redunde en honra de los santos y sirva para alcanzar nuestra salvación y conseguir su valimiento». De este modo no se expresa sino muy deficientemente que su verdadera función es substituir las demás fórmulas y resumir todas sus diversas intenciones [42].

«In spiritu humilitatis», pidiendo a Dios acepte la ofrenda

52. En otros sitios se decía una oración del mismo tipo que la *Suscipe sancta Trinitas* al ofrecimiento de los dones, mientras que antes del *Orate fratres* se metió la oración de Azarías: *In spiritu humilitatis* (Dan 3,39s), que debió rezarse igualmente inclinado el cuerpo. Esta fórmula por mucho tiempo quiso hacer cierta competencia a los modelos del *Suscipe sancta Trinitas* [43]. En la liturgia normando-anglosajona incluso prevaleció, y aparece siempre delante del *Orate fra-*

---

[41] Véase arriba la nota 32; SALMON, 223. Este *istorum* se encuentra también en el *Ordo* de la capilla papal, hacia el 1290 (ed. BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» [1937] 203). El *istorum* parece que fué originariamente una indicación para el celebrante de que en este sitio podía nombrar santos a su elección; es decir, que equivalía a un «N». Cf. la enumeración de diversos santos en la segunda parte del *Confiteor* del ordinario de Augsburgo, reproducido en la explicación de la misa *Messe singen oder lesen,* que, a partir del año 1481, se imprimió repetidas veces; en ella se dice: ... *s. Katharinam, istos sanctos et omnes electos Dei,* y el comentarista da consejos acerca de los santos que el sacerdote debe incluir en el *Confiteor* (FRANZ, 751). La antigua liturgia romana solía emplear en estos casos la palabra *ille (Ordo Rom. I,* n. 7: PL 78, 940) C); véase más adelante al tratar de las fórmulas del *Memento.* En SALMON (l. c.) se discuten también algunas variantes de tipo lingüístico del *Suscipe sancta Trinitas.* En lugar del actual *offerimus* tienen los textos más antiguos, por regla general, *offero.*

[42] En casos aislados se intentó ampliar este pasaje del *Suscipe s. Trinitas.* Así, p. ej., intercala el misal de Ratisbona del 1485: *(...ad salutem) et omnibus fidelibus defunctis ad requiem* (BECK, 238); de modo parecido, el misal de Freising, del año 1520 (BECK, 308), y el misal de Upsala, del 1513 (YELVERTON, 15). En el ordinario actual de la oblación se mencionan los difuntos ya en la primera oración de oblación. Así que BATIFFOL *(Leçons,* 23) tenía alguna razón al decir que el misal de Pío V bien pudo prescindir de esta fórmula.

[43] Cf. más arriba 45 [6]. Más referencias de fuentes de los siglos IX hasta XI, según pretende el autor, véanse en LEBRUN, *Explication,* I, 284. Se confirma su procedencia del norte de Francia por el sacramentario de S. Denis (mitad del siglo XI) donde dice la rúbrica previa: *inclinatus ante altare dicat* (MARTENE, 1, 4, V [I, 526 C]).

tres como última de las oraciones oblativas [44], lo mismo que en las liturgias de las órdenes antiguas [45], mientras que en los ordinarios del área romano-italiana, donde se encuentra también muy temprano, sigue generalmente, lo mismo que en la actualidad, al ofrecimiento del cáliz [46]. Existen, pues, en nuestros días en el ofertorio dos oraciones que por la postura corporal de profunda inclinación indican claramente que quieren anticipar el ruego de que Dios reciba los dones, que luego se expresa en el canon [47].

LA POSTURA CORPORAL

53. Es notable que en estas dos oraciones que acompañan una ceremonia exterior de oblación se usa todavía la profunda inclinación como gesto de oblación. Con ademán casi podríamos decir cortesano, el sacerdote ofrece su don a Dios

---

[44] Para Normandía véanse los ejemplos en MARTENE, 1, 4, XXXVIs (I, 673 C 678 A); LEGG, *Tracts*, 42 60. Para Inglaterra, LEGG, *Tracts*, 5 221; MASKELL, 94s. También en Suecia (YELVERTON, 15). Para España véase EBNER, 342; FERRERES, 130 (n. 520).

[45] Para los cistercienses véase FRANZ, 587. Para los cartujos, LEGG, *Tracts*, 101; *Ordinarium Cart.* (1932) c. 26, 20. Para los dominicos, SÖLCH, *Hugo*, 82. Así también en el *Liber ordinarius* de Lieja, benedictino, que tuvo una gran difusión (VOLK, 92).

[46] Una tercera fórmula de la misma categoría y del mismo destino que, según su contenido, seguía inmediatamente a la preparación del cáliz desapareció más tarde. Decía: *Domine Iesu Criste, qui in cruce passionis tuae de latere tuo sanguinem et aquam, unde tibi Ecclesiam consecrares, manare voluisti, suscipe hoc sacrificium altari superpositum et concede, clementissime, ut pro redemptione nostra et etiam totius mundi in conspectum divinae maiestatis tuae cum odore suavitatis ascendat. Qui vivis.* En la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511 B]), en el ordinario de Séez (PL 78, 249 A) y en ordinarios del centro de Italia de los siglos XI-XII (EBNER, 298 313; FIALA, 204; MURATORI, I, 90s) sigue esta oración inmediatamente después de haberse colocado el cáliz encima del altar; así también en el misal de 1336 de St. Lambrecht (KÖCK, 121). En el misal de San Lorenzo, de Lieja, acompaña la elevación del cáliz (MARTENE, 1, 4, XV [I, 591 D]). Aparece también inmediatamente antes del *Orate fratres* en ordinarios de los siglos XI-XII del centro de Italia una vez con la rúbrica de que se la puede substituir por la fórmula *Suscipe sancta Trinitas* (EBNER, 301). Le preceden estas palabras: *Tunc inclinet se sacerdos ante altare et dicat* (l. c.; cf. EBNER, 296 341).

[47] Ambas fórmulas se encuentran ya en el ordinario de la misa del siglo XI de Montecasino (EBNER, 340 [cód. C 32]; cf 309s). Por lo demás, ambas fórmulas se usan también en Italia sólo raras veces antes de que se impone por los franciscanos el misal de la curia romana (cf. EBNER, 314). Cf., sin embargo, a partir del siglo XIII para Lyón, EBNER, 326; MARTENE, 1, 4, XXXIII (I, 659); y para la región del sur de Alemania, BECK, 237s 307s; KÖCK, 122.

diciendo: *In spiritu humilitatis* [48] o *Suscipe sancta Trinitas* [49].

La ceremonia de extender el corporal

54. No es mucho más reciente otra serie de textos del ofertorio que están directamente relacionados con determinadas acciones, las que sirven de interpretación [50]. Hablaremos de ellos al explicar las ceremonias.

En primer término hay que preparar el altar. En la misa solemne, el diácono lleva el corporal, metido en una bolsa, inmediatamente antes del ofertorio al altar, generalmente durante el *Credo*. Este corporal, que se extiende sobre el altar, ha quedado reducido en la actualidad a proporciones muy sobrias; únicamente en la solemne misa papal cubre todo lo largo del altar, y lo colocan al principio del ofertorio un cardenal-diácono y un subdiácono [51]. Así se hacia ya en el culto papal del siglo VIII [52]. Durante la Edad Media se decían

---

[48] Así en la *Expositio mysteriorum missae*, de GUILLERMO DE GOUDA, aparecida por primera vez el año 1486; *Elevato igitur calice, parum suspiciens, devote affectans humili corde pronus, genibus parum flexis, ut ille dignissimus dignetur aspicere: In spiritu humilitatis*. La cita está tomada de M. SMITS VAN WAESBERGHE, *Die Misverklaring van Meester Simon van Venlo*: «Ons geestelijk Erf» (1941) 303. En los ordinarios de la misa neerlandeses se trata del ofrecimiento simultáneo del cáliz y la patena (cf. l. c., 325-327).

[49] Sacramentario camaldulense del siglo XIII: *patenam cum oblatis accipit et inclinans se ad altare suppliciter dicit hanc orationem: Suscipe sancta Trinitas* (EBNER, 355). Una costumbre semejante se encuentra por aquel tiempo también en Inglaterra: el sacerdote recibe el cáliz con la patena, *et inclinato parum elevat calicem, utraque manu offerens Domino sacrificium...: Suscipe sancta Trinitas* (FRERE, *The use of Sarum*, 75). El misal cisterciense manda todavía hacia 1617: *elevatis patena cum pane et calice et genuflectens dicat* (SCHNEIDER en «Cist.-Chr.» [1926] 349).

[50] La norma de acompañar a cada acción con una fórmula de oración, ya se manifiesta, p. ej., en la disciplina penitenciaria del siglo IX y aumenta cada vez más en intensidad (JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 91ss 212s). A esta costumbre deben su origen las primeras fórmulas de absolución.

[51] BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse*, 18.

[52] *Ordo Rom. I*, n. 12: PL 78, 943; *Ordo Rom. II*, n. 9: PL 78, 972 C. En los primeros siglos se cubría el altar fuera de la misa sólo con un mantel de tela preciosa, del que trae su origen nuestro antipendio. En el siglo VII se empezaba ya a dejar puestos en el altar los manteles de lino. Restos de la costumbre antigua se han conservado en el triduo de la Semana Santa, en el que se extienden los manteles al principio de cada función. La *palla corporalis*, que se llamaba así porque sobre ella se colocaba directamente el cuerpo del Señor, tenía un pliegue que después de colocar las formas sobre el altar y preparar el cáliz, permitía doblarla de tal modo, que cubría las ofrendas. En la baja Edad Media se separaba la *palla* (palia) para el cáliz, del *corporalis* (corporal) (BRAUN, *Die liturgischen Paramente*, 184-192, 205-212; EISENHOFER, I, 353-360). En algunos países se usan dos o tres corporales (FERRERES.

en algunos sitios oraciones especiales para acompañar esta ceremonia [53].

CÓMO SE COLOCABAN LAS OFRENDAS SOBRE EL ALTAR EN EL CULTO ESTACIONAL

55. Cuando el altar queda preparado, se depositan en él las ofrendas, ceremonia que en el culto estacional romano se reglamentaba hasta en sus pormenores: el archidiácono, ayudado por los subdiáconos, ordena las oblaciones que se habían escogido de entre las ofrendas de los fieles; a ellas añade el papa la ofrenda de pan de los clérigos y la suya propia; luego coloca el archidiácono el cáliz al lado derecho de la ofrenda del papa [54]. Todas estas ceremonias se hacen en silencio absoluto, sin que se rece ni una sola oración. Como este mutismo era para los francos una cosa incomprensible, al trasladar la liturgia romana al imperio carolingio, pronto se llenó de oraciones, según vemos en misales francos de fines del siglo x, sobre todo en la *Missa Illyrica* [55], y esto aun prescindiendo de las innumerables apologías que, como en las otras partes de la misa, aparecen al principio y durante el ofertorio en gran abundancia [56].

ESTE CEREMONIAL SE LLENA DE ORACIONES; FÓRMULAS PARA LA HOSTIA

56. Las oraciones empiezan con la entrega de las ofrendas, y al entregar su don cada oferente con determinada fórmula, se le contesta a su vez diciendo unas palabras el que lo recibe [57]. Cuando el diácono recibe del subdiácono la oblación de pan destinada para el obispo, dice: *Acceptum sit om-*

126, n. 499s). Los cartujos se sirven aún actualmente de una parte del corporal para cubrir el cáliz *(Ordinarium Cart.* [1932] c. 26. 20).

[53] Misales del centro de Italia hacia el siglo XII mandan al sacerdote rezar el salmo 67,29s *(Confirma hoc... munera)* y la oración *In tuo conspectu Domine haec munera nostra sint placita, ut nos tibi placere valeamus. Per* (EBNER, 333; cf. 337 340; FIALA, 203). Otra fórmula *(Per hoc sacrificium salutare)* véase en un misal florentino del siglo XI (d. c., 300). La fórmula *In tuo conspectu* se encuentra también en el ordinario de la capilla papal, de hacia el 1290 (ed. BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» [1937] 201) y (con la rúbrica *Ad corporalia displicanda)* en misales españoles de los siglos XV y XVI (FERRERES, 126).

[54] Cf. más arriba I, 88.

[55] Cf. más arriba I, 104 124.

[56] MARTENE, 1, 4, IV (I, 508-512). Se dicen apologías también durante el lavatorio de las manos (l. c., 1, 4, V [I, 525s]). AMALARIO *(De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1130 C) menciona ya en este sitio una oración con las características de una apología al decir del sacerdote que, antes de recibir las ofrendas de los clérigos, pide *pro suis propiis delictis remissionem, ut dignius sit accedere al altare et ad tactum oblatarum.*

[57] Cf. más arriba 13.

nipotenti Deo et omnibus sanctis eius sacrificium tuum[58]. Al entregarla al obispo, éste la recibe con otra fórmula parecida de bendición, no sin que antes el diácono haya rezado su oración, en la que se la ofrece a Dios[59]. Al recibirla el obispo, a su vez la presenta a Dios con otra oración, que comprende, aproximadamente, la primera mitad del actual *Suscipe sancte Pater*[60], o con otra fórmula parecida[61], cerrándose todo con la larga teoría de oraciones oblativas, de las que hemos hablado ya.

FÓRMULAS PARA RECIBIR Y OFRENDAR EL CÁLIZ

57. Algo semejante ocurre cuando el celebrante al final de estas oraciones recibe el cáliz[62], que por regla general contiene ya el vino[63]. El diácono se lo entrega con una ora-

[58] Más tarde, en forma ampliada. Un misal español del siglo XV manda rezar al diácono *ad hostiam ponendam: Grata sit tibi haec oblatio, quam tibi offerimus pro nostris delictis et Ecclesia tua sancta catholica.* Según J. SERRA DI VILARO: JL 10 (1930) 392. Cf. FERRERES, pp. LX LXIX LXXX CV CXI 126, en donde no se la atribuye al diácono.

[59] *Suscipe, Domine, sancte Pater, hanc oblationem et hoc sacrificium laudis in honorem nominis tui, ut cum suavitate ascendat ad aures pietatis tuae. Per* (l. c., 508 D).

[60] Es decir, que la ofrenda de pan se considera como oblación de todos aquellos por cuyas manos había pasado: subdiácono, diácono, obispo. El que la fórmula con la que el celebrante ofrece la oblación a Dios no represente una oración específicamente sacerdotal, sino una fórmula privada y personal, se conoce por la circunstancia de que a veces es la misma fórmula, apenas modificada, con que los seglares entregan su oblación; así, p. ej., en un sacramentario del norte de Italia del siglo XII (EBNER, 306): *Tibi Domine creatori meo;* cf. más arriba 13 [92]. También el diácono reza a veces la misma fórmula cuando entrega al sacerdote la patena con la forma; así en un pontifical italiano de los siglos XI-XII (EBNER, 312); en el sacramentario de Módena (antes del 1174) (MURATORI, I, 90).

[61] Un pontifical italiano de los siglos XI-XII (en EBNER, 312) manda al sacerdote rezar el salmo 19,2-4.

[62] A veces se usa también más de un cáliz, lo cual no nos puede extrañar si recordamos que se daba la comunión al pueblo *sub utraque specie.* Así se habla en Montecasino en el siglo XI de siete cálices (MARTENE, 1, 4, 6, 11 [I, 390]). San Bonifacio consultó este asunto con Roma, y recibió la respuesta de que no era conveniente *duos vel tres calices in altario ponere* (Gregorio II a San Bonifacio [726]: MGH *Ep. Merow. et Karol. aevi,* I, 276). En las liturgias orientales se habla de varios cálices: *Const. Ap.,* VIII, 12,3 (QUASTEN, *Mon.,* 212, lín. 21), liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 62, lín. 17 28), liturgia siria oriental (l. c., 295, lín. 18) y, sobre todo, en la liturgia griega de San Marcos (BRIGHTMAN, 124, lín. 8; 134, lín. 10); cf. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio,* 240-243.

[63] El que el diácono eche el vino, lo dice, p. ej., el misal de Troyes (hacia 1050): *Diaconus vergens libamen in calicem dicat: Acceptum sit omnipotenti Deo sacrificium istud* (MARTENE, 1, 4, VI [I, 532 D]). En otros sitios dice el diácono la misma fórmula al colocar el cáliz sobre el altar. Misales del centro de Italia de los siglos XI y XII, en EBNER, 328 337; FIALA, 204; sacramentario de Besançon (s. XI) (LEROQUAIS, I, 139).

ción compuesta de textos de los salmos [64], y el obispo, elevando el cáliz, lo ofrece a Dios con la oración conocida *Offerimos tibi* [65] u otra fórmula semejante. Pero, además, el celebrante, antes de ofrecer el cáliz a Dios, suele contestar al diácono con otra frase de los salmos [66] o, lo mismo que al recibir la hostia, con una bendición [67]. Estas fórmulas se encuentran ya en misales de los siglos IX y X.

ORACIONES PARA OFRECER JUNTOS LA FORMA Y EL CÁLIZ

58. A consecuencia de evoluciones ulteriores, el proceso de estas ceremonias se abrevia y gana en claridad. Cuando la oblación del pan se hace con una hostia delgada y que cabe en una patena pequeña, el diácono suele entregar al obispo juntas la ofrenda de pan y vino, o sea el cáliz cubierto con la patena [68], acompañando este nuevo rito con el versículo

---

[64] *Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota. Sit Dominus adiutor tuus, mundum te faciat, et dum oraveris ad eum, exaudiat te* (salmos 49,14; 27,7; 90,15). *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511 A]), ordinario de Séez (PL 78, 249 A) y algunos ordinarios de la misma familia (e. o. EBNER, 301 309; FIALA, 203).

[65] *Missa Illyrica,* l. c. (511 A).

[66] Salmo 115,3 (12s) *(Quid retribuam);* así lo atestiguan los dos sacramentarios de S. Thierry (ss. IX y X) (MARTENE, 1, 4, IXs [I, 545 D 549 B]), y esto antes de que aparezca en las fuentes la exhortación: *Immola...* (cf. la nota anterior). También en el ordinario de Gregorienmünster (s. IX) (l. c., XVI [I, 599 B]). Con el salmo 115,4 (13) *(Calicem salutaris):* ordinario de la iglesia de San Pedro (principios del siglo XII) (EBNER, 333).

[67] Ordinario de la misa de la iglesia de San Pedro (cf. la nota anterior): *Acceptum sit omnipotenti Deo sacrificium istud.* Cf. la nota 63.

[68] No así en el misal de San Vicente, en el Volturno, donde se supone todavía hacia 1100 la comunión de todo el convento; el subdiácono lleva en su mano izquierda el cáliz, y en la derecha, *patenam cum oblatis* (FIALA, 203 216). Sobre la disminución de las proporciones de la patena hacia el siglo XI, véase más adelante 430. En la misa privada de los cluniacenses se acostumbra ya en el siglo XI trasladar al altar ambas ofrendas juntas (GUILLERMO DE HIRSAU, *Const.*, I, 86: PL 150, 1015 D); cf. UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 724 B. La alegoría medieval, que en este caso se servía de sugerencias griegas, veía en el cáliz el sepulcro y en la patena la piedra que lo cerraba, pues en ella yacía la forma con el corporal plegado (antes de que el diácono lo extendiera sobre el altar): el cuerpo del Señor, envuelto en la mortaja. Cf. SICARDO, *Mitrale,* III, 9: PL 213, 146. Así se explica también el que se llame *sindon* el corporal (EBNER, 328; FIALA, 204). En el misal de Ratisbona del año 1500 (BECK, 267; cf. 266) se interpreta la palia como la piedra del sepulcro: *Accipe lapidem et pone super calicem.* De un modo semejante, en el misal de Brixen, impreso en el año 1493, se dice en la pág. 130: *Hic ponibur lapis super calicem.* El misal de Lieja, del siglo XVI, manda al sacerdote rezar la siguiente fórmula al cubrir el cáliz: *In pace factus est locus eius...* (SMITS VAN WAESBERGHE en «Ons geestelijk Erf» [1941] 326). La misma fórmula formando parte de un conjunto parecido, se encuentra en

del salmo *Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua* (Sl 49,14). El celebrante le contesta con otro versículo: *Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo* (Sl 115,4 [13])[69]. Lo mismo se usaban otras fórmulas[70]. A continuación, el obispo ofrece el cáliz con la patena todo junto, como se lo habían entregado a él, rezando una fórmula común para ambos. En la liturgia de los dominicos es una redacción breve y substanciosa del *Suscipe sancta Trinitas*[71];

---

un misal húngaro del siglo XIV (RADÓ, 68). Cf. también el misal de Riga (s. XV); v. BRUININCK, 81.

[69] *Ordinarium O. P.* del 1256 (GUERRINI, 239); cf. LEGG, *Tracts*, 78. Así también en el actual rito dominico; la respuesta del sacerdote empieza, sin embargo, con el *Quid retribuam* (*Missale O. P.* [1889] 18 27); la palabra del diácono se omite en la misa privada (l. c., 18). De un modo semejante también en Tongrés, hacia el 1413 (DE CORSWAREN, 126). Según el *Liber ordinarius* de Lieja, la palabra del diácono ha pasado a las oraciones del sacerdote, que luego sigue con el *Quid retribuam* (VOLK, 92). Así, más o menos, en un sacramentario del siglo XII de la Camáldula (EBNER, 296). Consecuentemente, se manda rezar al sacerdote *Immolo... et reddam*; así en el misal renano del siglo XIII, descrito por F. RÖDEL (JL [1924] 84); cf. el misal de Riga; V. BRUININGK, 81. En ordinarios más recientes falta frecuentemente la palabra del diácono (MARTENE, 1, 4, 6, 16 [I, 393 B D]; ID., 1, 4, XVII XXXIII [I, 600 E 659 B]; LEGG, *Tracts*, 41 59). Un misal premonstratense del año 1539 amplía la fórmula: *Panem caelestem et calicem salutaris accipiam* (WAEFELGHEN, 60, nota 1). Según el *Ordo celebrandi*, del siglo XIV, de Colonia (y asimismo todavía en el año 1514), el sacerdote empieza el ofertorio con *In nomine Patris... Quid retribuam*, siguiéndose las oraciones de oblación (BINTERIM, IV, 3, p. 222; cf. l. c., 227). Así, más o menos, también en el rito cisterciense del siglo XV (FRANZ, 587) y en el rito de San Pol de Léon (MARTENE, 1, 4, XXXIV [I, 662 E]).

[70] BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 992: *Cum sacerdos accipit oblationem dicit: Acceptabile sit omnipotenti Deo sacrificium nostrum*. Así el misal de Fécamp (hacia 1400) (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 640 B]); misal de Augsburgo, de 1386 (HOEYNCK, 373); cf. los misales estirios (KÖCK, 119 122 125). También en Riga (V. BRUININGK, 81). Según un pontifical de los siglos XI-XII de Nápoles (EBNER, 312), el sacerdote contesta al *Immola* con la oración romana de penitencia *Praeveniat*. Una colección muy antigua de breves fórmulas de oblación, véase en el sacramentario húngaro de Boldau (hacia 1195) (RADÓ, 43). (De ella interesan especialmente los núms. 8 10 13 14.)

[71] *Missale O. P.* (1889) 18s: *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam passionis Domini nostri Iesu Christi, et praesta ut in conspectu tuo tibi placens ascendat et meam omnium fidelium salutem operetur aeternam*. La redacción más corta, que encontramos en la nota 83 del primer capítulo (cf. más arriba 13 [83]) como fórmula con la que los seglares ofrecen su oblación, se emplea también por el celebrante (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 650s]; cf. EBNER, 326). Así también, más o menos, en la liturgia dominicana del siglo XIII (LEGG, *Tracts*, 78; SÖLCH, *Hugo*, 77s con la nota 152). Además conservaban los premonstratenses un rito semejante hasta 1622 (SÖLCH, 78; WAEFELGHEM, 63, nota 1).

así también en Inglaterra [72] y en muchos sitios de Francia, donde prevaleció este modo del rito de oblación [73].

Otra bifurcación del rito

59. En cambio, en otros sitios otra vez se vuelve a bifurcar. Verdad es que en un principio queda la patena con la forma encima del cáliz y a veces se dice sobre ambos una oración a modo de bendición [74]; pero más tarde, el sacerdote toma en sus manos primeramente la patena [75], ofreciendo la forma con una oración propia, y a continuación hace lo mismo con el cáliz, si no es que deja este acto de ofrecimiento al diácono [76].

«Suscipe sancte Pater»

60. En la *Missa Illyrica* tenemos ya los primeros gérmenes de la fórmula que hoy se dice al ofrecimiento de la patena:

---

[72] *Sarum Ordinary* (s. XIII) (Legg, *Tracts*, 220): *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam ego miser et indignus offero in honore tuo et beatae Mariae perpetuae virginis et omnium tuorum pro peccatis meis et pro salute vivorum et requie omnium fidelium defunctorum. Qui vivis* (cf. l. c., 5; Martene, 1, 4, XXXV [I, 667 A]; Maskelli, 82s; Simmons, *The Layfolks Massbook*, 98s). El misal de Westminster (hacia 1380) (ed. Legg [HBS 5] 500) contiene otra fórmula: *Offerimus tibi, Domine, calicem et hostiam salutaris tuam clementiam deprecantes... ascendant. In nomine Patris.*

[73] Ordinario de Coutances (Legg, *Tracts*, 59); cf. el *Alphabetum sacerdotum* (l. c., 41), impreso en Francia. El mismo rito se encuentra también, con otras fórmulas, en misales de los siglos XV y XVI de Tours y Limoges (Martene, 1, 4, 6, 16 [I, 393]). Los cartujos usan en el mismo rito como oración el *In spiritu humilitatis* (Martene, 1, 4, XXV [I, 632 D]; Legg, *Tracts*, 100s; *Ord. Cart.* [1933] c. 26, 20; cf. c. 29, 5 12).

[74] Según el pontifical de Durando, el sacerdote a cuya misa asiste un obispo, después de rogarle bendiga el agua, le ofrece el cáliz con la patena para que igualmente le eche una bendición (cf. más adelante la nota 125). Cf. los *Statuta antiqua* de los cartujos (s. XIII) (Martene, 1, 4, XXV [I, 632 D]).

[75] Una fase intermedia presenta, p. ej., el *Alphabetum sacerdotum*; en primer lugar se ofrecen ambas ofrendas juntas, siguiéndose luego una breve bendición de la patena (Legg, *Tracts*, 41); así también el ordinario de Coutances (l. c., 59). Un rito semejante se encuentra en el *Ordo celebrandi*, del siglo XIV, de Colonia (Binterim, IV, 3, p. 222s).

[76] Claramente se ve este cambio al comparar el rito más antiguo de Sarum (s. XIII) (Legg, *Tracts*, 220s) con el más reciente (s. XIV) (l. c., 4s); además, ya al principio del siglo XIV (Legg, *The Sarum Missal*, 218, nota 8); en este último caso, la oblación se hace por separado. Este nuevo orden no se impuso en todos sitios de Inglaterra. En cambio, se encuentra generalmente en los ordinarios más recientes del sur de Alemania (Beck, 237s 266s 307s; Hoeynck, 373; Köck, 119-125). En Italia, la doble oblación es lo normal ya en el siglo XI (Ebner, 300s 306 309 328, etc.).

Suscipe sancte Pater [77], y la fórmula completa del cáliz: *Offerimus* [78], ambas acompañadas de otras oraciones [79]. No parece que se les daba a estas dos fórmulas categoría de verdaderas oraciones sacerdotales, como a la colecta y la secreta [80]. Sobre todo en la oblación del cáliz se contentaban a veces con una fórmula más corta [81]. En los ordinarios italianos de la misa se perfila a partir del siglo XI, cada vez con más claridad, el posterior orden romano de oblación, cuyos elementos todos se encuentran ya en la *Missa Illyrica*. Se suprimen los versículos de salmos al entregar y recibir el cáliz. Al lado de una oración de oblación única [82] aparece ahora para el ofrecimiento de la hostia el *Suscipe sancte Pater* como en su forma actual, que hasta entonces se usaba bien poco [83]. Después

---

[77] Para el ofrecimiento de la propia ofrenda de pan: *Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus tibi offero Deo meo vivo et vero, quia te pro aeterna salute cunctae Ecclesiae tuae suppliciter exoro. Per* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 508 E]). Esta misma fórmula breve, con el texto contaminado, en un ordinario del sur de Italia (EBNER, 346).

[78] La fórmula aparece por primera vez, con el título *Offertorium sacri calicis post oblationes oblatarum*, como una intercalación de los siglos IX o X, en el Ms. 348 de un sacramentario de San Galo (MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, p. 247; cf. XCIX). En éstas, así como en otras fuentes antiguas, faltan las palabras *pro nostra et totius mundi salute;* cf. LEBRUN, *Explication*, I, 279.

[79] MARTENE, 1, 4, IV (I, 508 E 511 3); entre estas dos fórmulas están las oraciones de oblación arriba explicadas con el *Suscipe, sancta Trinitas*.

[80] Así se explica e. o. el que INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio*, II, 58: PL 217, 833s) no las mencione en su descripción del rito de la oblación, aunque todos los ordinarios del centro de Italia de los siglos XI y XII contienen una gran abundancia de tales oraciones de oblación. Muchas veces son fórmulas que en otros casos las reza el diácono, y en algunas, también los seglares; cf. los ejemplos más arriba, 56.

[81] Misal de Seckau, de hacia el 1170 (KÖCK, 120): *Acceptabile sit*... De un modo semejante, algunos ordinarios ingleses (York, de hacia el 1425; SIMMONS, 100). Cf. Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV: [I, 667 B]; MASKELL, 82).

[82] Se trata de la fórmula que se decía también por seglares (cf. más arriba 13 92) o por el diácono o subdiácono al entregar el cáliz (EBNER, 298 300 312): *Tibi, Domine, creatori meo hostiam offero pro remissione omnium peccatorum meorum et cunctorum fidelium tuorum*. Así en Italia (EBNER, 337; cf. 296 306 340); también en el sur de Alemania (HOEYNCK, 373; BECK, 266 307; KÖCK, 119-123); misales impresos de Salzburgo (HAIN, 11420s).

[83] Cf. EBNER, 13 328 340. Este último lugar representaría la fuente más antigua (s. XI, región de Montecasino), si la observación de EBNER, 340 *(wie jetzt)*, no se refiriese únicamente a la primera mitad, hasta *vivo et vero*, conforme demuestra un examen del manuscrito (Roma, *Bibl. Vallic.*, Cód. 32). Allí la oración termina del modo siguiente: *qua te pro te* (sic!) *eterna salute cuncte ecclesie tue suppliciter exoro*. Cf. arriba la nota 77. Por cierto, esta fórmula tampoco se encuentra sino raras veces en otras partes de Italia antes de alcanzar mayor difusión el misal franciscano (EBNER, 314).

de echar el agua sigue la oblación del cáliz con la oración *Offerimus* [84], sin que esto quisiera significar que fuera ya entonces general la costumbre de elevar la patena y el cáliz [85], como se hizo, en cambio, a veces en una época mucho más antigua [86]. A esto se suman, además de la súplica al *sanctificator*, las oraciones, más o menos autónomas, *In spiritu humilitatis* y *Suscipe sancta Trinitas* [87], que se rezan en postura inclinada.

Sin embargo, se supone en explicaciones de la misa del siglo XIII (GUILLERMO DE MELITONA, *Opusc. super missam*, ed. VAN DIJK: «Eph. Liturg.» [1939] 327; DURANDO, IV, 30, 13). La afirmación de que la fórmula se encuentra ya en el devocionario de Carlos el Calvo (cf. la nota 22) es un error que se puede leer todavía en EISENHOFER, II, 141. Las frases iniciales se hallan en un misal, de los siglos X-XI, de Bobbio (EBNER, 81): *Accipe, quaesumus Domine s. P. o. ae. D., hanc immaculatam hostiam, quam tibi suppliciter offero Deo vivo et vero...* Cf. la nota 77. Algunas palabras de esta fórmula *(Quam ego indignus famulus tuus offero)* se leen en sacramentarios francos del siglo X (LEROQUAIS, I, 96 71 76). Algunas frases de la segunda parte se repiten con frecuencia en apologías; e. o. en *una oratio ante altare* del sacramentario de S. Thierry, del siglo IX (también en el arriba aludido sacramentario de Montecasino) (EBNER, 339); *Deus qui de indignis dignos facis,... concede propitius ut... hostias acceptabiles... offeram pietati tuae pro peccatis et offensionibus meis et innumeris quotidianis excessibus... et omnibus circumstantibus cunctisque simul fidelibus christianis...* (MARTENE, I, 4, IX [I, 547 B]). Por lo que se refiere a las palabras finales, cf. el final de la fórmula del *Suscipe* en el sacramentario de S. Denis (mitad del siglo XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 525 A]): *...pro peccatis omnium christianorum tam vivorum quam defunctorum, ut vivis hoc ad salutem et remissionem peccatorum et defunctis proficiat ad requiem sempiternam et vitam sempiternam.* La fórmula actual debió nacer en Francia al principio del siglo XI.

[84] En la mayor parte de los ordinarios italianos (EBNER, 301 306 332, etc.). La fórmula se encuentra preferentemente en el sur de Alemania, donde no se conocía el *Suscipe, sancte Pater* (HOEYNCK, 373; BECK, 238 267 307s; KÖCK, 120 122 124). Mientras, por lo demás, son raras las variantes, un anticipo notable de esta oración se encuentra en un misal de Hamburgo del siglo XI (EBNER, 200): *Offerimus tibi Domine sanguinem Filii tui deprecantes...*

[85] Hasta el siglo XII los ordinarios italianos dan a esta fórmula de oblación sólo la siguiente rúbrica: *Quando panem et vinum super altare ponit* (EBNER, 326); *Quando offert hostiam super altare; Quando ponitur calix super altare* (capilla papal hacia 1290: ibíd., 347; cf. 296 306 322 338 337). Cf. INOCENCIO III, *De s. altaris myst.*, II, 58: PL 217, 833. Otros ordinarios dicen: *Cum oblatam accipit* (EBNER, 340; cf. 298 300); una vez se añade posteriormente: *Tenens patenam in manibus* (l. c., 340, observación al *Cod. Vall.*, F 4); esta explicación aparece por cierto ya en un misal benedictino de los siglos XI-XII (l. c., 309) y, con palabras parecidas, en otro del siglo XI (l. c., 340, *Cod. Vall.*, C 32).

[86] Cf. más arriba 44[4].

[87] Entre los testigos más antiguos del orden romano de oblación hasta el *Orate fratres* inclusive está un misal franciscano del siglo XIII de Nápoles (EBNER, 314) y el ordinario de la misa de la capilla papal, de hacia el 1290 (l. c. 347s; ed. BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 201-203). Más referencias en P. SALMON, *Les prières et les rites de l'Offertoire de la messe dans la liturgie romain au XIIIe et au XIVe siècle*: «Eph. Liturg.», 43 (1929) 508-519.

El «Offerimus»

61. No es del todo casual el que la fórmula de la patena haya conservado el singular, que predomina en todos los textos medievales de la oblación, mientras que la fórmula del cáliz está redactada en plural: *Offerimus*. Encontramos ya muy pronto esta fórmula usada no sólo por el celebrante [88], sino también por el diácono, en substitución del sacerdote. La reza cuando coloca el cáliz sobre el altar, acción que hace en nombre del celebrante, por lo que, sin duda, quiere pronunciar la oración no en nombre propio, sino en representación del sacerdote [89]. Es verdad que se dice expresamente que es el diácono el que ofrece el cáliz con vino que había llevado al altar, pero, por otra parte, se deduce del *Offerimus* con que se acompaña el ofrecimiento que quien realmente obra por mediación del diácono es el sacerdote, y que él debía rezar el *Offerimus* [90] o recitarlo juntamente con el diácono [91]. Así se reza la oración en la actualidad por ambos, tocando el diácono el cáliz o apoyando el brazo del celebrante [92] cuando éste lo ofrece como oferente principal. En el rito se ha conservado algo de la antigua costumbre de dejar el ministerio del cáliz al diácono, costumbre a la que alude la leyenda que hace decir a San Laurencio estas palabras al papa Sixto: *Nunquam sacrificium sine ministro offere consueveras... cui commisisti Dominici sanguinis dispensationem* [93].

La preparación del cáliz

62. Variante muy antigua en el rito de la curia, que por la reforma de Pío V pasó a prescripción general, es que la preparación del cáliz o por lo menos la mezcla del agua se hacía en el mismo altar, formando así parte del rito de la oblación. Fuera de Italia se tenía generalmente antes, des-

---

[88] Cf. arriba la nota 78.

[89] Ordinarios italianos de los siglos XI y XIII en Ebner, 309 328; Fiala, 203s. Como fórmula del celebrante, esta adoración aparece excepcionalmente también en singular: *Offero tibi;* un sacramentario centroitaliano del siglo XII (Ebner, 340); misal de Zips, del siglo XIV (Radó, 71).

[90] *Ordo Rom. XIV,* n. 53: PL 78, 1164 A. Así también un misal de Bratislava, del siglo XV (Jávor, 115).

[91] Durando, IV, 30, 17. El contexto impide suponer que Durando se refiera a la elevación simultánea del cáliz por el celebrante y el diácono.

[92] *Rit serv.*, VII, 9. Por vez primera aparece esta rúbrica en el año 1485, en el pontifical romano de Patricio Piccolmini; véase De Puniet, *Le pontifical Romain,* I, 203. El rito es una copia del que acompaña la doxología final del canon; cf. más adelante 380.

[93] San Ambrosio, *De off.*, I, 41: PL 16, 84s.

pués de la epístola [94] o al principio de la misa [95], y esto también en las misas que se celebran sin ministros [96]. Según la nueva norma, presenta en la misa solemne el subdiácono después del *Oremus* el cáliz vacío o, a lo sumo, con sólo vino [97], aunque lleve sobre la patena la hostia, entregando ambos al diácono para que eche agua (y vino), sin más ceremonias. De este modo ha venido a desaparecer en las ceremonias de la misa solemne el último vestigio del rito tan simbólico, y por eso mismo importante, de llevar con solemnidad las ofrendas al altar después que ya había desaparecido hacía siglos la entrega procesional.

Ceremonias antiguas alrededor de la preparación del cáliz; el paño de hombros

63. No faltaron tentativas por conservar aún en la nueva situación el simbolismo del traslado de las ofrendas. Durando conocía todavía la costumbre de que, después que el subdiácono había llevado el cáliz y la patena junto con el corporal al altar, le seguían dos cantores, de los que uno traía la hostia encima de un pañuelo, y en un jarrito, el vino; el otro, el agua para la mezcla que hacía el diácono [98]. Este rito

---

[94] Véase más arriba I, 562.

[95] Véase más arriba I, 345. Antes de ponerse las vestiduras, en dos ordinarios de Normandía (MARTENE, 1, 4, XXVI XXXVI [I, 635 D 671 D]); antes del *Confiteor*, en el ordinario de Colonia (SMITS VAN WAESBERGHE, 299; LEGG, *Tracts*, 239, que remite a un estudio especial: *A comparative study of the time in the Christian liturgy at which the elements are prepared and set on the holy table*: «Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society» [1895] v. III, p. 78). En muchos ordinarios no se menciona en absoluto esta ceremonia porque no se consideraba como rito perteneciente al desarrollo de la misa; así, p. ej., en el ordinario de S. Denis (s. XI), que, por lo demás, es muy detallista (MARTENE 1, 4, V [I, 518ss]), y también en la mayor parte de los ingleses.

[96] Según el benedictino bávaro Bernardo de Waging († 1472), muchos sacerdotes solían echar el vino y el agua antes de empezar la misa; otros, después del *Confiteor*, y algunos, finalmente, después de la epístola; él mismo aconseja que se haga inmediatamente antes del ofrecimiento (FRANZ, 575). La costumbre que se indica como primera se ha conservado en el actual rito dominicano: llegado al altar, el sacerdote descubre el cáliz, echa el vino y, después de una breve fórmula de bendición, el agua y cubre otra vez el cáliz. El ofertorio empieza con la elevación oblativa de ambas especies (*Missale O. P.* [1889] 17s, orden para la misa privada); cf. arriba la nota 71.

[97] Así, p. ej., en el *Ordo* de la iglesia de Letrán (hacia 1140) (FISCHER, 81, lín. 15; 82s).

[98] DURANDO, IV, 30, 25. Cf. ordinario de Laón (de hacia el 1300) (MARTENE, 1, 4, XX [I, 608, B]). Según el *Liber ordinarius* de la Iglesia colegiata de Essen (s. XIV), el subdiácono ofrece al diácono no solamente las vinajeras, sino también la píxide con las formas (ARENS, 16). La entrega de las ofrendas (durante el *Gloria*) salta un poco más a la vista también en el rito actual dominicano de la misa

no ha subsistido. En cambio, lo que siempre queda en todos los cambios es la gran reverencia en el trato del cáliz y la patena. Cuando en ellos se trasladaban todavía las ofrendas al altar, el clérigo que lo hacía llevaba echado sobre sus hombros un velo, con que cogía los vasos sagrados [99]. En muchos sitios fué costumbre que, cuando el diácono entregaba el cáliz y la patena al sacerdote, lo hiciese mediante *mappula* [100]. Por cierto, según los más antiguos *Ordines Romani*, el diácono usaba un paño especial, llamado *offertorium* [101], cuando colocaba el cáliz ya preparado en su sitio y cuando lo elevaba al final del canon; desde entonces, la patena no podía cogerla el clérigo a quien se la encomendaba sino mediante un velo *(sindo, linteum)* [102]. La ceremonia de cubrir la patena pasó luego al rito de la misa privada [103]. Asimismo,

---

solemne (H. L. VERWILST, *Die dominikanische Messe* [Düsseldorf 1948] 13; cf. 15).

[99] J. BRAUN, *Die liturgischen Paramente*, 2.ª ed. (Friburgo 1924) 230s. Independientemente se cubrían el cáliz y la patena con un paño (el actual velo del cáliz) desde el momento en que contenían la forma y el vino (l. c., 213-215). Según el rito cisterciense de la baja Edad Media, el diácono quitaba el *offertorium* del cáliz para cubrir con él sus manos y llevar así al altar la patena con la forma y el cáliz con el vino (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1926] 394).

[100] *Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1163 C. En lugar de la palabra *mappula* se pone en otros ordinarios también *manipulus* (MARTENE, 1, 4, XXIV XXXVII [I, 628 C 681 C D]; cf. DURANDO, IV, 30, 16). Esta costumbre en sí elegante parece que resultó muy poco práctica. Burcardo de Estrasburgo manda en su ordinario de la misa al ayudante que presente las vinajeras *manu dextera nuda* (LEGG, *Tracts*, 150). En esta costumbre se conoce todavía el antiguo fin del manípulo, que también se llamaba *mappula*; véase más arriba I, 343.

[101] *Ordo Rom. I*, n. 15s: PL 78, 944s; *Ordo Rom. II*, n. 9s: PL 78, 973s. Cf. AMALARIO, *De eccl. off., praefatio altera*: PL 105, 992 B. La costumbre de no coger las cosas sagradas sino con las manos cubiertas data de los primeros tiempos cristianos y aun precristianos (véase J. KOLLWITZ, en «Theologie u. Glaube», *Werkheft*, 2 [1947-48] 100).

[102] *Ordo Rom. I*, n. 117: PL 78, 945 B; *Ordo* de Juan Archicántor (SILVA-TAROUCA, 206, lin. 23). Según la redacción franca de este *Ordo*, la patena se usaba antes para llevar la oblación del pan al altar, a modo de la entrega procesional galicana. Según la tradición romana, se empleaba la patena sólo en el rito de la fracción, aunque se llevaba al altar ya al principio del canon *(Ordo Rom. I*, l. c.). BATIFFOL *(Leçons*, 88) explica la reverencia con que se trata la patena de la circunstancia de que sobre ella descansaba la partícula consagrada *(sancta)*, que se colocaba en el cáliz inmediatamente antes de la consagración. Sin embargo, parece que no hace falta recurrir a esta suposición (cf. más adelante 432).

[103] La costumbre de meter la patena debajo del corporal la conoce ya BERNOLDO DE CONSTANZA *(Micrologus*, c. 10: PL 151, 983 D), que la explica por el rito de su ocultación en la misa solemne. Luego se explica alegóricamente de los discípulos, que al principio de su pasión se escondieron (INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 59: PL 217, 834). El recuerdo de que no todos los discípulos le abandonan parece que llevó más tarde a la costumbre de ocultar la patena sólo parcialmente. De ello hay testimonios del siglo XIII en adelante

se conocía el ósculo de la mano al entregar la patena y el cáliz ya en el siglo XI o XII [104]. La señal de la cruz que traza el celebrante en el altar con la patena y con el cáliz después del ofrecimiento es de una época algo más reciente [105]; pero ceremonias que se pueden considerar como precursoras, se encuentran ya en tiempos muy remotos [106].

«DEUS QUI HUMANAE SUBSTANTIAE»...

64. La preparación del cáliz en el altar, como las otras ceremonias, no podía quedar sin oraciones que la acompañasen. Aquel modelo del rito de oblación que encontramos por primera vez en algunos puntos lejanos del norte del imperio carolingio y más tarde, o sea en el siglo XI, en las regiones italianas influenciadas por el movimiento cluniacense [107], es el primero que para esta ceremonia presenta una oración especial, más o menos la misma que aun hoy se dice en la misa romana. El agua se mezcla en el altar [108] o también después del ofrecimiento del cáliz [109], diciéndose la oración

(DURANDO, IV, 30, 29; FRERE, *The use of Sarum*, I, 75). Por cierto, todavía al final de la Edad Media no se conocía esta ceremonia en todas partes. Según el ordinario de Coutances (1557), el sacerdote coloca la patena *sub corporalibus aut super altare* (LEGG, *Tracts*, 59).

[104] Misal de Montecasino (ss. XI-XII) (EBNER, 309); *Ordo Eccl. Lateran.* (de hacia el 1140). FISCHER (82, lín. 33 38) menciona el ósculo de la mano ya para cuando se entrega y se recibe otra vez el vaso de agua.—*Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1163 D.—Según el *Ordo Rom. I* (n. 18: PL 78, 945 B), el archidiácono besa la patena cuando la recibe despues del *Pater noster*.

[105] DURANDO (IV, 30, 17) atestigua la de la patena; el *Ordo ecclesiae Lateranensis* (FISCHER, 83, lín. 2), la del cáliz. Como ceremonia atribuída al diácono, la cruz trazada con el cáliz aparece en misales benedictinos de los siglos XI y XII (EBNER, 309; FIALA, 203). Donde se ofrecía el cáliz juntamente con la patena se hacía la cruz simultáneamente con ambos: misal de Evreux (de hacia el 1400) (MARTENE, 1. 4, XXVIII [I, 644 B]); cf. el *Ordo celebrandi* de Colonia (s. XIV) (BINTERIN, IV, 3, p. 222).

[106] Según INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, II, 58: PL 217, 833s), el sacerdote traza una cruz sobre la patena con la forma, el jarrito de agua y el cáliz antes de recibirlo (y también antes de tomar el incensario). Algunos testimonios acerca de las cruces que se hacen sobre los panes de la oblación datan del siglo IV (SAN AGUSTÍN, *In Ioh. tract.* 118, 5: PL 35, 1950; *Canones Basilii*, c. 99 [RIEDEL, 276]. Los marcionitas, con quienes trataba San Efrén, marcaban el pan eucarístico con una cruz, sirviéndose para ello de vino tinto (DÖLGER, *Antike u. Christentum*, 1 [1929] 30ss). Aunque en la liturgia romana más antigua se desconocían tales costumbres, dice el *Ordo Rom. I* (n. 14: PL 78, 944 B) del diácono que echa el agua al vino: *infundit faciens crucem in calice*. Cf. *Ordo Rom. II*, n. 9: PL 78, 973 B.

[107] Cf. más arriba 48 [26ss]; 55s.

[108] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, IV [I, 510s]); misales del centro de Italia desde el siglo XI (EBNER, 300 314 347).

[109] Ordinario de Séez (PL 78, 249 B); ordinario benedictino de los siglos XI-XII (EBNER, 309).

Deus qui humanae substantiae [110], que es una antiquísima oración romana de Navidad [111], en la que se han intercalado las palabras *per huius aquae et vini mysterium*, que se refieren a la ceremonia, y se ha añadido el nombre de Cristo antes de la fórmula final.

En esta oración sale, pues, a la superficie la idea que, por la encarnación del Hijo de Dios, el hombre llega a participar en la divinidad, pensamiento poco ventilado en la literatura del primer período de la escolástica [112], contemporánea a su introducción en el ordinario de la misa. Supone no solamente la interpretación oriental de la mezcla del agua como símbolo de la naturaleza humana en Cristo, sino también la occidental de nuestra unión con Cristo [113].

Otras oraciones y ceremonias basadas en Jn 19,34

65. Con mucha más frecuencia que esta fórmula encontramos, incluso en misales italianos, otra inspirada en el simbolismo del agua y la sangre [114], que por cierto, con el

---

[110] En algunos de estos casos citados en la nota 109 se da todavía otra fórmula. Merece nuestra atención el que la oración de la mezcla se destaque mediante unos versículos (*Ostende Domine exaudi*, ...) en misales húngaros (Radó, 24 43 76 123).

[111] Leoniano (Muratori, I, 467); Gelasiano (Wilson, 5); Gregoriano (Lietzmann, n. 9, 6).

[112] F. Holböck (*Der eucharistische und der mystiche Leib Christi*, 203) encuentra este pensamiento sólo en Honorio Augustod., *Gemma an.*, I, 158: PL 172, 593 B.

[113] Cf. más arriba, 39 ,

[114] Misales del centro de Italia desde el siglo xi (Ebner, 298 200 y más veces): *Ex latere Christi sanguis et aqua e isse perhibetur et ideo pariter commiscemus, ut misericors Deus utrumque ad medelam animarum nostrarum sanctificare dignetur. Per.* También en el sacramentario de S. Gatien en Tours (s. ix) (Martene, 1, 4, VII [I, 535 D]). Con la variante *ut tu pius et misericors utrumque sanctificare et benedicere digneris*, hacia 1290 en la capilla papal (Brinktrine, en «Eph. Liturg.» [1937] 202). Así, más o menos, también en Hungría a partir del siglo xiv (Jávor, 114; Radó, 24 96 118 123 y más veces): *ut Dominus utrumque dignetur benedicere et in odorem suavitatis accipere*. De otra forma en el sacramentario de Boldau, de hacia el 1195 (l. c., 43). Al lado de esta fórmula aparecen otras que con ella suelen tener común el principio: *De latere D. N. I. C. exivit sanguis et aqua pariter in remissionem peccatorum* (Martene, 1, 4, XXVI [I, 635 D]). O la misma fórmula con la siguiente ampliación: *sanguis ut redimeret, aqua ut emundaret* (l. c., XXXVI [I, 671 D]). O también una sencilla cita de Jn. 19,34b 35a (l. c., XXXVII [I, 677 D]). O la misma con varias ampliaciones (Ebner, 326), o una fórmula semejante con las palabras iniciales *In nomine D. N. I. C.* (Lyón [s. xi] Leroquais, I, 126). Como petición de la gracia de una digna celebración (*et aqua quem pretiosissimun liquorem... influi peto in cor meum...*) se encuentra en Holanda, en el siglo xv (cf. P. Schlager, *Über die Messerklärung des Franziskaners Wilhelm von Gouda*: «Franzisk. Studien», 6 [1919] 328). Con estas indicaciones sólo hemos dado algunos modelos típicos de las múltiples variantes de esta fórmula.

rito correspondiente de la mezcla del agua, apenas se encuentra, fuera de Italia, en el ofertorio [115], sino que la dice por lo general el diácono después de la epístola [116] o al principio de la misa [117]. La interpretación de la sangre y el agua que manaron del costado de Cristo debió gustar mucho en aquella época, en que toda la misa se interpretaba de la pasión de Cristo. Encuentra también expresión en una oración de oblación muy difundida que se decía frecuentemente al ofrecimiento del cáliz en lugar de las fórmulas arriba mencionadas [118], pero sobre todo en la costumbre de colocar el cáliz al lado derecho de la hostia, *quasi sanguinem Domini suscepturus* [119], interpretación que, aunque posterior a la costumbre que explica [120], se repite en casi todas las explicaciones de la misa de la baja Edad Media [121]. Con la reforma de Pío V, sin embargo, perdió su fundamento.

La bendición del agua

66. Con este profundo simbolismo del agua comprendemos que se le dedicara también en el rito especial atención, según aparece en su bendición, que se da actualmente en forma de una sencilla cruz, trazada sobre el jarrito de agua mientras se rezan las palabras *per huius aquae et vini mysterium*. Esta bendición se suprime en las misas de difuntos, porque en ellas se reservan todas las bendiciones formales para los difuntos. Según los más antiguos *Ordines Romani*, el agua se echaba al vino en forma de cruz [122]. Durante la Edad Media no se dió mayor importancia a esta bendición. Pero seguramente por esta bendición, y para reforzar su

---

[115] Como excepción citamos el ordinario de los cartujos, en el que el rito de la mezcla sigue a la entrega del cáliz y de la patena (Martene, 1, 4, XXV [I, 632 D]; Legg, *Tracts.*, 100; *Ordinarium Cart.* [1932] c. 26, 20).

[116] Cf. más arriba I, 562.

[117] Véanse los ordinarios de Normandía y de Colonia, citados en la nota 95.

[118] Cf. arriba la nota 46.

[119] Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 10: PL 151, 983 D.

[120] *Ordo Rom. I*, n. 15: PL 78, 944 C: el cáliz está *iuxta oblatam pontificis a dextris.*

[121] Durando (IV, 30, 22s) conoce ambos modos de colocar el cáliz y la forma; lo mismo Radulfo de Rivo *(De canonum observ.*, prop. 23 [Mohlberg, I, 143]). Según él, este orden se observaba por los *Gallicani*. En efecto, ya Amalario *(De eccl. off.*, praefatio altera: PL 105, 992 B) anota como costumbre diferente de los romanos: *calix in latere oblatae in altari componitur, non post tergum.* El modo galicano se implantó también en Roma hacia 1485 y en algunas órdenes (Lebrun, *Explication*, I, 278). Según el *Directorium div. off.*, de Ciconiolano (1539), el sacerdote tiene que colocar el cáliz *ad sinistram hostiae* (Legg, *Tracts*, 207).

[122] Cf. más arriba la nota 106.

simbolismo, se reservaba al sacerdote el hacer la mixtión [123]; ante todo debía tener lugar en el mismo altar, lo cual trajo como consecuencia que allí se echase también el vino [124].

FÓRMULAS ESPECIALES PARA ESTA BENDICIÓN

67. Para esta bendición se usaban varias fórmulas. Según el pontifical de Durando, el obispo, al bendecir el agua en la misa de su capellán, decía: *Ab illo benedicatur, cuius spiritus super eam ante mundi exordium ferebatur* [125]. Misales ingleses hacen rezar al celebrante: *Ab eo sit benedicta de cuius latere exivit sanguis et aqua. In nomine Patris...* [126]. En otros sitios decía, a tono con la fórmula de la conmixtión en la comunión, el sacerdote: *Fiat commixtio et consecratio vini et aquae in nomine D. N. I. C., de cuius latere exivit sanguis et aqua* [127], o *Fiat commixtio vini et aquae pariter in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [128]; o sencillamente

[123] La costumbre de que el celebrante mismo eche el agua se encuentra e. o. en BONIZO DE SUTRI († hacia 1095) (*De vita christiana*, II, 51 [ed. PERELS, Berlin 1930, 59]): en el *Ordo eclessiae Lateranensis* (mitad del siglo XII) ed. FISCHER, 82s; INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 58: PL 217, 833: DURANDO, IV, 30, 18: *Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1163s. Inocencio III da como razón el que Cristo haya derramado su propia sangre por los pueblos, simbolizados por el agua. Un misal de Graz del siglo XV dice expresamente que el diácono puede echar al cáliz el vino, pero no el agua, porque esto es una prerrogativa del *sacerdos celebrans* (KÖCK, 126) (aquí se encuentra la rúbrica que aisladamente aparece también en otros sitios: *prius effundi debet parum super terram e ampullis de vino et aqua*). Esta insistencia en la prerrogativa sacerdotal se dirige evidentemente contra una costumbre contraria que todavía se observaba. Según el *Liber ordinarius* benedictino de Lieja (VOLK, 100), pertenecía también en la misa privada al ayudante echar agua y vino al cáliz, siempre que estuviera *in sacris*. Según un ordinario de los cartujos ingleses (hacia 1500) (LEGG, *Tracts*, 100), bastaba que fuera clérigo. A esto obedece el que en la misa solemne actual el subdiácono eche el agua.

[124] No se encuentran sino por excepción fórmulas que acompañan el echar vino en el cáliz. En misales españoles es un versículo de salmo (74,8s) *Hunc humiliat...* que realmente no parece el más apto (FERRERES, 127s [n. 503 506]).

[125] MARTENE, 1, 4, XXIII (I, 619 D); ANDRIEU, III, 645. Por cierto, en el pontifical citado sigue otra bendición: después de colocar la patena con la forma encima del cáliz, se dirige otra vez al obispo, diciendo: *Benedicite;* éste contesta: *Benedictionis et consecrationis angelus virtute sanctae Trinitatis descendat super hoc munus.*

[126] FRERE, *The use of Sarum*, I, 71; cf. FERRERES, 132s. Así, más o menos, también en el rito de Colonia del siglo XIV (BINTERIM, IV, 3, p. 222).

[127] Misal del siglo XIII de Schlägl (WAEFELGHEM, 59, nota 3). Así también en un misal de Zips del siglo XIV y en un misal de Breslau de 1476 (RADÓ, 71 163).

[128] Misal de Seckau, de hacia el 1330 (KÖCK, 121); *Ordo celebrandi* de Colonia (s. XIV) (BINTERIM, IV, 3, p. 222); estatutos de Tongrés (1413) (DE CORSWAREM, 125s); misales húngaros del siglo XV (JÁVOR, 114; SAWICKI, 148). Así también el ordinario de Augs-

—lo cual parece ser la fórmula primitiva—: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [129]. Estas bendiciones, acompañadas de la cruz, se decían generalmente al final de las fórmulas por las que se interpretaba la ceremonia, o se unían con ella, formando una sola oración [130].

La bendición del agua se hace extensiva a las demás ofrendas

68. La baja Edad Media fué el período aúreo de tales bendiciones. A todos los productos de la naturaleza y todos los objetos de uso humano se aplicaba el poder santificador de la Iglesia. No nos puede ya sorprender si vemos que con ocasión de la entrega de las ofrendas no se bendecía únicamente el agua, sino además las otras ofrendas. Las fórmulas de bendición que con esta ocasión se rezaban forman la última clase de textos nacidos de los ritos medievales de la oblación, de los que en la misa romana no se ha conservado más que el *Veni sanctificator*. Como estas bendiciones se hacían con preferencia implorando sobre los objetos la virtud del Espíritu Santo o sencillamente al Espíritu Santo, podemos calificarlas de *epíclesis* [131].

Características de estas fórmulas de bendición

69. La forma más sencilla [132] es la que citamos en el párrafo penúltimo: a la acción preparatoria se pronuncia el nombre del Dios trino. En el rito de los cartujos coloca el celebrante el cáliz con la patena sobre el altar, diciendo: *In nomine Patris... Amen* [133]. Esta fórmula trinita-

---

burgo. de finales del siglo XV (FRANZ, 752); misal de Ratisbona, de hacia el 1500 (BECK, 265); ordinario de los siglos XIV-XV de Toul (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 650 E]); ordinario de Ruán (l. c., XXXVII [I, 677 D]).

[129] Misal del siglo XII de San Pedro (EBNER, 333); misal de 1417 de Valencia (FERRERES, 127 [n. 503; cf. n. 505]).

[130] Por ejemplo, el misal de Toul (cf. la nota 128); cf. también la petición de la bendición hacia el final de la fórmula *Ex latere* arriba en la nota 114.

[131] En cambio, sería equivocado hablar, como lo hace GIHR (483ss). de la *epíclesis* por antonomasia, en este lugar fuera del canon, donde todas las fórmulas de bendición tienen únicamente carácter preparatorio.

[132] En cuanto que no se contentan con una señal de la cruz sin fórmula alguna, como, p. ej., hacia 1100 en el misal de San Vicente, en el Volturno (FIALA, 203).

[133] Así según los *Statuta antiqua* (s. XII) (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 632 D]); cf. LEGG, *Tracts*, 101; *Ordinarium Cart.* [1932] c. 26, 20. Asimismo, FRERE, *The use of Sarum*, I, 78; MASKELL, 98. Las palabras siguen en estos casos al *In spiritu humilitatis*, y corresponden perfectamente al *Veni sanctificator* del rito romano. Un *In nomine*

ria se encuentra a veces encabezando todo este conjunto de oblación[134] o se combina con determinadas oraciones del mismo[135], y ante todo con otras fórmulas de *epiclesis*[136] como sus palabras iniciales, sitio donde se encontraba antes con frecuencia la fórmula *In nomine Domini nostri Iesu Christi*[137]. A partir del siglo X aparece muchas veces una fórmula de bendición doble: *Sanctifica, Domine, hanc oblationem, ut nobis Unigeniti Filii tui D. N. I. C. corpus fiat. Qui tecum;* y para el cáliz: *Oblatum tibi, Domine, calicem sanctifica, ut nobis Unigeniti tui D. N. I. C. sanguis fiat. Qui te-*

Patris que está igualmente aislado entre el *Suscipe sancta Trinitas* y el *Orate* se encuentra en un misal de un convento de Lyón del año 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 659 D]). En el rito mozárabe pronuncia el sacerdote la misma fórmula trinitaria al colocar la patena y el cáliz sobre el altar (PL 85, 536 B C). El decir la fórmula se denomina *sanctificare* (l. c.).

[134] *Breviarium* de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 678 A]); rito cisterciense del siglo XV (FRANZ, 587); ordinarios neerlandeses de los siglos XV-XVI (SMITS VAN WAESBERGHE, en «Ons geestelijk Erf» [1941] 325 327).

[135] En el *Alphabetum sacerdotum*, la fórmula de ofrecimiento que acompaña la ceremonia de elevar el cáliz y luego la oración con que se coloca la forma encima del altar terminan con las palabras *in nomine Patris* (LEGG, *Tracts*, 41). En el misal de Colonia del 1498, la fórmula trinitaria se encuentra, además, al principio, antes del *Quid retribuam* (SMITS VAN WAESBERGHE, 327); en el *Ordo celebrandi* del siglo XIV, la evolución no ha progresado aún hasta este punto (BINTERIM, IV, 3, p. 223). Así, más o menos, también en el ordinario de la misa de S. Pol-de-Léon (MARTENE, 1, 4, XXXIV [I, 662s]), donde la fórmula trinitaria sigue también al *Veni sanctificator;* es decir, se repite en total cuatro veces. Además aparece cuatro veces en el ordinario de Coutances del 1559 (LEGG, *Tracts*, 59ss). Igualmente en el ordinario de Augsburgo del siglo XV se encuentra en cuatro sitios del ofertorio, incluyendo la bendición del vino, que se hace con la fórmula *Benedictio Dei Patris... descendat super hanc creaturam vini* (FRANZ, 752), mientras falta por completo en el misal de 1386 (HOEYNCK, 373). En un misal de Salzburgo del siglo XV se dice tres veces durante la preparación del cáliz y de la forma que se hace antes del ofertorio, y además cuatro veces durante el mismo (RADÓ, 141). Cf. también el *In nomine Patris* al principio de la incensación en los ordinarios romanos de los siglos XIII-XIV en SALMON: en «Eph. Liturg.» (1929) 512s.

[136] Se trata, sobre todo, de la fórmula *Sit signatum* (o *Sit benedictum;* véase más adelante la nota 142), que con frecuencia empieza con el *In nomine Patris.* Así ya en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511 C]) y en un sacramentario del centro de Italia del siglo XI (EBNER, 298; cf. 327). Así también en un misal de Lieja del siglo XVI (SMITS VAN WAESBERGHE, 325); cf. *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK 92). El *Veni sanctificator* termina a veces con *in nomine Patris;* cf. ordinarios ingleses y normandos en LEGG, *Tracts,* 5 42 60s 221.

[137] Ordinario de lo misa de Séez (PL 78, 249 B); ordinarios del centro de Italia a partir del siglo XI (EBNER, 296 301 310 313 333). El ordinario de Tuol (ss. XIV-XV) combina ambas fórmulas: *In nomine Iesu Christi fiat hoc sacrificium a te Deo vivo et vero coadunatum et benedictum in nomine P. et F. et Sp. S.* (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 651 A]).

cum[138]. En ordinarios de la misa usados en el sur de Alemania, la segunda fórmula se parece aún más a la primera: *Sanctifica quaesumus Domine hunc calicem, ut nobis Unigeniti tui sanguis fiat*[139].

«VENI SANCTIFICATOR»

70. En muchos casos sigue, a modo de síntesis de las dos precedentes, otra oración que también aparece sola. En ella se pide a Dios que de ambas oblaciones se forme un mismo sacrificio aceptable y santo ante Dios: *In nomine Domini nostri Iesu Christi sit sacrificum istud immaculatum et a te Deo vivo et vero adunatum et benedictum.* Lo mismo ésta que las dos anteriores, se encuentran en las regiones norteñas del que fué imperio carolingio[140], aunque no faltan en muchos sitios de Italia[141], donde rivalizaba con ella una fórmula parecida[142]. Tampoco esta vez las dos fórmulas con-

---

[138] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 510s]). La segunda fórmula: *Oblatum... fiat,* se encuentra, como adición del siglo IX o X, en el sacramentario gelasiano franco (ed. MOHLBER, p. 244), donde sigue inmediatamente al *Offerimus* (cf. más arriba la nota 78). Después del siglo X, ambas fórmulas no aparecen en la misma redacción, sino algunos raras veces en ordinarios del centro de Italia (EBNER, 301; cf. 296); en algunos casos se encuentran modificados (l. c., 326s) o fundidos en una solo fórmula (l. c., 298). En la mayor parte de los casos se han suprimido. Ambas fórmulas se hallan varias veces en ordinarios alemanes: Maguncia (de hacia el 1170) (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 600s]); Gregorienmünster (ss. XIV-XVI) (l. c., XXXII [I, 656]); misal de Augsburgo, de 1386 (HOEYNCK, 373); ordinario de Augsburgo, de finales del siglo XI (FRANZ, 752): incunables de Salzburgo, de 1492 y 1498 (HAIN, 11420s). Cf los datos en Bernardo de Waging († 1472) (FRANZ, 575).

[139] Sacramentario (probablemente) de Ratisbona (s. XI) (EBNER, 7).—BECK, 237s 266s 307; KÖCK, 120s 125; RADÓ, 141. Así también en el sacramentario de Módena (MURATORI, I, 91) y en un sacramentario del siglo XII de la Camáldula (EBNER, 296); sacramentario de Fonte Avellana (antes de 1325) (PL 151, 887). De una manera distinta ambas fórmulas se han unificado en el misal ambrosiano (1902), 168: *Suscipe, clementissime Pater, hunc panem sanctum, ut fiat Unigeniti tui corpus, in nomine Patris...; Suscipe, clementissime Pater hunc calicem, vinum aqua mixtum, ut fiat Unigeniti tui sanguis in nomine Patris...* Las diversas intenciones no se expresan sino en las oraciones siguientes.

[140] Ordinario de la misa de Séez (PL 78, 249 B); en el resto de Francia sólo aisladamente (MARTENE, 1, 4, XXXIs [I, 651 A 656 C]). También en territorio alemán es poco frecuente: ordinario de Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVI [I, 599 C]); *Liber ordinarius* de Lieja, de hacia el 1285 (VOLK, 92); misales de Lieja, de 1486 y 1499 (SMITS VAN WAESBERGHE, 325); misales estirios (KÖCK, 121 124).

[141] EBNER, 20 296 298 301 310 313 333.

[142] Se trata de la fórmula *(In nomine P. et F. et Sp. S.) sit dignatum, ordinatum, sanctificatum et benedictum hoc sacrificium novum* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511 C]), que aparece por primera vez en la *Missa Illyrica.* Para Italia (ss. XI-XIII) cf. EBNER, 14 338. En dos misales del centro de Italia del siglo XI (EBNER, 301; cf. 298), la fórmula aparece duplicada; al aplicarla a la forma se dice:

siguieron mantenerse firmes, sino que quedaron eclipsadas por la tercera, que ya al principio del siglo IX aparece en el misal irlandés de Stowe [143] y se encuentra aún en la actualidad en el misal romano, el *Veni sanctificator*, que antes de hacer su presencia en el *Missale Romanae Curiae* no se hallaba muy difundida en Italia [144]. Mientras en los ordinarios italianos se encuentra en el mismo sitio que ocupa actualmente y también, por regla general, en combinación con las mismas fórmulas [145], sigue en los ordinarios alemanes, como su resumen, a las dos fórmulas *Sanctifica* [146], por lo que resalta más su carácter de bendición [147]. En otros ordinarios de la misa, el *Veni sanctificator* inicia el ofertorio [148]. En un ordinario muy difundido en las regiones situa-

---

...*benedictum hoc corpus*, y al cáliz: ...*benedictum hoc sanctum sacrificium*, siguiéndose la fórmula arriba aludida: *In nomine D. N. I. C. sit sacrificium istud*... En ordinarios italianos más recientes (ss. XII-XIII) (EBNER, 327 341) se ha formado de ellas una sola fórmula: *(In nomine Patris...) sit signatum et benedictum et consecratum hoc corpus et hoc sacrificium*. De modo que *sacrificium* significa aquí el cáliz. Esta fórmula se dice sólo al bendecir el cáliz *(Sanctificatum sit hoc libamen)* en el misal de Freising, del 1520 (BECK, 308, lín. 3); cf. misal de Salzburgo, de 1200 (KÖCK, 123). Otras modificaciones de la fórmula en el ordinario de York, de hacia el 1425 (SIMMONS, 100); misal del siglo XVI de Lieja, al principio del ofertorio (SMITS VAN WAESBERGHE, 325).

143 WARNER (HBS 32) 7: Al descubrir el cáliz (antes del evangelio) se dice tres veces: *Veni Domine sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium praeparatum tibi. Amen.* En el sacramentario de S. Thierry, del siglo X (MARTENE, 1, 4, X [I, 548 E]), se encuentra, después de la primera oración de la oblación, la siguiente: *Veni sanctificator, omnipotens aeterne Deus, benedic hoc sacrificium praeparatum tibi*. En la *Missa Illyrica* de hacia el 1030 (l. c., IV [I, 511 C]), antes de la incensación: ... *hoc sacrificium tibi praeparatum. Qui vivis.*

144 EBNER, 306 327 333 340 348. Algunas veces aparece una redacción bastante ampliada: *Veni sanctificator omnium, Sancte Spiritus, et sanctifica hoc praesens sacrificium ab indignis manibus praeparatum et descende in. hanc hostiam invisibiliter, sicut in patrum hostias visibiliter descendisti.* Misal de Montecasino, de los siglos XI-XII (EBNER, 310; cf. l. c., 328); misal de San Vicente, en el Volturno (FIALA, 205). Así también en un misal franciscano (l. c., 314); también en el misal de la colegiata de St. Lambrecht, del 1336 (KÖCK, 121). La segunda parte proviene de una oración de incensación de las ofrendas de la *Missa Illyrica* (l. c., 511 D), que manifiesta su dependencia de la *epíclesis* del canon: *Memores... petimus... ut ascendant preces... et descendat*... Se trata, evidentemente, de influencias galicanas; cf. *Missale Gothicum* (MURATORI, II. 654; cf. l. c., 548 699s 705; LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 93ss).

145 Parecida es también su posición en la mayor parte de los misales neerlandeses (SMITS VAN WAESBERGHE, 326s; cf. 301).

146 Las referencias son las mismas que en la nota 139. Para los ordinarios alemanes, cf. la nota anterior 138.

147 En el misal del siglo XIII de Schlägl (WAEFELGHEM, 61, nota 0), la forma lleva el título *Benedictio panis et calicis.*

148 *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 92) y en los misales de Lieja del 1486 y 1499 (SMITS VAN WAESBERGHE, 325); *Missale* de Up-

das a ambas orillas del canal de la Mancha, lo concluye colocándose inmediatamente antes del *Orate fratres* [149]. En cambio, fórmulas que expresan más directamente la imploración de la virtud y gracia del cielo sobre las ofrendas no consiguieron imponerse sino raras veces [150].

EL HIMNO «VENI CREATOR»

71. Precisamente en aquellas regiones hemos de registrar un fenómeno que vierte alguna luz sobre el estado de

---

sala (1513) (YELVERTON, 14); misal de Fécamp (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 640 B]). En el *Ordo Rom. VI* (n. 10: PL 78, 993) es la única oración que se menciona en el ofertorio.

[149] Sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 526 D]); ordinario de Toul (l. c., XXXI [I, 651]); ordinario de Sarum, del siglo XII (LEGG, *Tracts*, 221; cf. l. c., 5 42 60s; LEGG, *The Sarum Missal*, 219). En el *Ordo missae* de York (SIMMONS, 100) se encuentra en su lugar la fórmula *Sit signatum*, que, por lo tanto, se consideraba como equivalente. Cf. el misal de 1336 de St. Lambrecht, donde se dice que el *Veni sanctificator* puede ser substituído por el *(In nomine Patris...) sit hoc sacrificium* (cf. arriba 70) (KÖCK, 121).

[150] En ordinarios franceses aparece a partir del siglo XI una fórmula: *Descendat (hic sanctus) angelus benedictionis et consecrationis super hoc munus:* sacramentario de Limoges (LEROQUAIS, I, 155; cf. l. c., 211); sacramentario de Moissac (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 539 C]; l. c., otra fórmula *Descendat...*, ampliada). Otra se encuentra en el *Missale Gallicanum vetus*, del siglo VII, que sirve de *epíclesis* y consta de tres partes (MURATORI, II, 699s; cf. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 94s). Reaparece en este sitio después del siglo XI (LEROQUAIS, I, 164; II, 25; III, 126). Cf. la fórmula de bendición en el pontifical de Durando arriba en la nota 125; el *Veni sanctificator* ampliado, en la nota 144; las fórmulas, en MARTENE, 1, 4, 6, 3 (I, 395 D). Más sencilla es la fórmula de un sacramentario del siglo XI de Monza (EBNER, 106): *Benedictio Dei P. et F. et Sp. S. descendat super hanc nostram oblationem.* El rito de oblación del sacramentario de Boldau contiene tres fórmulas que empiezan con la palabra *descendat (descende)* (RADÓ, 43). Una oración del Gregoriano (LIETZMANN, n. 195) que empieza con la palabra *Descendat* se reza, según misales españoles, por el celebrante después de la contestación al *Orate fratres;* existe en varias redacciones y se encuentra antes y después de las secretas (FERRERES, 132s). En lugar del *Veni sanctificator* aparece en España muchas veces la fórmula *Dextera Dei Patris omnipotentis benedicat haec dona sua* (FERRERES, 129 [n. 513]; EBNER, 342). En este mismo sitio presenta la misa milanesa la fórmula *Benedictio Dei omnipotentis Patris... descendat super hanc nostram oblationem...* (misal ambrosiano [1902] 169). En el ordinario de Augsburgo, del final del siglo XV, el ofertorio empieza con la imploración de la bendición sobre el vino: *Benedictio Dei Patris... descendat super hanc creaturam vini.* Posteriormente siguen aún dos fórmulas, que empiezan con la palabra *Veni* (FRANZ, 752s). En un misal del siglo XII, de Tortosa, sigue el *Suscipe sancte Pater* después de la primera frase: ... *offero, et mittere digneris sanctum angelum tuum de caelis, qui sanctificet corpus et sanguinem istum* (FERRERES, 129 [n. 512]). El *Ordo celebrandi* de Colonia, del siglo XIV, tiene sendas fórmulas *Benedicat* para el pan, vino y agua (BINTERIM, IV, 3, p. 222).

alma con que se rezaban estas fórmulas a modo de *epiclesis*. Hacia fines de la Edad Media, encontramos lo mismo en Normandía que en Inglaterra, y también en otros sitios, además de las mencionadas oraciones, el himno *Veni Creator* [151]. Aunque el texto del *Veni sanctificator* no obliga a interpretar la fórmula como invocación del Espíritu Santo [152] y, en general, no conviene buscar en las oraciones del ofertorio la invocación de una persona determinada de la Santísima Trinidad, en vista del hecho aludido, no puede caber duda de que la invocación se interpretaba durante la Edad Media en este sentido. En algunos casos se invoca formalmente al Espíritu Santo en el *Veni sanctificator* [153]. No hay que perder de vista en todo esto que las diversas redacciones que acompañan al ofrecimiento, prescindiendo tal vez de las oraciones de oblación propiamente tales, no pretenden revestir carácter de oraciones solemnes, y por esto se presentan en la forma menos rígida de invocaciones y votos de bendición.

---

[151] Para Inglaterra: ordinario de Sarum, del siglo XIV (LEGG, *Tracts*, 5); en cambio, aún no en los manuscritos del siglo XIII y del principio del siglo XIV (LEGG, *The Sarum Missal*, 219); ordinario de York, de hacia el 1425 (SIMMONS, 100). Ordinarios de Normandía: LEGG, *Tracts*, 59s; MARTENE, 1, 4, XXVI XXVIII XXXVIs (I, 636 E, nota b, 644 C 673 B 677 E). Para más referencias cf. LEBRUN, *Explication*, I, 288, nota *a*. El himno sigue generalmente al acto de depositar las ofrendas encima del altar. A continuación siguen *In spiritu humilitatis* (cf. más arriba 52) y las demás fórmulas *epicléticas*, generalmente el *Veni sanctificator*. En los siglos XV-XVI aparece en esta función además la antífona *Veni Sancte Spiritus, reple*. *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 42); misal de Lieja, del siglo XVI (SMITS VAN WAESBERGHE, 326); un misal de Breslau del año 1476 (RADÓ, 163); el misal de un convento de Lyón del año 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 569 C]); cf. el misal de S. Pol-de-Léon (l. c., XXXIV [I, 663 B]), donde al *Veni Sancte Spiritus* precede *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Pater noster* y *Ave Maria*. En el misal de Westminster, de hacia el 1380 (ed. LEGG [HBS 5] 500s) sigue al *Veni Creator* la antífona *Veni Sancte Spiritus, reple*, con versículo y oración *(Deus cui omne cor patet)*. Con semejantes invocaciones nos encontrábamos en esta misma región ya antes al tratar de los preparativos de la misa; cf. más arriba I, 338 [17] 349 [28] 369 [29].

[152] Cf. BATIFFOL, *Leçons*, 27s. A veces se conoce claramente por el contexto que no se puede tratar de una invocación del Espíritu Santo; así en los textos de Normandía: *Omnipotens Pater, benedic... hoc sacrificium* (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 673 C]); *Domine Deus omnipotens, benedic et santifica* (l. c., XXVI [I, 637s]).

[153] Dos misales italianos de los siglos XI-XII (EBNER, 310 328; cf. más arriba la nota 144): *Veni sanctificator omnium, Sancte Spiritus*. Otro misal de San Pedro (l. c., 333): *Veni Spiritus sanctificator omnium*. *Ordinarium* del siglo XIII de Sarum (LEGG, *Tracts*, 221): *Veni Sancte Spiritus, benedic*... El *Missale mixtum* (mozárabe) (PL 85, 113 A): *Veni Sancte Spiritus sanctificator*. En el misal de Augsburgo de 1386, la oración tiene una asonancia clarísima al himno: *Veni creator et sanctificator* (HOEYNCK, 373); cf. la fórmula del ordinario de Augsburgo del final del siglo XV, que se repite y tiene un texto algo variado (FRANZ, 752s). Según la explicación de la misa de BALTASAR DE PFORTA, se decía *Veni invisibilis*

5. *La incensación*

ORIGEN CAROLINGIO

72. Una vez colocadas las ofrendas sobre el altar, en la misa solemne sigue la incensación [1]. Primitivamente cerraba el ofertorio, y por eso precedía inmediatamente el *Orate fratres;* en la actualidad, como ya en el *Missale Romanae Curiae,* está intercalada en el ofertorio de tal modo, que le sigue, además del lavatorio de manos, otra oración oblativa [2]. La incensación del ofertorio se menciona por vez primera en Amalario [3], quien después de su viaje a Roma, en un apéndice de su obra, escrito hacia 832, hace constar que tal incensación no se conoce en Roma [4]. Por esto se la impugnaba [5] hasta en la época en que ya había encontrado acogida en Roma [6]. En Roma se conocía el uso del incienso sólo en pebeteros fijos y en incensarios que se llevaban en las procesiones de entrada, del evangelio y de salida, pero no para la incensación propiamente dicha [7]. Esta ceremonia deriva de los círculos carolingios. En comparación con las diversas incensaciones del principio y del evangelio, la del ofertorio

---

sanctificator o la antífona *O rex gloriae (... mitte promissum Patris in nos Spiritum veritatis)* (FRANZ, 587).

[1] Cf., sin embargo, más arriba I, 395 [1].

[2] En este detalle insignificante se distinguen dos clases de la liturgia medieval; el orden actual se encuentra en el sacramentario de la abadía de S. Denis, del siglo XI (MARTENE, 1, 4, V [I, 525s]) y de las abadías del centro de Italia (EBNER, 296 301 310, etc.). Se trata de las mismas relaciones que arriba en 64. Cf. también los ordinarios benedictinos en KÖCK, 120 121. Inmediatamente antes del *Orate fratres* sitúan la incensación los siguientes: sacramentario del siglo X de S. Thierry (MARTENE, 1, 4, X [I, 549 C]; *Missa Illyrica* (l. c., IV [I, 511]); ordinario de Séez (PL 78, 249). Fuera de Italia se encuentra este orden también más tarde; p. ej., en Salzburgo (KÖCK, 124s).

[3] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1130 D. Cf. HINCMARO DE REIMS, *Capitula* (852) c. 6: PL 125, 775; *Ordo Rom. II*, n. 9: PL 78, 973 C.

[4] L. c., praefatio altera: PL 105, 992 B: *Post evangelium non offerunt incensum super altare.*

[5] Todavía en el siglo XI por BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 9: PL 151, 983 B.

[6] La incensación aparece después del siglo XI en las iglesias de las abadías del centro de Italia (cf. arriba la nota 2); al principio del siglo XII, también en Roma, en San Pedro (EBNER, 333); luego se menciona por INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio,* II, 57s: PL 217, 832-834).

[7] Cf. más arriba I, 85 87.

se hacía siempre con mayor solemnidad [8]. Así la tenemos también en nuestro rito actual más desarrollada por lo que se refiere a la incensación de las personas y a las oraciones que durante ella se dicen.

LAS ORACIONES DEL ORDINARIO DE SÉEZ

73. Los perfiles de su actual estructura los vemos ya en el siglo XI. El ordinario de Séez contiene la incensación de las ofrendas, del altar y de los circunstantes con todas las oraciones que decimos hoy nosotros [9]. Ordinarios más recientes, en cambio, se contentan con sólo algunas de estas fórmulas [10]. Encontramos, en resumen, primeramente una oración al imponer los granos de incienso: *Per intercessionem beati Gabrielis archangeli* [11], con el ruego de que el Señor «se digne bendecir este incienso y aceptarlo como suavísimo perfume»; otra oración se dice al incensar: *Incensum istud*, y se continúa con los versículos del salmo *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo Domine* [12]; final-

[8] El *Ordo Rom. VI*, nacido en Alemania durante el siglo X, sitúa la incensación del altar después del ofertorio: *offerat illud (incensum) altari;* la incensación después del introito se menciona sólo como costumbre particular de algunas iglesias *(Ordo Rom. VI*, nn. 3 10: PL 78, 990 993). Acerca de una costumbre efímera de incensar después del evangelio, véase I, 575. Una vista sintética de la evolución véase en BATIFFOL *(Leçons*, 153-158). Numerosos datos particulares acerca de la incensación del ofertorio véanse en ATCHLEY, *A History of the use of Incense*, 247-264.

[9] PL 78, 249. También en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511]), donde se añade la oración, estilo *anámnesis*, *Memores*, mencionada más arriba, 70 [144].

[10] Cf., p. ej., dos sacramentarios del siglo XIII en EBNER (326 342), que ambos contienen sólo el *Dirigatur.*

[11] En los textos medievales se nombra generalmente Gabriel en lugar de Miguel, que sólo muy tarde y muy raras veces (cf. EBNER, 327; s. XIII) se menciona probablemente a causa de una equivocación; sin embargo, hoy se mantiene su nombre. Cf. el decreto de 25 de septiembre de 1706 de la Sagrada Congregación de Ritos (MARTINUCCI, *Manuale decretorum SRC*, p. 139). La razón de abandonar el modelo bíblico (Lc. 1,1,18s) está, sin duda, en el patrocinio de San Miguel sobre la Iglesia. Hasta cierto punto, se justifica este cambio también por Apoc 8,3s, al interpretar el ángel que con un incensario de oro está al lado del altar celestial, de San Miguel. Cf., sin embargo, los reparos que manifiesta GAVANTI-MERATI, *Thesaurus*, II, 7, 10 (I, 274s); U. HOLZMEISTER en «Eph. Liturg.» 59 (1945) 300s. El texto mencionado *(Stetit angelus;* cf. el ofertorio del 29 de septiembre) se añade al *Dirigatur* en el pontifical de Cristiano I de Maguncia (1167-1183; cf. LEROQUAIS, *Les pontificaux*, II. 25) (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 601 B]).

[12] El versículo de salmo se dice por el sacerdote ya en los siglos IX-X (REMIGIO DE AUXERRE. *Expositio:* PL 101, 1252). En los textos medievales no se pone generalmente más que el versículo 2 del salmo 140 o sólo la mitad del mencionado versículo. Así también en el rito de los cartujos *(Ordinarium Cart.* [1932] c. 26, 21), y hasta el siglo XIII, en algunos precursores del *Missale Romanum* del centro de Italia (EBNER, 310 333 342). El texto completo del sal-

mente hay una fórmula que actualmente la dice el celebrante al devolver el incensario al diácono[13]: *Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam aeterni caritatis*, que, sin embargo, a juzgar por los ordinarios de los siglos XI y XII, se debía rezar por aquellos que eran incensados[14].

EL SIMBOLISMO DEL INCIENSO: INCIENSO COMO OFRENDA

74. Precisamente en estas palabras es donde se revela el sentido que entonces se daba a la incensación, según lo dijimos en otro sitio de este libro[15]. Es otro modo de expresar nuestra ansia de participar en las cosas sagradas y su realización simbólica al encontrarnos envueltos en sus nubes. Además, los carbones encendidos y el perfume que de ellos sale nos recuerdan lo más alto que podemos pedir a Dios como recompensa de nuestras ofrendas: el fuego del amor divino. Nada impide que aun actualmente mantengamos este simbolismo en la incensación de los asistentes a misa. A pesar de que, según esta interpretación, el incienso participaría en el concepto de sacrificio, todos estos textos evitan aplicarle expresamente la idea sacrifical, *sacrificium, oblatio*. Sólo en términos generales se pide a Dios que haga subir el incienso a su excelso trono y derrame sobre nosotros su misericordia. Los versículos del salmo 140 interpretan las nubes de incienso como símbolo de la oración que enviamos a Dios. Al principio eran algo más despreocupados en este punto. Amalario habla de *offerre incensum super altare*, estableciendo el paralelismo con la oblación de incienso de la Antigua Alianza[16]. El mismo pensamiento surge

mo 140,2-4, véase en l. c., 327 (s. XIII), así como en el *Ordo Rom. XIV* (n. 53: PL 78. 1164 C), donde, sin embargo, se dice el versículo inicial *Dirigatur* tres veces, acompañando la triple cruz que se traza sobre las ofrendas. Los demás versículos, el tercero y cuarto del salmo 140, se dicen solamente como continuación del salmo y no por su contenido. Con todo, el sacerdote celebrante siempre tiene motivo para pedir a Dios la santificación de sus labios; cf. GIHR, 492s.

[13] Esta fórmula se encuentra ya en un sacramentario del centro de Italia del siglo XIII, cuyos textos coinciden perfectamente con los actuales (EBNER, 327; cf. 314).

[14] A esta fórmula, que a menudo falta, precede en el siglo XI la siguiente rúbrica: *Quando odor incensi porrigitur sacerdoti et fratribus, dicat unusquisque eorum: Accedant: Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511 E]); ordinario de la misa de Séez (PL 78, 249 C); sacramentario camaldulense (EBNER, 301; cf. también 298 322, en donde, a lo que parece, las palabras se atribuyen ya al clérigo que inciensa). En otra redacción se encuentra además en el pontifical de Maguncia, de hacia el 1170 (cf. nota 11) (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 601 B]): *Cum redolet incensum*.

[15] Cf. más arriba I, 397 575.

[16] Lev 2,1s 15s.

ya un siglo antes en una carta por la que un diácono romano anuncia a San Bonifacio un envío de incienso[17]. En la liturgia se expresa este pensamiento en unas oraciones que difieren mucho de la tradición general, con las que se acompaña la incensación en el sacramentario de S. Denis[18]: «Dios reciba este incienso, así como aceptó las ofrendas de los hombres santos del Antiguo Testamento». Se trata de oraciones cuya procedencia oriental, en concreto de la liturgia griega de Santiago, hace tiempo que se reconoce[19]. En Oriente alcanzó el uso y el aprecio del incienso proporciones mucho mayores[20]. En la liturgia sirio-occidental se hablaba de un sacrificio triple que se ofrece en cada misa: el sacrificio de Melquisedec en la preparación de pan y vino al principio de la misa, el de Arón en la incensación y el sacrificio de Cristo[21].

PREVALECE EL SIMBOLISMO DE BENDICIÓN SOBRE EL DE OFRENDA

75. Objetivamente, no se pueden poner reparos a semejantes modos de hablar, con tal que se reconozca que en la Nueva Alianza, por disposición del mismo Dios, la Eucaristía es el único sacrificio esencial en el culto de la Iglesia[22]. Podemos expresar nuestro homenaje a Dios lo mismo por medio de palabras y signos que por donativos elegidos por nosotros; y realmente pocas ofrendas se podrán encontrar tan expresivas como el incienso que se deshace en la brasa

---

[17] Carta de un diácono romano (742) a San Bonifacio (MGH, *Ep. Merow. et Karol. aevi*, I, 308): el que escribe la carta le envía *aliquantum cotzumbri, quod incensum Domino offeratis temporibus matutinis et vespertinis, sive dum missarum celebratis sollemnia, miri odoris atque fragrantiae.*

[18] MARTENE, 1, 4, V (I, 525s). Cf. también la paráfrasis, añadida en el misal de San Vicente (de hacia el 1100) al salmo 140,2: *... et elevatio manuum nostrarum cum oblatione huius incensi sit tibi in sacrificum laudis* (FIALA, 205).

[19] BRIGHTMAN (p. LIV, lín. 10ss) prueba que tres de seis fórmulas (a saber: *Domine D. n. qui suscepisti, Omnipotens s. D. qui es in sanctis, Omnipotens s. D. qui es repletus)* tienen su modelo en la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 32 36). Todavía una cuarta oración *(Suscipe quaesumus Domine)*, que se encuentra en el misal de Troyes (MARTENE, 1, 4, VI [I, 532 E]), está traducido de la misma fuente, o sea de la segunda mitad de la oración que se dice a la incensación después de la entrada mayor (BRIGHTMAN, 41, lín. 16: καὶ πρόςδεξαι).

[20] Cf. E. FEHRENBACH, *Encens*: DACL 5, 6-11; ATCHLEY, *A History of the use of Incense*, 117-130. Aquí se han reunido testimonios del uso del incienso al principio de la misa, al evangelio y en el centro de la misa sacrifical a partir del siglo IV.

[21] M. JUGIE, *La messe en Orient*: DThC 10, 1331. Cf., sin embargo, RAES, *Introductio*, 66s.

[22] Cf. los razonamientos sobre este tema en BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 143ss: EISENHOFER, II, 148s; J. KRAMP, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, 2.ª ed. (Ratisbona 1924) 253, nota.

para elevarse como nube perfumada. Pero pronto desapareció en Occidente esta clase de oraciones [23]. Es manifiesto que no se quería perjudicar la unicidad del sacrificio cristiano introduciendo semejante lenguaje litúrgico [24]. Como se suprimió también la elevación simbólica [25] del incensario antes de la incensación de las ofrendas [26]. El empleo del incienso se reduce a un ornato que no representa otra ofrenda independiente. Por esto se destinan los primeros *ductus* del incensario a las ofrendas de pan y vino, a los que se inciensan tres veces en forma de cruz y tres en círculos que se trazan alrededor de ellas. Es la expresión más completa de bendición y consagración, y de este modo una repetición intensificada del *Veni sanctificator* [27]. El incienso tiene que

---

[23] La primera de estas oraciones del sacramentario de S. Denis, de origen oriental, que empieza: *Domine Deus noster, qui suscepisti munera pueri tui Abel, Noe, Aaron et omnium sanctorum tuorum,* se encuentra también en el sacramentario de Amiéns (cf. más arriba I, 102); además está en el sacramentario del abad Ratoldo († 986), de Corbie (PL 78, 243 A); en el sacramentario de Moissac (s. XI) (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 538 E]), en el misal de Troyes (de hacia el 1050) (l. c., VI [I, 532 D]), más en dos misales benedictinos de los siglos XI y XI-XII, resp. del centro de Italia (EBNER, 301. 337), y en uno de los siglos XIII-XIV, de Fonte Avellana (PL 151, 934 C), así como en un ritual de Soissons (que no se determina con más exactitud) (MARTENE, 1, 4, XXII [I, 611s]). Dos referencias de ordinarios del siglo XI también en LEROQUAIS, I, 139 161. Referencias de tiempos más recientes no las pude encontrar. (Una excepción la forma el misal de Chalons, impreso en 1543, en MARTENE, 1, 4, 7, 1 [I, 394 E]). Las demás traducciones de la liturgia griega de Santiago, mencionadas en BRIGHTMAN, p. LIV, pertenecen al mismo círculo monástico del siglo X (no IX) y XI.

[24] Por cierto, en la *Angélica* del Sábado Santo admite también la liturgia romana una excepción de su modo de hablar: *Suscipe, sancte Pater, incensi huius sacrificium vespertinum quod tibi in hac cerei oblatione... reddit Ecclesia. Incensum* significa aquí el cirio encendido.

[25] Tal rito se menciona en el *Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1164, C: *elevet paulisper in altum.*

[26] El empleo que hoy día se hace más comúnmente del incienso en el culto eucarístico tiene carácter parecido, aunque no idéntico, al mover repetidas veces el incensario en dirección hacia el Santísimo. La idea que ha creado esta ceremonia no es, sin embargo, la del ofrecimiento de un don, sino la de la expresión general de veneración, que late también en la incensación de los demás objetos y personas. Algo semejante hay que decir de la incensación del crucifijo que sigue a la de las ofrendas.

[27] Las rúbricas más antiguas, p. ej., en la *Missa Illyrica*, dicen: ... *Thuribulum super panem et calicem circumducitur;* luego: *Circumiens autem altare cum incenso;* y finalmente: *odor incensi porrigitur...* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511]). También la incensación en forma de cruz se menciona ya expresamente en el siglo XI o como cruz simple (EBNER, 298) o como cruz triple (l. c., 310 327 333). En Cluny, hacia el 1080, se trazaban con el incensario tres cruces y un círculo (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 717 D). INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio,* II, 57: PL 217, 832) no registra más que los (tres) círculos alrededor de las ofrendas, lo mismo que otras fuentes antiguas. DURANDO (IV, 31, 1), que, por lo demás, copia a Inocencio III,

circundar estos dones, así como a continuación por la incensación se envuelve el altar y la comunidad en una atmósfera de oración, que «sube como el incienso ante tu acatamiento»; su fin es representar simbólicamente y hacer más expresiva la acción principal.

LAS CEREMONIAS DE LA INCENSACIÓN

76. En el rito de la incensación pocas variaciones hemos de registrar. Algunas veces el celebrante no inciensa más que las ofrendas y tal vez el frontal del altar, dejando el resto al diácono, que da la vuelta al altar [28]. Esta última ceremonia se menciona con alguna frecuencia [29]. Mientras que en la consagración del altar se ha conservado como norma que obliga [30], en el ofertorio, ante la imposibilidad de cumplir con esta rúbrica debido a la especial construcción de los altares góticos, se desistió de urgir su cumplimiento, resultando que se omite aun en los casos en que la forma del altar no lo hace imposible [31]. Pero aun en la actual manera de incensar el altar, se reconoce perfectamente la idea primitiva. A la incensación del altar sigue, según costumbre actual, la incensación del celebrante [32], y en el ofertorio tam-

---

anota en este sitio tres cruces y tres círculos alrededor del cáliz, pero admite también una sola cruz y un solo círculo (l. c., 31, 3). Más pormenores véanse en ATCHLEY, 249-254. Durante esta incensación de los dones se dice a veces solamente: *In nomine Patris...*: ordinario de los cartujos (que tienen también un orden distinto de incensación) (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 632 E]); *Ordinarium Cart.* (1932) c. 26, 21. Cf. el misal de Fécamp (de hacia el 1400) (MARTENE, XXVII [I, 640 C]) y más arriba 69, final de la nota 135.

[28] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 35 C; *Missale* de San Vicente (FIALA, 205; cf. 199); *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 83); ordinario de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 632s]); *Ordinarium Cart.* (1932) c. 26, 21. Cf. un misal de los siglos XI-XII en EBNER, 310. Según el ritual de Soissons (MARTENE, 1, 4, XXII [I, 612 A]), el diácono inciensa al sacerdote, los *cornua altaris*, la Eucaristía colgada encima del altar (en un vaso, forma de columba); luego, a los demás altares, el crucifijo y el altar de la cruz; finalmente, al *succentor*. Durante estas incensaciones recita el salmo 140 desde el principio: *Domine clamavi.* La incensación del coro se deja al *clericulus*. Una regla detallista para la incensación del coro (por el turiferario) se encuentra en el misal de Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 667]); cf. el *Custumarium* de Sarum (s. XII) (FRERE, *The use of Sarum*, I, 76s).

[29] Cf. arriba la nota 27; *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 511 E]); ordinario de la misa de Séez (l. c., XIII [I, 578 B]; PL 78, 249 C).

[30] *Pontificale Romanum*, II, *De altaris consecratione.*

[31] Con todo, la Sagrada Congregación de Ritos permitió también una costumbre contraria; decreto del 3 de febrero de 1877 (*Decreta auth. SRC*, n. 3413).

[32] Una costumbre especial presenta el *Liber ordinarius* de los premonstratenses (s. XII) (LEFEVRE, 10; WAEFELGHEM, 66s): el diácono, después de incensar el altar, inciensa también al celebrante cuando éste se vuelve a decir el *Orate fratres*. Así también más tarde, ade-

bién del coro, por el diácono[33]. Su rito y el orden de las incensaciones han sido reglamentados minuciosamente por numerosos decretos de la Sagrada Congregación de Ritos, sobre todo para los diferentes casos que se presentan en las grandes catedrales[34]. Finalmente, entrega el diácono el incensario al turiferario, que le inciensa a él, a los demás ministros y al pueblo[35].

6. El lavatorio de las manos

77. A la preparación de las ofrendas y, en su caso, a la incensación sigue el lavatorio de las manos. En el sitio que ocupa hoy, su significado no aparece claro a primera vista. Ciertamente, lo que hoy se reduce nada más que a mojar las puntas de los dedos, es una acción meramente simbólica. Aunque el verdadero problema es por qué ocupa precisamente este sitio.

Lavatorios rituales de la antigüedad

Obedece a un sentimiento natural el que toquemos las cosas preciosas con las manos limpias. O, más en general,

más de otras fuentes benedictinas (Waefelghem, 67, nota 1), el *Liber ordinarius* de Lieja (Volk, 93), y todavía hoy día el rito de los cartujos (Martene, 1, 4, XXV [I, 633 A]); *Ordinarium Cart.* (1932) c. 29, 13.

[33] Según costumbre inglesa de la baja Edad Media, la incensación tenía lugar sólo en los días con *Credo*, es decir, en días de cierta categoría (Frere, *The use of Sarum*, I, 77); misal de Sarum (Martene, 1, 4, XXXV [I, 667 E]).

[34] Gavanti-Merati, *Thesaurus*, II, 7, 10 (I, 274-282). Se inciensa también al *gubernator civitatis*, así como al *baro dominus in ecclesia parochiali*. Sin embargo, no se permite usar un segundo incensario aunque el coro sea muy numeroso (281). Por lo demás, admiten estos dos grandes rubricistas que se tenga en cuenta la *rationabilis consuetudo, ad pacem et concordiam tum cleri tum laicorum conservandam* (274 282). Esta última observación obedece a unas experiencias poco edificantes. Así las actas del concilio de Trento (*Concilium Trid.*, ed. Goerres, IX, 591s) dan cuenta de una *magna contentio* que se originó entre los embajadores español y francés *in dando thure et pace*. Ya en la Edad Media la incensación del coro se encuentra muchas veces reglamentada hasta en los detalles; p. ej., en el *Ordinarium O. P.* de 1256 (Guerrini, 234 239s); este orden vale en el presente caso y en otros a la vez para la *pax* y la *aspersio*.

[35] El *Ordo eccl. Lateran.* (Fischer, 83) contiene ya, más o menos, el mismo orden que se sigue actualmente, con sola la diferencia de que el *mansionarius* inciensa también el coro: *Mansionarius itaque accipiens turibulum de manu diaconi ei incensum odorandum praebet. Quod postquam fecerit, dat incensum fratribus per chorum, postea dat et populo.* Para la interpretación de la palabra *odorare* cf. más arriba I, 575[67].

no se entra en una acción sagrada sino después de haberse limpiado de las inmundicias de la vida ordinaria y haberse puesto un traje de fiesta. Por esto encontramos en la liturgia, al lado del acto de revestirse, el lavatorio de las manos. En la antigüedad existen varios testimonios de este lavatorio antes de entrar en la oración [1]. Hasta las devociones domésticas estaban sometidas a esta ley. Por eso no nos puede extrañar que encontremos muy pronto testimonios expresos del lavatorio litúrgico de las manos. En Jerusalén empezaba la misa en el siglo IV ofreciendo el diácono agua al celebrante y a los presbíteros que rodeaban el altar [2]. Desde el principio se subraya su significación simbólica. Una costumbre muy parecida existía en la Iglesia antioquena [3]; lo mismo vale, por lo general, de las demás liturgias orientales en los siglos posteriores, donde se tenía la incensación después de haber sido trasladadas las ofrendas al altar [4]. En la misa etiópica, el rito se amplió notablemente: después de descubrir el sacerdote las ofrendas sobre el altar, se lava las manos, pero en lugar de secárselas, se vuelve hacia el pueblo y, amenazando a los indignos que pensaban acercarse a la mesa del Señor con la ira de Dios, sacude el agua adherida a los dedos contra el pueblo [5].

---

[1] SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 65; HAULER, 119); *Canones Basilii*, c. 28 (RIEDEL, 246). TERTULIANO *(De or.*, c. 13: CSEL 20, 188s) refuta la opinión de que ese lavatorio de manos es esencial para la oración. Cf. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, 38-42.

[2] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 2 (QUASTEN, *Mon.*, 97s).

[3] *Const. Ap.*, VIII, 11, 12 (QUASTEN, *Mon.*, 211): un subdiácono ofrece a todos los sacerdotes la ἀπόρρυψις χειρῶν, y esto después del ósculo de la paz. El mismo orden en TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, V (RÜCKER, 25). PSEUDO-DIONISIO *(De eccl. hierarchia*, III, 2; 3, 10 [QUASTEN, *Mon.*, 295 308s]) conoce un lavatorio de las manos después de leer los dípticos; el que se laven sólo las puntas de los dedos significa el estado de perfecta pureza que se exige en esta parte.

[4] BRIGHTMAN, 82; 162, lín. 32; 226; 271, lín. 13; 432, lín. 29. Este lavatorio de las manos falta en la liturgia bizantina; en ella se conoce únicamente aquel que se encuentra, como en casi todas las demás liturgias, antes de la misa. Tres lavatorios se usan en la misa siríaca oriental de los nestorianos; la tercera tiene lugar antes de la fracción (HANSSENS, III, 7-11). Cf. los resúmenes en RAES, *Introductio*, 72s 84s. En el rito siríaco-oriental, explicado en RAES, 97s, parece que la *thurificatio digitorum* ha substituído el lavatorio antes de la fracción.

[5] BRIGHTMAN, 226: «Quien es puro de corazón, que reciba la Eucaristía. Pero quien no esté limpio, no la reciba, para que no le consuma el fuego de la divinidad a quien fomenta en su corazón la venganza y por su vida impura lleva en sí un espíritu extraño. Inocente soy yo de la sangre de todos vosotros y de vuestro sacrilegio del cuerpo y de la sangre de Cristo... Caiga vuestro pecado sobre vuestra cabeza si no comulgáis en pureza».

OTRAS COSTUMBRES PARECIDAS PRUEBAN SU CARÁCTER EXCLUSIVAMENTE SIMBÓLICO

78. Por cierto existen otros ritos, o por lo menos símbolos, de la interior pureza del hombre que se aplican al pueblo. En los atrios de las antiguas basílicas había siempre una fuente [6], que se interpretaba en este sentido, y a la entrada de nuestras iglesias está la pila de agua bendita, con que los fieles se santiguan la frente. La misa mayor dominical empieza desde la época carolingia con el *Asperges*, o sea la aspersión de agua bendita sobre los fieles, costumbre que tiene su interpretación en el canto que le acompaña: *Asperges me Domine hyssopo et mundabor*. Este símbolo de pureza y purificación fué siempre esencial a los lavatorios litúrgicos, como se ve con toda claridad precisamente en las liturgias orientales, cuyo lavatorio de manos en este sitio nunca lo pudieron motivar por necesidades prácticas, puesto que en ellas no hubo nunca entrega procesional de las ofrendas, que se entregaban antes de la misa [7]. Es sencillamente un acto de reverencia después de la entrada mayor y antes de la entrada definitiva en el sanctasanctórum.

LOS DIVERSOS LAVATORIOS EN LOS RITOS OCCIDENTALES

79. Por lo que se refiere a las liturgias occidentales, la razón de todas las ceremonias de purificación que en ellas se encuentran se puede resumir en estas palabras: se da la purificación cada vez que se tiene que comenzar un rito sagrado. Y como son varios los círculos que rodean concéntricamente al sanctasanctórum, también nos encontramos con diversas purificaciones en distintos sitios de la misa.

El lavatorio de las manos antes de revestirse pertenece ya al rito de la misa en las fuentes de la alta Edad Media [8] y es el que hacemos actualmente en la sacristía. Es como entrar en el primer círculo. El círculo más íntimo podemos decir que es el canon; efectivamente, desde que el canon empieza con el *Te igitur* aparece un lavatorio de manos, a veces antes del *Te igitur*. Verdad es que originariamente sólo se purificaba las manos el diácono [9], por tener que ayudar

---

[6] BEISSEL, *Bilder*, 254s.

[7] Cf. más arriba 3 con la nota 12.

[8] Cf. más arriba I, 344.

[9] Ordinario de Bayeux (ss. XIII-XIV) (MARTENE, 1, 4, XXIV [I, 629, B]). En otros sitios se tiene este lavatorio de las manos sólo después del *Supplices;* así en Cluny en el siglo XI (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 719). También DURANDO (IV, 44, 5) conoce el lavatorio de las manos del diácono en este sitio como costum-

al final del canon en la elevación del cáliz. También recurrían al lavatorio de las manos los diáconos que habían de intervenir en la fracción del pan [10]. Hacia el final de la Edad Media fué, sin embargo, el sacerdote, al menos en Alemania, quien al llegar a este punto de la misa se purificaba [11]. Un lavatorio de manos inmediatamente antes de la consagración lo encontramos en la misa milanesa [12].

El del ofertorio, a través de los siglos

80. Prevalecía, con todo, el lavatorio al principio de la misa sacrifical, o sea en el ofertorio. Según las fuentes más antiguas, el papa lava las manos durante el culto estacional por vez primera después del *Oremus* [13]. A continuación recoge los donativos de los nobles. Vueltos a su trono, procede a un nuevo lavatorio de manos antes de subir al altar y recibir allí las ofrendas de los clérigos [14]. En otras descripciones se menciona sólo este segundo lavatorio de manos [15], que,

---

bre *in nonnulis ecclesiis*. A estas iglesias pertenecía Sarum, donde también el subdiácono se lavaba las manos (Frere, *The use of Sarum*, I, 78 82). Así también en un ordinario cisterciense, que tiene este lavatorio de las manos después del *Orate fratres* (De Moléon, 233).

[10] *Ordo Rom. VI* (s. x) n. 11: PL 78, 993 B: Después del *Sanctus* aparecen tres acólitos ofreciendo agua a los diáconos. Amalario (*De eccl. off.*, III, 25: PL 105, 1143) menciona hacia el final del canon este lavatorio de las manos del diácono. Lo explica alegóricamente de la eficacia purificadora de la pasión de Cristo. En el sacramentario de Ratoldo (s. x) aparece después de la secreta (PL 78, 243 B; cf. Netzer, 229). Seguramente se trata de una antigua costumbre gallicana.

[11] Franz, 106 550 575 753; Binterim, IV, 3, p. 224; Beck, 268; Köck, 62; Gerbert, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 330. También este lavatorio de las manos tenía lugar en el lado de la epístola (Beck, 268). Según el *Ordo celebrandi* de Colonia, se rezaba mientras tanto: *Dele Domine omnes iniquitates meas, ut tua mysteria digne possim tractare* (Binterim, l. c.). Este lavatorio se encuentra ya en un misal húngaro del siglo xiv, que acompaña la ceremonia con Is 53,7 y la secreta del Jueves Santo *Ipse* (Radó, 68).

[12] *Missale Ambrosianum* (1902) 177. Desde luego, la costumbre es de fecha más reciente. Con todo, ya se encuentra en el misal de 1560 (Martene, 1, 4, III [I, 434s]). El rito milanés más antiguo tenía sólo un lavatorio al principio de la misa. Parece que éste fué el único lavatorio primitivo en las liturgias galicanas (Fortescue, *The mass*, 311).

[13] *Ordo* de Juan Archicántor (Silva-Tarouca, 197s); *Ordo* de S. Amand (Duchesne, 479).

[14] *Ordo* de Juan Archicántor (l. c.). En el *Ordo* de S. Amand se habla en este (segundo) sitio sólo del lavatorio de las manos del diácono.

[15] *Ordo Rom. I*, n. 14: PL 78, 944; *Ordo Rom. II*, n. 9: PL 78, 973. También en el sacramentario Gregoriano de Ratoldo, que presenta una redacción franca de este sacramentario (s. x) (PL 78, 243 A) se menciona al revestirse un lavatorio de las manos, que se acompaña con una oración (l. c., 241 A). Cf. *Ordo eccl. Lateran.* (Fischer, 82, lín. 25).

como tiene lugar antes de recibir las ofrendas de los clérigos, más que a razones prácticas, obedece a motivos simbólicos. Es una expresión de la reverencia que se siente al franquear el umbral del sanctasanctórum [16]. El mismo orden se observa en muchos sitios durante toda la Edad Media; el lavatorio de manos se encuentra al principio del ofertorio, y por el sitio que ocupa y el modo en que se lleva a cabo, se ve claramente que su sentido es simbólico [17]. Esto resalta, sobre todo, en el rito de los franciscanos, que nunca admitían oblaciones del pueblo [18] y, sin embargo, empezaban el ofertorio con esta ceremonia [19].

EL LAVATORIO AL FINAL DEL OFERTORIO Y LA INCENSACIÓN

81. Los ordinarios de la misa que tienen esta ceremonia sólo al final del ofertorio dan como explicación, sin perjuicio de la ulterior interpretación simbólica, el que el sacerdote debe purificar sus manos *a tactu communium manuum atque terreno pane* [20]. A veces le precede también la preparación

---

[16] Cf. *Cod. Ratoldi* (l. c.): *lavetque manus et sic ingrediatur propitiatorium, et omnis processio offerat sibi oblationem.* En el rito siríaco oriental (caldeo y siro-malabárico), el profundo respeto que se siente al acercarse al altar para entrar en el sanctasanctórum ha encontrado expresión en una serie de ceremonias simbólicas. El sacerdote, después de lavarse las manos, sale del *Bema* y, deteniéndose tres veces en el camino, entra en el recinto del altar rezando e inclinándose repetidas veces. Allí hace una triple genuflexión y besa el altar en el centro, a la derecha y a la izquierda y otra vez en el centro (RAES, *Introductio,* 83; cf. BRIGHTMAN, 271-274). Cf. el ósculo del altar en este sitio en la antigua liturgia romana más arriba, I, 88 389 [20].

[17] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 E]); sacramentario de S. Denis (l. c., V [I, 523 C]); misal de San Vicente (FIALA, 202s); misales italianos de los siglos XII-XIV (EBNER, 312 314 347); *Liber ordinarius O. Praem.* (WAEFELGHEM, 59; cf. 57 con la nota 2). El significado simbólico se expresa todavía en el siglo XV en Klosterneuburg por el triple lavatorio de las manos; del subdiácono antes de tocar el cáliz, del diácono antes de extender el corporal y, finalmente, del celebrante antes de recibir la patena (SCHABES, 63). El lavatorio de las manos del diácono se encuentra también en San Vicente (FIALA, 202). LEBRUN *(Explication,* I, 304) cita en la nota *a* un ordinario de la misa impreso en 1570 en Amberes que coloca en la misa privada el lavatorio de las manos al principio. Lo mismo en la explicación de la misa de Guillermo de Gouda (s. XV) (P. SCHLAGER, en «Franziskan. Studien», 6 [1919] 332) y en el misal de Colonia del 1506 (FREISEN, *Manuale Lincopense,* p. LVIII, nota).

[18] Cf. más arriba 20 [126].

[19] GUILLERMO DE MELITONA *(Opusc. super missam,* ed. VAN DIJK: «Eph. Liturg.» [1939] 328s) y las demás referencias del editor (l. c., nota 182). Cf. EBNER, 177 314.

[20] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 19: PL 105, 1130 B. Cf. RABANO MAURO, *De inst. cler.,* I, 33, additio: PL 107, 324 D; *Ordo Rom. VI* (s. X) n. 9: PL 78, 992 D. Inmediatamente después de la entrega procesional de las ofrendas sigue el lavatorio de las manos tam-

de las ofrendas en el altar [21], pero no siempre la incensación, que en algunos casos sigue después del lavatorio [22].

82. Era natural que en todas partes se la antepusiera pronto también la incensación: *ad maiorem munditiam* [23]. Algunas instrucciones monacales advierten al celebrante que tenga cuidado de no tocar después ninguna otra cosa con los dedos que han de coger el cuerpo del Señor [24]. Además de este lavatorio, que es más reciente, muchos ordinarios han conservado aún el del principio del ofertorio [25], como es el caso en el actual rito pontifical [26]. Por lo general, sin embargo, se suprimió el primero, quedándose sólo el más reciente [27]. En el rito de los cartujos se ha conservado la primera ablución.

---

bién en algunos misales italianos (EBNER, 309 340 [*Vall*, C 32]); cf. BONIZO DE SUTRI († hacia 1095), *De vita christiana*, II, 51 (ed. PERELS, 59). Así también hacia final de la Edad Media, según parece, en los ordinarios neerlandeses y en la misa de Colonia (SMITS VAN WAESBERGHE, 300; cf. 325ss; BINTERIM, IV, 3, p. 227).

[21] Así e. o. en ordinarios franceses de la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXVI XXXI XXXIIIs [I. 637 D 651 A 659 C 663 B]); así también en ordinarios ingleses (LEGG, *Tracts*, 5 221); ordinario de la misa cisterciense del siglo XV (FRANZ, 587); y esta disposición se encuentra incluso para la misa privada en el ordinario de Cluny (de hacia el 1068) (BERNARDI *Ordo Clun.*, I, 72 (HERRGOTT, 264]).

[22] Sacramentario del siglo XIII de Lyón (EBNER, 326); misal benedictino de los siglos XI-XII del centro de Italia (l. c., 337).

[23] *Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1165 A.

[24] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 717 B; GUILLERMO DE HIRSAU, *Const.*, I, 84: PL 150, 1012 A. La misma regla en DURANDO (IV, 31, 4), que añade que el sacerdote debe cerrar las puntas de los dedos después de la consagración.

[25] *Ordo Rom. XIV*, l. c. (1163 B). El segundo lavatorio se permite, pero declarando que no es corriente *in Ecclesia Romana* (1165 A); cf. *Ordo Rom. XIV* (n. 71: PL 78, 1186s) y el ordinario de la capilla papal hacia 1290 (BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 201s), donde ambas veces únicamente se trata del primer lavatorio. Así en Tongrés todavía hacia 1413 (DE CORSWAREM, 126). Ambos lavatorios se encuentran todavía en los *Statuta antiqua* de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 632 C E]). Pontifical de Durando (l. c., XXIII [I, 617 C D]; ANDRIEU, III, 640). En este segundo lavatorio se observa que el celebrante se lava *summitates digitorum et labia* (DURANDO, IV, 28, 1; cf. SÖLCH, *Hugo*, 80).

[26] *Caeremoniale episc.*, I, 11, 11.

[27] Así en el rito de los carmelitas, dominicos (con excepción de su primer período: SÖLCH, 81) y antiguamente también de los cistercienses; las referencias véanse en SÖLCH, 80. Unicamente el lavatorio de las manos más reciente se encuentra en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 93), que en esto sigue como modelo el *Ordinarium O. P.* del 1256 (GUERRINI, 240). Véanse ordinarios de la baja Edad Media en MARTENE, 1, 4, XX XXII XXIV (I, 608 D 612 B 629 A). En el ordinario de Gregorienmünster más reciente (l. c., XXXII [I, 656 E]) el lavatorio sigue al *Orate*.

Las fórmulas que acompañan al lavatorio

83. El sentido simbólico del lavatorio de manos se explica ya en la época carolingia por las palabras que lo acompañan. Su núcleo lo formaba el versículo de salmo *Lavabo* (Sl 25,6), que es la afirmación del salmista de su inocencia; nosotros nos valemos de él para expresar el ansia de pureza y servicio digno del altar. Antes que en este sitio, lo encontramos en el lavatorio al principio de la misa, es decir, al revestirse. A veces se decía también el versículo siguiente, y sólo más tarde se añadieron los versículos que rezamos hoy [28]. En cambio, en los ordinarios medievales se encuentran aún otros textos a propósito para ambos lavatorios [29]. En la región de Montecasino, en los siglos XI y XII se añadía la oración *Concede mihi, omnipotens Deus, ita manum lavare, ut puro corde et corpore possim dominicum corpus et sanguinem tractare* [30]. Ordinarios de la baja Edad Media del norte de Francia añaden al *Lavabo* (Sal 25,6-12) un triple *Kyrie eleison* con el *Pater noster* [31]. A veces no hay más que una oración [32], aunque se da el caso de que de to-

---

[28] Misales españoles de la baja Edad Media hacen rezar de dos a cuatro versículos al lavatorio de las manos del ofertorio (FERRERES, 129); así, más o menos, también en el actual *Ordinarium Cartusiense* (1932) c. 26, 18. El ordinario de York (de hacia el 1425) no conoce más que un versículo (SIMMONS, 100); tres versículos en el actual rito dominicano (*Missale O. P.* del 1889, 181). Es raro en la Edad Media que se diga todo el inciso como hoy; cf., sin embargo, la continuación del texto.

[29] Cf. más arriba I, 344.

[30] EBNER, 309 340; FIALA, 202. La misma oración acompaña más tarde en el misal de Toul (ss. XIV-XV) en este mismo sitio al lavatorio de las manos sin más acompañamiento (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 651 A]).

[31] Misal de Evreux (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 644 C]); *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 41s); *Ordinarium* de Coutances (l. c., 60).

[32] *Missa Illyrica* (cf. la nota 17): *Largire sensibus nostris, omnipotens Pater, ut sicut hic exterius abluuntur inquinamenta manuum, sic a te mundentur interius pollutiones mentium et crescat in nobis sanctarum augmentum virtutem. Per* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 505 E]). Así también en el sacramentario de S. Denis (l. c., V [I, 523 C]) y en ordinarios del centro de Italia (EBNER, 337 347 356; cf. FERRERES, 129). GERHOH DE REICHERSBERG († 1169) cita la oración al explicar el v. 6 del salmo 25 (PL 193, 1165 B). El pontifical de Durando (ANDRIEU, 640) pone la oración *Largire* en el lavatorio de las manos antes del ofertorio, y el *Lavabo*, en el de después de la incensación, cuando el obispo lava *summitates digitorum et labia*. Un pontifical italiano de los siglos XI-XII (EBNER, 312) presenta la siguiente oración: *Omnipotens sempiterne Deus, ablue cor nostrum et manus a cunctis sordibus peccatorum, ut templum Spiritus Sancti effici mereamur. Per.* Según el ordinario de Sarum, de la baja Edad Media (en MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 667 E]), dice el celebrante: *Munda me Domine ab omni inquinamento cordis et corporis nostri, ut possim mundus implere opus sanctum Domini.* Cf.

dos estos elementos ha resultado un conjunto armónico [33].

Cuán fuertemente estuvieran penetrados del sentido simbólico de esta ceremonia, se desprende de un ordinario monacal de Ruán, que al *Lavabo* del celebrante hace seguir el *Misereatur* del abad que asiste a la misa [34]. Es que el lavatorio de manos lo consideraban como un rito formal para remisión de los pecados.

Supresión posterior de las fórmulas o del rito entero. El misal de Pío V

84. No es raro encontrar posteriormente el lavatorio sin fórmula alguna [35], si bien con más frecuencia falta la ceremonia toda en el rito de la misa [36]. En los ordinarios de la baja Edad Media esta supresión se explica por haberse omitido la entrega de ofrendas, principalmente en las misas privadas, en las que tampoco había incensación. Del análisis de todos estos casos se deduce que, más que al simbolismo del lavatorio, atendían a su razón práctica. En el misal de Pío V se introduce la ceremonia del lavatorio en todas las clases de misa, guiado indudablemente aquí por el significado simbólico de la ceremonia; que influyeron también otros motivos, se puede sacar al considerar el sitio que se le asignó

Ferreres, 133 (n. 531); Frere, *The use of Sarum*, I, 77; Maskell 92. Según la explicación de la misa de Guillermo de Gouda (s. xv) el sacerdote reza: *Amplius lava me sanguine tuo sicut puer in baptismo...* (P. Schlager, en «Franzisk. Studien», 6 [1919] 332).

[33] Según el misal de Ratisbona, de hacia el 1500 (Beck, 261) el sacerdote antes de revestirse dice al lavarse las manos primeramente el versículo *Lavabo* como antífona; luego, todo el salmo 25; a continuación, otra vez la antífona, *Kyrie eleison*, etc., *Pater noster, Ave,* algunos versículos y la oración *Largire*. Cf. arriba I, 344 [6]

[34] Martene, 1, 4, XXXVII (I, 677s).

[35] Así en un misal franciscano en Ebner, 314. En otros sitios rezaba el celebrante al lavatorio de las manos el *Veni Creator* (cf. más arriba 337 [15] 349 [28]); ordinario de la misa de Bec (Martene, 1, 4, XXXVI [I, 673 B]); misal de Westminster (de hacia el 1380) (ed. Legg [HBS 5] 500; cf. Maskell, 92s). En Hereford (1502) añadió el celebrante la oración *Ure igne S. Spiritus* (Maskell, 93). Después del *Sanctus* aparece el lavatorio de las manos sin oraciones que le acompañasen en ordinarios de la misa alemanes de la baja Edad Media (Franz, 753; Beck, 268).

[36] Así en muchos ordinarios italianos; cf. Ebner, 298 298s 300s etcétera. También en misales del sur de Alemania (Beck, 307s; Köck, 119ss).

7. «*Orate fratres*»

EL RITO PRIMITIVO Y LA IDEA QUE EXPRESA

85. El ruego del sacerdote de que se pida por él es uno de los pocos elementos que se encuentran uniformemente en todos los ordinarios de la misa medievales. Según el rito pontifical de tipo carolingio del siglo VIII, el celebrante, después de colocar su propia ofrenda al lado de las de los fieles y del clero, se vuelve suplicando a los demás sacerdotes con las manos extendidas a que rueguen por él [1]. No se indica ninguna respuesta. Sigue inmediatamente, lo mismo que en la actualidad, la *oratio super oblata*, que en este documento aparece por vez primera rezada en voz baja, y parece que se considera de algún modo parte del canon.

Esta súplica pidiendo la ayuda de la oración se hace en el momento en que, terminada la preparación de las ofrendas, el celebrante, al frente y en nombre de la comunidad, se presenta ante Dios. Tal interpretación del *Orate fratres*, que tiene su semejante [2] y tal vez su modelo [3] en liturgias orientales, la confirma el propio Amalario. En su tratado sobre el particular, anticipando el *Sursum corda*, expone que, como se trata de unir todas las fuerzas de la oración, el sacerdote se dirige hacia el pueblo *et precatur ut orent pro illo, quatenus dignus sit universae plebis oblationem offerre Domino* [4]. El sacerdote, muy al tono con las ideas religiosas

---

[1] *Breviarium eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 198): *Tunc vero sacerdos dextera laevaque aliis sacerdotibus postulat pro se orare.* Esta frase no pertenece al cuerpo primitivo del texto como lo escribió Juan Archicántor, pues falta en el texto paralelo del *Capitulare* (l. c.).

[2] En la liturgia griega de San Marcos sigue en un conjunto parecido el saludo del sacerdote, y a continuación, la llamada del diácono: προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν προσφερόντων; luego, una oración de ofrecimiento del sacerdote y las palabras iniciales de la anáfora (BRIGHTMAN, 124).

[3] La misa siríaca occidental (BRIGHTMAN, 83, lín. 2) y la siríaca oriental (ibid., 272s) coinciden en este particular, lo cual delata una tradición antiquísima, muy parecida a la costumbre occidental. En la misa siríaca occidental dice el sacerdote: «Hermanos míos y señores, orad por mí para que mi sacrificio sea aceptable». Una respuesta semejante a nuestro *Suscipiat* se encuentra sólo en el rito siríaco oriental (273).

[4] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 19: PL 105, 1132; cf. REMIGIO DE AUXERRE († hacia 908), *Expositio*: PL 101, 1252: *ut iungat preces suas precibus eius et mereatur exaudiri pro salute eorum. Hoc autem dicendum est a sacerdote cum silentio.*

de la alta Edad Media, se siente como aparte de la comunidad y con el cargo de su mediador ante Dios [5].

CARÁCTER MÁS BIEN PRIVADO

86. Se confirma esta impresión por la circunstancia de que la súplica está redactada en singular ya en los primeros ejemplos en que se nos ha transmitido su texto, y así corre por toda la Edad Media: *Orate pro me* [6]. Es verdad que falta el *pro me* en algunos de los ejemplos más antiguos [7]. Por otra parte, aparece en las más diversas redacciones *pro me* o *pro me peccatore* [8], o también *pro me misero peccatore* [9] y *pro me miserrimo peccatore* [10]. A veces se acentúa la nota personal con palabras como las siguientes: *Obsecro vos, fratres, orate pro me* [11]; o por la promesa: *Orate pro me, fratres et sorores, et ego orabo pro vobis...* [12]; una de las veces se encuentra también una auténtica acusación propia [13] o se da mayor expresión de humilde súplica cruzando las manos sobre el pecho [14]. Pero siempre se insiste en la segunda

---

[5] Cf. más arriba, 1, 110.

[6] En el *Ordo Rom. VI* (n. 10: PL 78, 993 B) no aparecen más que estas palabras; la continuación actual se encuentra ya en el sacramentario de la capilla papal hacia 1290 (BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 205; cf. *Ordo Rom. XIV*, n. 72: PL 78, 1194 A; hacia nn. 53 71: 1165 B 1187 B.

[7] Sacramentario de Amiéns (s. IX): *Orate fratres, ut...* (LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» [1927] 442). Así también los dos sacramentarios de S. Thierry (ss. IX y X) (MARTENE, 1, 4, IX X [I, 546 E 549 D]); cf. l. c., XV (I, 592 C). En el *Ordo Rom. II* (n. 9: PL 78 973 C) el sacerdote no dice más que *Orate*.

[8] Para este último véase el sacramentario de Lorsch (s. X) (EBNER, 247); *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 512 A]). También en misales italianos después del siglo XI (EBNER, 301 306 327). Así todavía en el *Ordinarium Cartusiense* (1932) c. 26, 21.

[9] MARTENE, 1, 4, XIII XXVII (I, 578 C 640 E); cf. l. c., XXXII (I, 656 D).

[10] Misal de Fécamp (MARTENE, 1, 4, XXVI [I, 638 A]); un misal dominico del siglo XIII (SÖLCH, 83, nota 193).

[11] Sacramentario de Moissac (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 539 D]); más ejemplos, l. c., 1, 4, 7, 4 [I, 396]; FERRERES, 131s; cf. EBNER, 323). Otra ampliación en la liturgia mozárabe: *Adiuvate me, fratres, in orationibus vestris et orate pro me ad Deum (Missale mixtum*: PL 85, 537 A).

[12] Misal de S. Pol-de-Léon (MARTENE, 1, 4, XXXIV [I, 663 C]); un texto parecido también en l. c., 1, 4, 7, 4 (I, 396 A); 1, 4, XXVIII (I, 644 D): *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 42; HUGO DE S. CHER, *Tractatus* (ed. SÖLCH, 23); DURANDO, IV, 32, 3.

[13] Misal de Toul (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 651 C]): *Orate fratres pro me peccatore, ut auferat Deus spiritum elationis et superbiae a me ut pro meis et pro cunctis vestris delictis exorare queam. Per.*

[14] Así lo dice la poesía didáctica sobre la misa del final del siglo XII (LEITZMANN en «Kleine Texte» 54, 18, lin. 18).

parte de la súplica, que raras veces falta [15]; en ella se pide la ayuda de la oración para el sacrificio propio, que al mismo tiempo lo es de la comunidad, a fin de que sea aceptable a Dios. La redacción más común dice: *ut meum pariter et vestrum sacrificium acceptum sit Deo* [16]. Se prescinde de su sentido primitivo, como cuando en Inglaterra y en Normandía durante las misas de difuntos se pide con fórmulas especiales la oración por los difuntos [17].

NO OBSTANTE, SE INVITABA A TODO EL PUEBLO

87. ¿A quién se dirige la súplica? En el ejemplo más antiguo arriba citado, a los sacerdotes circunstantes. Pero ya Amalario, y lo mismo toda la época posterior, habla del pueblo. En el segundo *Ordo Romanus*, nacido en territorio franco, el sacerdote hace antes una señal a la *Schola ut si-*

---

[15] Falta en algunos ordinarios más antiguos: *Ordo Rom. II*, n. 9 (cf. la nota 7); *Ordo Rom. VI*, n. 10: PL 78, 993 B: *Orate pro me;* EBNER, 329 334. Asimismo falta actualmente en el rito de los cartujos.

[16] Este texto se encuentra ya en REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1252 B. Con todo, es raro que se repita la fórmula sin que presente modificaciones en la redacción: *...sit acceptum in conspectu Domini* (MARTENE, 1, 4, V [I, 526 D]); cf. l. c., XXVI XXVIII (638 A 644 D); *in conspectu D. N. I. C.* (l. c., VI [533 C]); *sit acceptabile in conspectu divinae pietatis* (l. c., XIII [I, 578 C]); *...coram Deo acceptum sit sacrificium* (l. c., 1, 4, XXXIV [I, 663 C]); *aptum sit Domino Deo nostro sacrificium* (l. c., XXXV [I, 663 A]), etcétera. El misal de San Lorenzo, de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 592 C]), al lado de una fórmula de este tipo, presenta a libre elección otras dos: ... *ut me orantem pro vobis exaudiat Dominus* y *Orate fratres pro me peccatore, ne mea peccata obsistant votis vestris.* Un ordinario de la misa de Bec: *ut digne valeam sacrificium offerre Deo* (l. c., XXXVI [I, 673 C]); cf. la fórmula de Amalario más arriba 85. Un misal de Narbona (1528) pide la oración *pro statu s. Dei Ecclesiae et pro me misero peccatore, ut omnipotens et misericors Deus placide et benigne sacrificium nostrum humiliter dignetur suscipere* (MARTENE, 1, 4, 7, 4 [I, 396 A]). O se añaden al *Orate fratres* las palabras *ad Dominum* y semejantes, *ad Dominum Deum Patrem omnipotentem* (BECK, 268), o también *ad Dominum Iesum Christum, ut... placabile fiat* (FERRERES, 131). Sólo excepcionalmente se habla de *vestrum sacrificium* (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 659 DE]) o de *nostrum sacrificium* (l. c., XVII [I, 601 C]). Llama la atención la fórmula en el sacramentario de Amiéns (siglo IX): *ut vestrum pariter et nostrum sacrificium acceptabile fiat Deo* (LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» [1927] 442).

[17] Así es costumbre en Sarum: *Orate fratres* (en la redacción más reciente: *et sorores) pro fidelibus defunctis* (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 668 B]; LEGG, *Tracts*, 5, 221; LEGG, *The Sarum Missal*, 219). Algo ampliado en misales de Fécamp de la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXVI [I, 638 A]) y de Evreux (l. c., XXVIII [I, 644 D]). A lo que corresponde una modificación en la respuesta. Parece que el centro de donde se propaga este cambio se encuentra en Ruán; cf. MARTENE, 1, 4, XXXVII (I, 678 A): *Orate, fratres carissimi, pro me peccatore ut meum pariter ac vestrum in conspectu Domini acceptum sit sacrificium apud Deum omnipotentem pro salute et requie tam vivorum quam mortuorum.*

lcant; luego se dice de él: *et convertit se ad populum dicens: Orate*[18]. Esto supone que el *Orate fratres* se decía en voz alta, perceptible a todos los reunidos en la iglesia. A veces se menciona un *Dominus vobiscum* dicho antes por el sacerdote[19]. Poco faltaba, pues, para que se pusiera canto a la súplica y la respuesta. Efectivamente, en la misa mozárabe por lo menos, se canta el *Adiuvate me fratres*[20]. La liturgia romana no ha llegado a tanto. ¡Inconsecuencia rara que el *Dominus vobiscum* se dijera en voz baja, hasta que luego se suprimió!

88. En épocas posteriores, aunque se mantiene la costumbre de dirigirse *ad populum,* conforme lo atestiguan expresamente al menos la mitad de los documentos[21], las palabras se pronuncian en voz baja, como varias veces se insinúa[22] Antes se besaba el altar[23], según se hacía cada vez que el celebrante iba a dirigirse al pueblo.

La circunstancia de que el sacerdote al dirigirse al pueblo dé la vuelta entera, a diferencia de cuando el *Dominus vobiscum*[24], como si quisiera reforzar el sentido de la ceremonia, en realidad hay que explicarla de otro modo[25].

---

[18] *Ordo Rom. II,* n. 9: PL 78, 973 C.

[19] DURANDO, IV, 32, 3 (cf. IV, 14, 10): el sacerdote debe decir *sub silentio: Dominus vobiscum;* luego, *voce aliquantulum elevata* dice la petición de oración. Cf. JUAN BELETH, *Explicatio,* c. 44: PL 202, 52 B. Lo mismo que en Durando, lo encontramos en dos misales de Valencia del 1417 (FERRERES, 131). También en Alemania todavía hacia 1462 menciona Bernardo de Waging la costumbre de intercalar antes del *Orate pro me fratres* el *Domine exaudi orationem meam* o el *Dominus vobiscum* (FRANZ, 575).

[20] *Missale mixtum:* PL 85, 537 A.

[21] En misales italianos se puede leer a menudo *ad circumstantes,* lo cual por aquella época no es lo mismo que decir *ad populum* (EBNER, 301 306 314 334 341 346).

[22] REMIGIO DE AUXERRE (cf. la nota 4); *Statuta antiqua* de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 633 A]); *dicens in silentio;* HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* (ed. SÖLCH, 23): *secreto.* La actual regla, según la cual se dicen las primeras palabras *voce aliquantulum elata,* y la continuación, *secreto (Missale Rom., Ritus serv.,* VII, 7), aparece por primera vez en el *Ordo* de Juan Burcardo, de Estrasburgo (LEGG, *Tracts,* 152). Más referencias en SÖLCH, HUGO, 83.

[23] Cf. más arriba 393 [36].

[24] No así en el antiguo rito de los cistercienses (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 6).

[25] Gavanti da seguramente con la verdadera razón al decir que el sacerdote se vuelve sencillamente hacia donde está el libro, en que ha de leer la siguiente oración; cf. LEBRUN, *Explication,* I, 326; llama la atención sobre la circunstancia de que antes el libro solía colocarse algo más apartado del centro del altar. Esto se deduce, efectivamente, e. o. del *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 240), según el cual el sacerdote estaba al decir la secreta entre el libro y el cáliz; es decir, no estaba propiamente en el centro del altar, por lo que en este documento se exige del sacerdote que dé la vuelta completa (cf., en cambio, el *Liber ordinarius* de Lie-

«ORATE FRATRES ET SORORES»

89. Otro indicio de que el celebrante no se quería dirigir únicamente a los clérigos lo tenemos en la misma redacción del *Orate*, que fuera de Italia y España, en los documentos medievales que no pertenecen a conventos, pone *fratres et sorores* [26]. En documentos más antiguos se encuentra sólo el *fratres* [27], y bien puede ser que con esta palabra no se comprendiera, como en la antigüedad cristiana, la totalidad de los fieles [28], sino sólo los clérigos. Por otra parte, esta naturalidad con que se extiende también a las *sorores* demuestra que la convicción de que esta invitación a la oración se di-

ja, ed. VOLK, 93, lín. 19). Lo mismo es el caso en el siglo XIII en el *Liber ordinarius* de los premonstratenses (LEFEVRE, 11; cf. WAEFELGHEM, 67, nota 2). Cf. también *Liber usuum O. Cist.*, c. 53: PL 166, 1424 D. Se trata, pues, de la misma situación que actualmente antes del último evangelio. La regla aludida sufre actualmente una excepción aparente al decirse el *Dominus vobiscum* antes del ofertorio, pues hay que tener en cuenta que la lección del texto del ofertorio es secundaria (GAVANTI-MERATI, II, 7, 7 [I, 265s]). El que el sacerdote se vuelve al altar girando hacia la izquierda lo anota DURANDO, IV, 14, 11; 32, 3. Así también el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 93, lín. 19; cf. 90, lín. 19; 97, lín. 14). En cambio, FORTESCUE *(The mass*, 214 en la nota) parece considerar la vuelta entera como lo natural, pues explica la vuelta incompleta como excepción debida a que el sacerdote tenía que volverse al diácono que estaba a su lado, lo cual parece una interpretación algo arbitraria.

[26] Así ya en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 512 A]) y en el sacramentario de S. Denis (l. c., V [I, 526 D]). Esta forma es general en los misales neerlandeses (SMITS VAN WAESBERGHE, 325-327); asimismo en los de Colonia (l. c., 327; BINTERIM, IV, 3, p. 223); en los del sur de Alemania (BECK, 238 268 308; KÖCK, 120 121 122 125 126; HOEYNCK, 374; FRANZ, 753); en los ingleses (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 668 A B]; LEGG, *Tracts*, 5; LEGG, *The Sarum Missal*, 219, nota 5 [en cambio, el manuscrito más antiguo de Sarum, del siglo XII, tiene sólo *fratres*]; SIMMONS, 100; MASKELL, 98s); en Suecia: YELVERTON, 15; en Riga: V. BRUININGK, 81. También en algunos misales franceses (MARTENE, 1, 4, 7, 4 [I, 396 B]; l. c., 1, 4, V XXVI XXXIV [I, 526 D 638 A 663 C]; *Alphabetum sacerdotum* [LEGG, *Tracts*, 42]). Como excepción, también en Italia: sacramentario de Módena (antes de 1174) (MURATORI, I, 92) y en Hungría (JÁVOR, 121).

[27] REMIGIO DE AUXERRE: PL 101, 1252: *Orate pro me fratres ut*. Así también en ambos sacramentarios de S. Thierry, de los siglos IX y X (MARTENE, 1, 4, IXs [I, 546s 549 D]); así también en el sacramentario de Amiéns (cf. la nota 7). Con frecuencia se dice *fratres carissimi* (EBNER, 299 301; MARTENE, 1, 4, XXVII XXXVII [I, 640 E 678 A]); también *beatissimi fratres* (EBNER, 338). El *Ordinarium* de Coutances, de 1557 (LEGG, *Tracts*, 60), tiene *Orate vos fratres mecum unanimes*.

[28] Cf., p. ej., MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, c. 9, 2: CSEL 2, 12: el adversario pagano se siente indignado porque los cristianos se aman casi antes de conocerse, llamándose sin distinción *fratres et sorores*. A esto contesta el cristiano (c. 41, 8: l. c., 45): *nos, quod invidetis, fratres vocamus, ut unius Dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes*. Cf. TERTULIANO, *Apologeticum*, c. 39, 8ss: CSEL 69, 93.

rigia a toda la comunidad, en el sentido de un San Pablo, que con la palabra «hermanos» comprendía siempre a todos los fieles, no era del todo ajena a los liturgistas medievales.

El texto actual de la fórmula del sacerdote se encuentra por primera vez en los ordinarios italianos del siglo XII [29].

PRIMERAS FÓRMULAS DE CONTESTACIÓN

90. En los documentos más antiguos no se prevé ninguna respuesta al *Orate fratres* [30]. En algunos ordinarios queda sin respuesta en épocas más tardías [31] y hasta en la actualidad [32], así como tampoco se contesta al *Orate fratres* en la actual liturgia romana del Viernes Santo. Se conoce que la súplica la interpretan como un simple modo de encomendarse a las oraciones privadas de cada uno. Las primeras respuestas se encuentran en la época carolingia. Cuenta Amalario que había oído decir que el pueblo debía rezar tres versículos de salmos, a saber, los versículos 3-5 del salmo 19: *Mittat tibi Dominus auxilium de sancto et de Sion tueatur te. Memor sit omnis sacrificii tui et holocaustum tuum pingue fiat. Tribuat tibi secundum cor tuum et omne consilium tuum confirmet* [33]. Este verso o también los tres primeros versículos [34], o por lo menos uno de los versículos del salmo mencionado, se encuentran en siglos posteriores en casi todos los sitios como contestación del *Orate*, algunas veces aislados [35], pero generalmente con otras fórmulas de súplica intercesora, que, a su vez, se encuentran a veces aisladas.

MÁS FÓRMULAS; LA REDACCIÓN PRIMITIVA DEL «SUSCIPIAT»

91. Según Remigio de Auxerre († hacia 908), el pueblo puede contestar con el salmo 19,2-4, o también con las pala-

---

[29] EBNER, 295 313 314, etc.

[30] Cf. más arriba 85.

[31] Pontifical de Maguncia, de hacia el 1170 (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 601 C]); cf. l. c., XXXIIs XXXVII (I, 656 D 659 E 678 A); LEBRUN, I, 328, nota *d*. Así también con frecuencia en misales alemanes más recientes (BECK, 238 268 308; KÖCK, 121 126); incunables de Salzburgo de 1492 y 1498 (HAIN, 11420s); también en ordinarios neerlandeses (SMITS VAN WAESBERGHE, 325-327); y en suecos (YELVERTON [HBS 57] 15; FREISEN, *Manuale Lincopense*, p. XXVI).

[32] Rito dominicano (SÖLCH, 84). También en los cartujos (A. DEGAND, *Chartreux*: DACL 3, 1056).

[33] AMALARIO, *De eccl.*, III, 19: PL 105, 1132.

[34] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio*: PL 101, 1252 B. Con estos versos del salmo 19,2-4 contesta el *Chorus* todavía hacia 1425 en York (SIMMONS, 100) y 1517 (MASKELL, 100).

[35] Así los tres versículos en el misal de Fécamp (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 641 A]); con *sive* se indica aún una segunda respuesta. En el misal de Toul se contesta sólo con el salmo 19,4 (l. c., XXXI [I, 651 C]). Según JUAN BELETH (*Explicatio*, c. 44: PL 202, 52 B), se decían los salmos 19 y 20 enteros.

bras *Sit Dominus in corde tuo et in ore tuo et*—aqui aparece la primera redacción del *Suscipiat*—*suscipiat sacrificium sibi acceptum de ore tuo et de manibus tuis pro nostra omniumque salute. Amen* [36].

Bajo el título *Quid orandum sit ad missam pro sacerdote, quando petit pro se orare,* el devocionario de Carlos el Calvo, compuesto hacia 870, da las palabras del ángel de Lc 1,35, transformadas en voto de bendición: *Spiritus Sanctus superveniat in te et virtus Altissimi obumbret te* [37]; luego el Sl 19,4s y, finalmente, la oración *Da Domine pro nostris peccatis acceptabile et susceptibile fieri sacrificium in conspectu tuo* [38]. En el sacramentario de Séez, la oración que debe decir cada uno empieza con estas palabras: *Orent pro te omnes sancti* [39], y añade después del Sl 19,4: *Exaudiat te Dominus pro nobis orantem* [40], y *Misereatur tui omnipotens Deus, dimittat tibi omnia peccata tua* [41]. En otros sitios aparece el Sl 49,14: *Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua* [42], o el voto de bendición: *Sancti Spiritus gratia illuminet cor tuum et labia tua* [43]. Algunos ordinarios de la

---

36 REMIGIO, *Expositio*: PL 101, 1252. Esta respuesta doble (*Dominus sit* y *recipiat sacrificium*) se encuentra también en el ordinario de Amiéns de la misma época, ed. LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» (1927) 442. Aparece también en misales italianos (EBNER, 310 313 346). Algo cambiado todavía en el misal de Toulon (hacia 1400) (MARTENE, 1, 4, 7, 4 [I, 396 B]).

37 Estas palabras representan la respuesta en el misal más antiguo de Fécamp (MARTENE, 1, 4, XXVI [I, 638 A]); en Beauvais (l. c., 1, 4, 7, 4 [I, 396 A]); así también en los dos manuscritos de Sarum del siglo XIV (LEGG, *The Sarum Missal*, 219, nota 7).

38 *Liber precationum quas Carolus Calvus... mandabit*, ed. FEL. NINGUARDA, 115.

39 No se dice como contestación más que esta fórmula en misales italianos (EBNER, 329 341). En otros casos esta fórmula aparece con varias ampliaciones; véase e. o. el misal romano descrito por F. RÖDEL, en JL (1924) 84; FIALA, 206.

40 Hasta aquí es también la respuesta en dos misales de conventos italianos de los siglos XI-XII (EBNER, 306 310; cf. 14 20 323), en el sacramentario húngaro de Boldau (sin embargo, con el salmo 19,3-5; RADÓ, 43) y en dos misales de Seckau (KÖCK, 120 122). Lo mismo, más el salmo 49,14 (*Immola*), en el misal de Augsburgo de 1386 (HOEYNCK, 374).

41 PL 78, 246 D. Así, más Lc 1,35, salmo 49,14 y *Suscipiat*, en el ordinario de la misa de Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVI [I, 599]). Cf. el misal de San Lorenzo, de Lieja (l. c., XV [I, 592 C]); sacramentario de Módena (MURATORI, I, 92); sacramentario de Boldau: (RADÓ, 43).

42 Así empieza la contestación que da el obispo que asiste a la misa de su capellán en el pontifical de Durando (MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 619 F]), y sigue con este texto: *ipseque, tuus pius et misericors adiutor, exauditor existat;* a continuación se dice el salmo 19,3.4 y el actual *Suscipiat*. El salmo 49,14 aparece también, dentro de una larga serie de fórmulas, en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 512 B]) y en el sacramentario de S. Denis (l. c., V [I, 526s]).

43 Así, más la fórmula *Suscipiat (et accipiat...)*, en el uso de Sarum (LEGG, *The Sarum Missal*, 219; MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 668 A]); cf. FERRERES, 133; MASKELL, 100.

misa ponen varias de estas contestaciones para que se elija la que más parezca conveniente[44]; a veces continúan las oraciones aun después del *Sanctus*[45].

DIVERSOS TEXTOS DEL «SUSCIPIAT»

92. Prescindiendo de los versículos de salmos, las oraciones más difundidas eran las diversas fórmulas del *Suscipiat*[46], que se decían generalmente como continuación de otro texto combinado con ellas[47]. La redacción actual, que es muy rara fuera de Italia[48], se impuso allí como única desde el siglo XI[49].

¿A QUIÉN PERTENECE PROPIAMENTE LA CONTESTACIÓN?

93. Según se desprende de lo escrito más arriba, una serie de autores y documentos litúrgicos que llega hasta fines de la Edad Media exigen que conteste el pueblo entero[50]. Un pontifical tiene incluso la rúbrica *Et respondeant fratres et sorores: Suscipiat*[51]. Otras veces, lo mismo en los textos muy antiguos que en los más recientes, se habla de los *circumstan-*

---

[44] Sacramentarios de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 526s]); GUILLERMO DE MELITONA, *Opusc. super missam*, ed. VAN DIJK, en «Eph. Liturg.» (1939) 329; DURANDO, IV, 32, 3.

[45] Véase más adelante 170. El sacramentario de Fonte Avellana (antes de 1325) manda rezar al sacerdote, después de la respuesta al *Orate fratres*, los salmos 24.50.89.90 (PL 151, 887 B).

[46] Por ejemplo, en el sacramentario de S. Denis (MARTENE, 1, 4, V [I, 526 E]): *Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad tuam et nostrorum salutem omniumque circumadstantium et animarum omnium fidelium defunctorum.* En España: *Suscipiat Dominus Iesus Christus sacrificium de manibus tuis et dimittat tibi omnia peccata* (FERRERES, pp. CV 131 132; EBNER, 342). Un misal de los siglos X y XI de Bobbio (EBNER, 81): *Accipiat Dominus Deus omnipotens sacrificium... ad utilitatem totius sanctae Dei Ecclesiae.* Manuscritos del siglo XIV de Gerona presentan, como respuesta única, la fórmula que apenas se encuentra en otros sitios: *Oratio tua accepta sit in conspectu Altissimi et nos tecum pariter salvari mereamur in perpetuum* (FERRERES, 131, n. 524); cf. l. c., XVIII; está también en el misal de Narbona (1528) (MARTENE, 1, 4, 7, 4 [I, 396 A]).

[47] Cf. más arriba 91.

[48] Un ejemplo véase arriba en la nota 42.

[49] EBNER, 299 301 323 327 334 338 348 356.

[50] Sacramentario de Barcelona (s. XIII) (EBNER, 342); misales españoles de los siglos XIX y XV (FERRERES 131). Misal de Fécamp, de hacia el 1400 (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 641 A]): *Oratio populi pro sacerdote dicentis hos versus.* Cf. misal de Toul (de hacia el 1400) (l. c., XXXI [I, 651 C]): *respondetur et ab omnibus.*

[51] El pontifical de Laón del siglo XIII (V. LEROQUAIS, *Les Pontificaux*, I [París 1937] 167).

tes[52], o de los *clerici*[53], o del *chorus*[54]. Llama la atención el que en un grupo de ordinarios de los siglos XI y XII se exija la contestación «a cada uno» *(a singulis)*[55]. Con esto se quería indicar seguramente que el texto que se señalaba no debía decirse en voz alta, sino que se le consideraba como una ayuda o sugerencia para la oración privada de cada uno. En los casos en que los ordinarios no traen fórmula alguna, se suponía que la oración la suplían en silencio los particulares[56]. Más tarde fué, sin duda[57], costumbre que el coro de los clérigos diera la respuesta en común, ya que sólo ellos podían recitar[58] las fórmulas latinas, que a veces eran bastante largas. El orden de Sarum, en Inglaterra, donde en la misa de difuntos la respuesta particular se combina con el canto del ofertorio, no deja de ser un caso aislado. Después que el sacerdote había dicho en voz baja *Orate fratres et sorores pro fidelibus defunctis,* contestaba el clero, continuando con el canto del último versículo del ofertorio: *Requiem aeternam dona eis Domine et lux perpetua luceat eis. Quam olim Abrahae promisisti et semini eius*[59].

---

[52] EBNER, 314 323 338; MARTENE, 1, 4, VI XV (I, 533 C 592 C); así también en el actual misal romano.

[53] MARTENE, 1, 4, XVI XXVI (I, 599 638 A); FERRERES, 133.

[54] MARTENE, 1, 4, XXII (I, 612 C); ordinario de York (SIMMONS, 100).

[55] MARTENE, 1, 4, IV XIII (I, 512 A 578 C); EBNER, 301 334.

[56] Esta es la interpretación más natural del texto en el devocionario de Carlos el Calvo; cf. más arriba 91. Por ésto se insiste también tanto en la oración en voz baja, como, p. ej. en JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 44: PL 202, 52 B: Cuando oímos decir al sacerdote el *Orate fratres,* debemos orar en voz baja *(secreto).* Para ello Beleth recomienda los salmos 19 y 20. Así también DURANDO, IV, 32, 3: *Populus debet similiter secrete orare respondens...*

[57] Referencias seguras tenemos ya desde los siglos XI-XII (EBNER, 338). En el *Custumarum* de Sarum (s. XIII) se dice en el ordinario de la misa solemne: Después de que el sacerdote ha rezado *tacita voce* el *Orate fratres et sorores: Responsio clerici privatim: Sancti Spiritus...* (FRERE, *The use of Sarum*, I, 78).

[58] Según el *Layfolks Massbook* inglés, del siglo XIII (SIMMONS, 24; cf. más arriba I, 299), cuando el sacerdote pide la oración a los fieles, éstos deben darse golpes de pecho, para indicar que se consideran indignos de rezar por el; a continuación se indica una oración rimada que se debe rezar («si se quiere») con las manos extendidas, juntamente con un *Pater, Ave* y *Credo.* En este mismo sentido, antes de poner las tres fórmulas para la contestación, advierte la explicación de la misa de Melk, escrita hacia 1366: *tunc astantes et literati dicent: Memor sit* (FRANZ, 510, nota 3).

[59] MARTENE, 1, 4, XXXV (I, 669 B); FRERE, *The use of Sarum,* I, 78; cf. arriba 86 con la nota 17. La misma respuesta se encuentra ya en el ordinario del siglo XIII, pero allí con el título *responsio populi* (LEGG, *Tracts*, 221).

8. *La secreta*

LA «ORATIO SUPER OBLATA»

94. En la liturgia estacional romana de principios de la Edad Media, la colecta y el depositar las ofrendas sobre el altar no iba acompañado por oración alguna. Se cantaba únicamente el ofertorio. Acabada la ceremonia, el celebrante pronunciaba en voz alta la *oratio super oblata*, es decir, la actual secreta. Así como la procesión de la entrada se cerraba con la colecta y la comunión con la poscomunión, así terminaba la entrega de las ofrendas con esta oración, que aparece en todos los sacramentarios romanos con las mismas características entre las otras dos. Se dice en postura de orante [1], y antiguamente, como era natural, se pronunciaba además en voz alta. Aun en la actualidad, al menos las palabras finales: *Per omnia saecula saeculorum*, así como el *Oremus* al principio [2], se pronuncian en voz alta o se cantan. En la liturgia milanesa se ha conservado la costumbre de cantar la *oratio super oblata* entera [3].

SE CONVIERTE EN «SECRETA»

95. Hemos de poner en claro, ante todo, la razón de por qué la *oratio super oblata* [4] se convirtió en *secreta*, o sea en oración callada, según la interpretación corriente del término. La primera noticia sobre su recitación en voz baja se encuentra, hacia la mitad del siglo VIII, en uno de los manuscritos de la obra de Juan Archicántor, copiado en territorio franco [5]. Este hecho nos insinúa que el nombre de *secreta* nació

---

[1] Una excepción posterior presenta el ordinario de Coutances (1557): se dice la secreta *manibus super sacrificio extensis* (LEGG, *Tracts*, 61).

[2] Cf. más arriba I, 623.

[3] *Missale Ambrosianum* (1902) p. V.

[4] Esta denominación se encuentra en el Gregoriano (LIETZMANN, n. 1). En él cada una de las fórmulas lleva el título *Super oblata* (*Cod. Pad.* D 47, ed. BAUMSTARK: *Super oblatam*), así como también en el Gelasiano más reciente, ed. MOHLBERG. La misma denominación se encuentra también en los *Ordines* más antiguos: en el *Ordo Rom. II* (n. 1): PL 78, 978 D: *dicta oratione super oblationes secreta;* y en el *Ordo* de Juan Archicántor, *Capitulare* (véase la nota siguiente).

[5] *Capitulare eccl. ordinis* (SILVA-TAROUCA, 198): *Tunc pontifex inclinato vultu in terram dicit orationem super oblationes ita ut nullus praeter Deum et ipsum audiat nisi tantum Per omnia saecula saeculorum.* Así también la reducción en el *Breviarium* (l. c.).

en el norte y que se debe a la circunstancia de que se pronunciaba en voz baja [6]. Desde esta época es costumbre general en territorio franco decir la oración en voz baja [7] y llamarla secreta, interpretando esta palabra en el sentido aludido [8]. Es verdad que el nombre de *secreta* se encuentra ya como título de estas fórmulas en una parte de los manuscritos de los sacramentarios romanos, la primera vez en el Gelasiano antiguo. Pero la cuestión es si estos títulos no son posteriores, añadidos bajo el influjo de la liturgia galicana por los copistas francos [9], pues hay que saber que por lo menos medio siglo antes de aparecer esta denominación en el referido manuscrito franco de la fuente romana, se encuentra ya en el siglo VII, en una fuente galicana, el misal de Bobbio, con todos los indicios de que no se debe allí a influencias romanas [10]. Esto nos sugiere la idea de que la costumbre de pro-

---

[6] Todas las demás explicaciones no son más que hipótesis. Así se explica desde los tiempos de Bossuet, sin ninguna prueba histórica, la palabra *secreta* como *oratio ad secretionem;* es decir, a la acción de seleccionar las ofrendas (que como tal no tenía valor religioso, sino sencillamente práctico), o también a la acción de despedida de los catecúmenos (con la que la secreta no tiene relación alguna). BATIFFOL *(Leçons,* 161 [cf. l. c., 7.ª ed., p. XXI]) proponía derivar la palabra *secreta* de *secernere,* en el sentido de *benedicere* (que en ningún sitio se ha podido comprobar). BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 162s) considera la palabra *secreta* como equivalente a *mysteria,* que se emplea en SAN INOCENCIO I *(Ep.* 25: PL 20, 553s) como nombre del canon, y opina que esta denominación más tarde se iba limitando a su oración inicial. Pero es el caso que no se trata de la palabra *mysteria,* sino *secreta,* y de esta expresión no se puede probar que haya servido como nombre del canon (que empieza con el *Te igitur)* antes del siglo IX, y no antes del siglo XII para el canon en cuanto incluye la secreta; así que la expresión *secreta* no pudo limitarse a la *oratio super oblata* ya en el siglo VIII. Confróntese JUNGMANN, *Gewordene Liturgie,* 93ss 105ss. También los datos que aporta TH. MICHELS (en «Liturgisches Leben», 3 [1936] 307s) a favor de la tesis de Brinktrine sólo prueban que el canon se llamaba *secreta* en el siglo XI.

[7] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 20: PL 105, 1132: *Secreta ideo nominatur, quia secreto dicitur.* Lo mismo quiere decir la palabra *arcana* en los sacramentarios francos, circunstancia sobre la que llama la atención MARTENE, 1, 4, 7, 5 (I, 396 D).

[8] Donde durante más tiempo ha perdurado la denominación antigua es en los manuscritos del Gregoriano. Pero también en ellos se substituye finalmente por *secreta,* conforme demuestra el manuscrito de Pamelio (Colonia 1571). Un grupo de manuscritos españoles y otros procedentes del sur de Francia usan después del siglo XI el nombre de *sacra,* que debe su origen a una mala interpretación de la abreviación *scr.* Cf. A. WILMART, *Une curieuse expresion pour designer l'oraison sécrète:* «Bulletin de litt. ecclés.» (1925) 94-103; cf. JL 5 (1925) 281s. Ejemplos también en FERRERES, 132 y *passim* en su descripción inicial de los manuscritos.

[9] Cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie,* 93ss.

[10] El nombre de *secreta* aparece también aquí como título de la última fórmula que precede el prefacio. Ahora bien, aunque el misal de Bobbio se encuentra muy influenciado por la liturgia romana, de entre una docena de casos en que aparece este título, si no me equivoco, hay solamente uno en que con él se designa una

nunciarla en voz baja nació en territorio galo al aplicarse usos galicanos a la oración romana *super oblata*. Tenemos el mismo caso algo más tarde en el canon; por otra parte, sabemos que la pronunciación en voz baja es contraria a las tradiciones romanas y, en cambio, muy familiar a la liturgia galicana. De ahí que todas las oraciones que se formaron en tiempos posteriores en esta región y hoy constituyen el ofertorio se dicen de ese modo [11].

INFLUENCIAS GALICANAS, MEJOR DICHO, ORIENTALES

96. Es lo más probable según esto que la introducción de esta costumbre se deba al influjo de recuerdos de la liturgia galicana y, en última instancia, de las liturgias orientales. En lugar del ofertorio romano figuraba en la misa galicana la entrega procesional de las ofrendas, que terminaba con una exhortación al silencio [12]. Orar en silencio en este sitio de la misa es tradición antiquísima en la liturgia mozárabe [13]. Las oraciones, sobre todo las apologías que se decían en la misa galicana a la incensación y a la oblación después

auténtica *oratio super oblata* romana; es la fórmula *Munda nos Domine* (sacramentario de Padua) (MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 708); véase LOWE, *The Bobbio Missal* (HBS 58) n. 514. En todos los demás casos se trata o de colectas romanas de un contenido más general, que se emplean como *secreta*, o (con más frecuencia) de fórmulas galicanas. En cambio, fórmulas romanas *super oblata* aparecen repetidas veces bajo el título galicano de *Post nomina* y *Ad pacem*; cf. LOWE, n. 6 154 260 y más veces. Todo esto prueba con evidencia que la denominación *secreta* no proviene de fuentes romanas. Por lo demás, el misal de Bobbio no usa en general para sus oraciones más que títulos galicanos. El nombre *Post secreta* (también *Post mysterium*) que se da en el *Missale Gothicum* y en el *Missale Gallicanum* a la primera oración después de la consagración (MURATORI, II, 522 534 559, etc., 699 705) representa, sin duda, una fase de evolución más antigua de este concepto.

[11] La dificultad principal contra esta explicación está en el hecho arriba mencionado de que el Gelasiano antiguo, que por lo general contiene la liturgia romana del siglo VI, presente ya la palabra *secreta* como título de casi todas las oraciones *super oblata*. A esto hay que decir que el único manuscrito que de él se conserva se escribió en territorio franco en el siglo VIII y contiene también en el resto del texto muchas añadiduras francas. En el original estas oraciones probablemente no tenían título alguno, como es el caso del Leoniano. De lo contrario, difícilmente se comprendería cómo en el Gelasiano más reciente, que toma las fórmulas generalmente del más antiguo, se encuentre como título de estas oraciones el de *super oblata*, de origen gregoriano.

[12] *Expositio ant. lit. gallicanae* (ed. QUASTEN, 17): *spiritaliter iubemur silentium facere*. RIGHETTI (*Manuale*, III, 283) no estará en lo justo al explicar la palabra *spiritaliter* de un mero *raccoglimento spirituale interiore*. Desde luego no excluye el canto del *sonus*.

[13] Después del *Adiuvate me fratres* se dice en voz baja (*silentio*) una apología que tiene por autor a Julián de Toledo († 690) (*Missale mixtum*: PL 85, 538s).

de la entrega procesional de las ofrendas, debieron rezarse en voz baja. De lo contrario, no se explican los elementos que de esta clase de oraciones pasaron en el siglo IX a la misa romana [14]. Ya hemos hecho constar el influjo que ejercieron precisamente sobre esta parte de la misa los modelos orientales y que se adoptaron oraciones enteras de la liturgia griega de Santiago, es decir, de su centro de Jerusalén, visitado entonces por tantos personajes influyentes del imperio franco [15]. He aquí el modelo viviente que tanta importancia tuvo en este sentido: la entrada solemne del gran Rey, venerado prolépticamente en las ofrendas, mientras se cantaba el himno de los querubines, que exigía silencio, y durante el cual el sacerdote rezaba en voz baja algunas oraciones [16]. La tendencia a rezar en silencio durante la acción sacrifical debió de estar muy arraigada en Oriente, ya que Justiniano creyó necesario combatirla el año 565 con una disposición especial [17]. Es probable que en ella influyeran reminiscencias de la antigüedad pagana [18].

LA SECRETA SE DESTACA SIEMPRE ENTRE LAS DEMÁS ORACIONES OBLATIVAS

97. La conciencia de que la secreta tenía mucha mayor importancia que todas las demás oraciones oblativas se mantuvo siempre viva en el nuevo rito de oblación. A veces los liturgistas medievales se dan cuenta de que el *Oremus* al principio del ofertorio pertenece en realidad a la secreta [19] o procuran darle otra preparación que le introduzca como oración solemne. Los *Statuta antiqua* de los cartujos mandan al sacerdote repetir el *Oremus* sobre todo delante de la segunda

---

[14] Cf. más arriba I, 102; II 3 hacia el final.

[15] Cf. véase más arriba 74 con la nota 19.

[16] BRIGHTMAN, 41: Σιγησάτω πᾶσα σάρξ. Le precede inmediatamente la oración de incensación (véase más arriba 74), que se encuentra luego en S. Denis. Cf. BRIGHTMAN, 377s (liturgia bizantina). La grande importancia que se daba en el siglo V al sagrado silencio durante el traslado de las ofrendas al altar se manifiesta en la explicación litúrgica de TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, V (RÜCKER, *Ritus bapt. et missae*, 22): *in silentio et timore et oratione tacita* deben mirar todos al sacrificio que por los diáconos se lleva al altar. También las *Const. Ap.* (VIII, 12, 4 [QUASTEN, *Mon.*, 212]) mencionan ya la oración en voz baja del celebrante durante estos momentos: εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεύς. Cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 96-98.

[17] *Novella*, 137, 6: *Iubemus omnes et episcopos et presbyteros non tacite, sed ea voce quae a fideli populo exaudiatur sacram oblationem... faciant* (BATIFFOL, *Leçons*, 210s).

[18] Cf. O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 3, 5.ª ed.: «Ecclesia Orans», 9 (Friburgo 1923) 135-157.

[19] Así, p. ej., todavía en INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, II, 55 60: PL 217, 831 834: el sacerdote había interrumpido en el *Oremus* su oración, que ahora reanuda. Así también DURANDO, IV, 32,3.

secreta[20], pero advierten, sin duda porque existía una costumbre contraria, que no se debe decir el versículo *Domine exaudi*. Efectivamente, este versículo se encuentra antes de la secreta en varios ordinarios de la misa a partir del siglo XIII[21]. En otros sitios se interpretaba el *Orate fratres* como equivalente al *Oremus*, haciéndole preceder el *Dominus vobiscum*[22]. Todo esto lo hemos de considerar como tentativas de transformación de este rito, debidas a la concepción que del canon se tenía en la baja Edad Media, como de un conjunto que era toda una *secreta*, y, desde luego, la incluía[23].

FÓRMULAS CARACTERÍSTICAS DE LA SECRETA

98. Ahora bien, si queremos conocer el verdadero sentido de la secreta, es decir, el que tuvo primitivamente, no la hemos de relacionar con lo que le sigue, sino con las ceremonias precedentes. La secreta es la oración que viene a cerrar e interpretar la entrega de las ofrendas y su colocación sobre el altar. El que se creara tal fórmula era natural, una vez que se consideraba la entrega de la ofrenda material como oblación hecha a Dios. Además, se daba a la acción material una importancia específica al hacer participar en ella todo el pueblo. En el sacramentario romano más antiguo, el Leo-

---

[20] MARTENE, 1, 4, XXV (I, 633 A).

[21] *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 240) y en el actual *Missale O. P.* (1889) 19; *Liber ordinarius de Lieja* (VOLK, 93); *Ordo celebrandi* del siglo XIV (BINTERIM, IV, 3, p. 223); ordinarios de la misa franceses de la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXXI XXXIV [I, 651 C 663 C]; LEBRUN, I, 331 nota *c)* y de los Países Bajos (SMITS VAN WAESBERGHE, 325 326 327). En casos aislados le precede además el *Dominus vobiscum: Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 42); *Ordinarium* de Coutances (l. c., 61). Así también en el misal de Upsala de 1513, que, además, pone al principio el versículo *Dominus Deus virtutum* (YELVERTON, 15). Cf. también LEBRUN, I, 331. BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 164) conjetura que en los documentos más antiguos del Gelasiano, en que no hay *Dominus vobiscum* delante del *Sursum corda*, lo había junto con el *Oremus* antes de la secreta. Esta conjetura obedece a su interpretación de la secreta como fórmula preparatoria del prefacio, a semejanza de la que se encuentra antes de la consagración del santo crisma en el rito del Jueves Santo (Gelasiano más antiguo, ed. WILSON, 70). Aunque la idea de una fórmula preparatoria no se debe menospreciar, ya que todo el ofertorio representa un rito preparatorio y hasta una especie de consagración anticipada, no parece que por esto se pueda justificar la conjetura de Brinktrine, pues en aquella época sin duda se recordaba aún perfectamente que el *Dominus vobiscum* y el *Oremus* antes del ofertorio pertenecía a la secreta.

[22] Cf. más arriba 87 con la nota 19.

[23] Véase más adelante 115. Efectivamente, intenta Brinktrine renovar esta interpretación del canon (cf. la nota 21). Según él, empieza con la secreta la segunda parte de la misa, la «consagración eucarística» (159ss).

niano, encontramos ya con toda claridad las características propias de la secreta aun actualmente. Pese a todos los cambios que presentan las fórmulas, vuelve siempre el mismo pensamiento: ofrecemos a Dios dones, *dona, munera, oblationem;* con menos frecuencia, y más bien para cambiar de expresión, *hostias, sacrificium.* Se trata, pues, en primer término, de donativos terrenales, conforme se dice a veces expresamente: *Altaribus tuis, Domine, munera terrena gratanter offerimus, ut caelestia consequamur, damus temporalia, ut sumamus aeterna. Per* [24]. O: *Exercentes Domine gloriosa commercia offerimus quae dedisti* [25]. O con otra fórmula, que todavía se usa hoy: *Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitati nostrae praesidium condidisti, tuo quoque nomini munera iussisti dicanda constitui...* [26]. A veces, se pone de relieve ingenuamente la cantidad considerable de ofrendas que se ha conseguido reunir: *Tua Domine muneribus altaria cumulamus...* [27]. Pero los dones no son un sacrificio independiente; son ofrecidos únicamente para que se conviertan en el sacrificio de Cristo. A veces, la secreta se refiere ya a este destino de las ofrendas: *Sacrandum tibi, Domine munus offerimus...* [28]. O: *Propitius Domine quaesumus, haec dona sanctifica* [29]. O: *Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritalem tibi, summe Pater, hostiam supplici servitute deferimus* [30]. Sin embargo, tales reflexiones teológicas sobre el destino de las ofrendas, según una ley general de evolución, son mucho más raras en las secretas antiguas del Leoniano que en las modernas, así como, por otra parte, la ausencia completa de una alusión al sacrificio constituye hasta la actualidad una rara excepción [31].

---

[24] MURATORI, I, 303.

[25] L. c.

[26] MURATORI, I. 415. Más referencias de los sacramentarios más antiguos en MOHLBERG-MANZ, n. 388; *Missale Romanum,* jueves de la semana de pasión.

[27] MURATORI, I, 324; MOHLBERG-MANZ, n. 930. Para la expresión *altaria,* cf. más arriba 7. La idea de que la secreta se refiere en primer término a las ofrendas materiales, véase en BATIFFOL, *Leçons.* 162ss.

[28] MURATORI, I, 465; MOHLBERG-MANZ, n. 1368; *Missale romanum,* el 29 de noviembre.

[29] MURATORI, I, 318 320; MOHLBERG-MANZ, n. 823.

[30] MURATORI, I, 327; MOHLBERG-MANZ, n. 846.

[31] Ejemplos de tales excepciones véanse en el misal romano el 31 de diciembre y, con más frecuencia, en las fiestas de santos: *Sancti tui* (cf. el Gelasiano franco, ed. MOHLBERG, n. 74; MOHLBERG-MANZ, n. 74); misal romano el 25 de marzo: *In mentibus nostris* (cf. Gregoriano, ed. LIETZMANN, n. 31, 3).

Lo que se pide en la secreta

99. En cambio, varía mucho el modo de expresar esta entrega sacrifical; al lado de *offerimus* e *immolamus* está el *suscipe, respice, ne despicias, intende placatus*, o, en algunas fiestas, una alusión a los merecimientos de los santos o los misterios de nuestra redención que puede servir de recomendación ante Dios de nuestras ofrendas: *Ecclesiae tuae, quaesumus Domine, preces et hostias beati Petri Apostoli commendet oratio*[32]. En otras secretas se pide por una buena disposición del alma para ofrecer dignamente el sacrificio o por el fruto del sacrificio, mencionando a éste sólo *in obliquo*. Hay también secretas, como la del lunes de Pentecostés, que en maravillosa síntesis compendian con rasgos sobrios, pero enérgicos, todo el simbolismo de la ofrenda y el proceso de sacrificio: *Propitius, Domine quaesumus, haec dona sanctifica et hostiae spiritalis oblatione suscepta nosmetipsos tibi perfice munus aeternum. Per*[33]. En la mayor parte de las secretas, sin embargo, el objeto de la petición—también esta oración de ofrecimiento tiene forma de súplica—es más general: «Así como nuestra ofrenda sube hacia El, la bendición de Dios descienda a nosotros». Por eso se habla con frecuencia del intercambio místico entre Dios y los hombres, de los *huius sacrificii veneranda commercia*, o de los *sancta commercia* que se realizan en la celebración de la misa.

Redacción en plural y fórmula final

100. Como norma general para todas las secretas de los antiguos sacramentarios, no sólo se redactan en plural, como oración comunitaria: *offerimus immolamus, munera nostra, oblationes populi tui*, sino que todas van dirigidas a Dios Padre y terminan con la fórmula *Per Dominum*. En el misal de Pío V no se encontró ni una sola excepción. En efecto, si había que mantener en vigor la antigua ley: *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*[34] al menos en algunas partes de la misa, sin duda había que contar entre ellas la secreta, que trata ya del sacrificio propiamente dicho, que Cristo instituyó no para aceptarlo, sino para ofrecerlo El a su Padre celestial, aunque no es idea extraña al

---

[32] *In cathedra s. Petri*; cf. el Gelasiano franco, ed. Mohlberg, n. 218; Mohlberg-Manz, n. 218.
[33] Se encuentra en el Leoniano (Muratori, I, 318 320); Mohlberg-Manz, n. 823.
[34] Cf. más arriba I, 486.

dogma el que a veces el sacrificio se dirija a Cristo [35]. La primera excepción la encontramos en la fiesta de San Antonio de Padua, impuesta para toda la Iglesia por el papa Sixto V. Posteriormente ha habido varios casos más [36].

Conmemoración de otras secretas

101. Es una regla ya antigua que en cada misa se digan tantas secretas (y poscomuniones) cuantas colectas se han rezado [37]. Esta regla no es del todo tan natural, por tener siempre las secretas, a diferencia de las colectas, su determinado tema propio y añadir en contadas ocasiones a la invocación la «predicación relativa» [38]; además, el influjo de la estación del año litúrgico es mucho menor en ellas, y en las fiestas de los santos a la expresión de la oblación se contentan con añadir la súplica de intercesión del santo conmemorado. Esto hace que la acumulación de varias fórmulas no signifique muchas veces más que repetición del mismo pensamiento. Pero la regla se continuó urgiendo cada vez con mayor insistencia [39], seguramente por efecto más bien de simetría.

El «Per omnia saecula saeculorum» y el «Oremus»

102. Después de la última secreta se dice su fórmula final en voz alta: *Per omnia saecula saeculorum* [40]. Esta ley de pronunciar en voz alta las fórmulas destinadas al uso público, o siquiera sus palabras finales, vemos que se observa también en otros sitios: al final del canon y en las últimas palabras del *Libera nos quaesumus Domine* después del *Pater noster*. Siempre se trata de las mismas palabras: *Per omnia saecula saeculorum*. Fuera de la misa se reza muchas veces el *Pater noster* de la misma manera. En las liturgias orientales, donde la costumbre de rezar el sacerdote sus oraciones en

---

[35] En la iglesia bizantina hubo en el siglo XII una controversia sobre si el dogma permitía que se ofreciese el sacrificio de la misa a Cristo; en el sínodo de Constantinopla del 1156 la cuestión fué decidida afirmativamente (Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* [París 1913] t. v, p. 2.ª, p. 911s).

[36] Véanse las referencias en Jungmann, *Die Stellung Christi* (1925) 103 106s. Mientras tanto se ha introducido en 1932 la fiesta de San Gabriel Possenti el 27 (28) de febrero, en que las tres oraciones se dirigen a Cristo.

[37] Cf. más arriba I, 491.

[38] Cf. más arriba I, 478s.

[39] Véase, por ej., Durando, IV, 15 16.

[40] Cf. más arriba 94 y además Amalario, *De eccl. off.*, III, 19 (PL 105, 1128 A). También manuscritos más recientes del Gregoriano (Lietzmann, n. 1) amplían la mención de la *oratio super oblata: qua completa dicit sacerdos excelsa voce: Per omnia.*

voz baja estaba mucho más extendida por no esperar el sacerdote, como antes, el final de la letanía, que el diácono rezaba alternando con el pueblo, sino empezar ya mucho antes, la llamada ἐκφώνησις tiene suma importancia [41]. Por lo general es más larga que su equivalente occidental, y comprende casi siempre una doxologia entera, que justificaba por sí misma el que el pueblo pudiera pronunciar al final el *Amen* aunque no hubiera entendido la oración anterior. En cambio, nuestro *Per omnia saecula saeculorum* pide, como su complemento, la oración anterior del sacerdote. Por otra parte, no parece demasiado difícil suplirla, ya que el proceso de la oración sacerdotal en todos los tres casos arriba aludidos es esencialmente el mismo. Desde el punto de vista formal, el *Per omnia saecula saeculorum* sirve al mismo fin que el *Oremus*, y con él abarca todo lo que está entre ambos, presentándolo como una unidad. Lo que se encuentra entre estos dos extremos es realmente un acto de oración, al que se ha sumado la expresión simbólica. Remigio de Auxerre († hacia 908) cogió bien el sentido del *Oremus* al explicarlo como un aviso a los fieles para que estuvieran atentos a la oblación, uniendo a ella su propia entrega interior con el fin de que sea agradable al Señor su ofrenda [42].

Una serie de las fórmulas más antiguas, además de hablar de las ofrendas, aluden expresamente a las preces del pueblo: *Suscipe quaesumus Domine preces populi cum oblationibus hostiarum* [43]; *Muneribus nostris quesumus, Domine, precibusque susceptis* [44]; *Offerimus tibi Domine, preces et munera* [45]. La frecuencia con que se encuentran tales fórmulas precisamente en los formularios más antiguos sugiere la hipótesis de que esta mención de las preces se refiere en el fondo a las oraciones del pueblo, para las que el sacerdote invita con el *Oremus* [46].

---

[41] Véanse los términos técnicos de las liturgias no griegas en BRIGHTMAN, 596. Entre los nestorianos, *kanuna*, de κανών.

[42] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio*: PL 101, 1251 C: *Ita autem potest intelligi... ut omnis populus oblationi insistere iubeatur, dum oblaturi intentionem suam offerunt, quatenus illorum oblatio accepta sit Domino*. Cf. también AMALARIO, *De eccl. off., praefatio altera*: PL 105, 990 B.

[43] Así empiezan las fórmulas del Sábado Santo hasta el martes de Gloria, y esto ya en el Gregoriano (LIETZMANN, nn. 87-90). Además, las del domingo quinto después de Pascua y de la vigilia de la Ascensión.

[44] *Commune martyrum*, Circuncisión, septuagésima y viernes de témporas de adviento; en el Gregoriano, en seis sitios (LIETZMANN, 182). Cf. también MOHLBERG-MANZ, n. 69. Cf. I, 624 [29].

[45] Octava de los Santos Pedro y Pablo y misa votiva de los apóstoles. Cf. MOHLBERG-MANZ, nn. 982 1111 1355. Así ya en el Leoniano (MURATORI, I, 334 335). Véanse también las fórmulas del 11 de agosto (Santos Tiburcio y Susana) y del último domingo después de Pentecostés.

[46] Cf. más arriba **I, 623.**

9. *Valoración del actual ofertorio*

103. En presencia de la multitud desconcertante de fórmulas y variantes aparecidas a lo largo de la evolución del ofertorio en el correr de los siglos, se impone la pregunta: ¿Qué valor hemos de dar a estas creaciones analizadas a la luz de los resultados de nuestra investigación? Sobre todo, ¿cómo podemos interpretar de conjunto esta teoría de textos que, como efecto de una evolución complicada durante la Edad Media, se encuentran en nuestro misal actual? [1] Y ¿cómo podemos dar a este conjunto una configuración digna y adaptada a su sentido más propio dentro de la celebración de la misa?

INCOMPRENSIÓN DEL CANON

No lo podemos negar: en el ofertorio, tal como lo tenemos hoy, se trata de un anticipo de las ideas del canon, y esto envuelve en sí cierta duplicidad. Aunque el nombre que se le dió, «canon menor», es de fines de la Edad Media [2], la idea que le ha formado es mucho más antigua. En el pensamiento litúrgico de la Edad Media, el texto de la solemne oración eucarística hacia un papel muy secundario. Estaba redactado en una lengua, y más aún en un estilo, que nunca llegó a ser familiar a los pueblos germánicos, por mucho que estudiasen latín y se considerasen como buenos católicos y herederos del Sacro Romano Imperio. El canon, con inclusión de la secreta, se iba convirtiendo cada vez más en un texto hierático que se conservaba con toda fidelidad y se rezaba con la mayor reverencia, pero que no llegaba al corazón por no expresar pensamientos e intenciones propias.

---

[1] En la redacción y en el orden actuales (con dos añadiduras, y prescindiendo del lavatorio de las manos, que está al principio), estas oraciones se encuentran ya en el ordinario de la misa de la capilla papal hacia 1290, ed. BRINKTRINE en «Eph. Liturg.» [1937] 201-203; EBNER, 347. Cf. el misal franciscano del siglo XIII (l. c., 314). La evolución de estas oraciones en la baja Edad Media (cf. más arriba 68ss) no ha repercutido en Roma.

[2] Con él nos encontramos, p. ej., en Hungría en el siglo XV (JÁVOR, 120; RADÓ 125); en dos misales de Ratisbona de los siglos XV-XVI (BECK, 237 266); en misales de Augsburgo después del año 1386 (HOEYNCK, 372s). En la explicación de la misa de Augsburgo *Messe singen oder lesen*, de 1484, se dice: «Y ahora empieza el *Canon minor*..., que no conviene al seglar que lo lea» (FRANZ, 713; cf. 633). La concepción tan rigurosa que se expresa en estas palabras antes se aplicaba por lo común sólo al texto de la secreta en adelante. Es decir, se empezaba ahora a tomar muy en serio la idea a que se debía la expresión *Canon minor*.

CARACTERÍSTICAS DE LAS NUEVAS ORACIONES

104. Por esto aprovechaban cualquier ocasión que se les presentaba para poder dar expresión al sentimiento personal en la preparación de las ofrendas. En sí se reducen a los motivos antiguos: ofrecimiento, voto de oblación y súplica; a veces se echaba mano hasta de gran parte del vocabulario del canon romano y de la *oratio super oblata.* Con todo, se notan claramente las características peculiares: el ofrecimiento se hacía «por» intenciones determinadas, que en la actualidad no se manifiestan más que en algunos pocos giros. La oblación del sacrificio inmaculado se proyectaba sobre el fondo obscuro de la propia miseria; tampoco a ésta se alude hoy sino en la primera oración oblativa, en sorprendente contraste con la antigua exuberancia de las apologías. Además, la intervención propia y personal del celebrante, que en parte había en singular, sobresalía entonces más vigorosamente. Este modo de expresarse corresponde en absoluto a la nueva situación del sacerdote, que se sentía como más separado del pueblo. Es cierto, con todo, que en algunos sitios se suprimió de nuevo el uso del singular [3].

LA ESTRUCTURA DEL OFERTORIO

105. Se procura también, por lo menos en principio, que el pueblo tenga su participación propia en las oraciones, por ejemplo, en la súplica intercesora por el sacerdote en la contestación al *Orate fratres.* Más tarde se ha especificado más el acto de oblación al poner por separado el ofrecimiento de las dos ofrendas. La tendencia a coordinar ambas oblaciones en perfecta simetría, por haberse derivado de un mismo acto de ofrecimiento primitivo, no se impuso por completo. Si en este proceso se ha procurado dar más cuerpo a la oblación, a este fenómeno se suma otro, y es que junto a lo que llamaríamos dirección ascensional, expresada en el ofrecimiento, se ha puesto otra de dirección inversa por medio de la petición en la *epíclesis,* que urge para que descienda sobre los dones la virtud del Altísimo. Esta doble dirección encuentra una expresión perfecta cuando después del ofrecimiento por separado de la patena y del cáliz sigue la humilde súplica para que Dios acepte los dones: *In spiritu humilitatis,* oración en la que, por una parte, se manifiesta el sentido más profundo de toda oblación exterior, la entrega personal del corazón y la presteza interior para el sacrificio [4], y, por otra, se levanta de

[3] Véase más arriba 48-51 con el final de la nota 41; 60 con la nota 84.

[4] Véase la simpática explicación bíblico-litúrgica del texto en G. E. CLOSEN, *Wege in die hl. Schrift* (Ratisbona 1939) [illegible].

nuevo la voz suplicante del sacerdote pidiendo la virtud santificadora de lo alto para que nuestro don terrenal quede santificado verdaderamente.

Un contraste manifiesto

106. La oración para la conmixtión del agua como antigua oración romana forma un contraste manifiesto con todas las otras oraciones, que no delatan la misma disciplina normativa en su redacción ni siguen tampoco una evolución determinada del pensamiento ciñéndose, como se ciñen, completamente a las diversas acciones particulares. Por otro lado, estas oraciones no siguen el patrón o tipo de las del canon en su forma exterior; por ejemplo, adoptando la conclusión *Per Christum* [5].

Verdadero significado de las oraciones del ofertorio

107. Resumiendo: las oraciones del ofertorio nos pueden causar la impresión de un anticipo innecesario del canon sólo cuando las consideremos desde el punto de vista de la misa rezada, en la que el relieve que se da a las diversas partes en la misa cantada desaparece por la recitación monótona y uniforme de todas sus oraciones, dando a las fórmulas del ofertorio la misma importancia que a las frases lapidarias del canon. Pero estas oraciones no son un anticipo del canon, sino una alusión a varios de sus elementos. Además, en lo esencial no se trata de oraciones propiamente dichas, sino de palabras creadas para acompañar una acción exterior. Prescindiendo del *Orate fratres*, ninguna de ellas estaba destinada a que se dijeran públicamente en nombre de la comunidad, es decir, no pretendían influir sobre la acción exterior de la misa.

La función de la secreta

108. Carácter distinto tiene la antigua *oratio super oblata*, que, a su modo, es realmente un anticipo de la idea sacri-

---

[5] En algunos ordinarios de la baja Edad Media se terminaban así no sólo algunas, sino todas las fórmulas que para ello se prestaban de alguna manera; también el *In spiritu humilitatis* y *Veni sanctificator*, en parte incluso el *Orate fratres* y la brevísima *Acceptabile sit omnipotenti Deo sacrificium nostrum;* así, p. ej., Martene, 1, 4, XXXIs (I, 651 656); Köck, 125s; así también el misal de Ratisbona de los siglos xv-xvi, según el cual el sacerdote debía rezar el *canon minor elevatis manibus in caelum* (Beck, 266s). Esto sólo se puede referir a las oraciones que se decían generalmente, según la costumbre medieval, con el cuerpo inclinado y las manos juntas. La fórmula *Suscipe sancte Pater* termina con una fórmula cristológica ya en la *Missa Illyrica* (Martene, 1, 4, IV [I, 508 E]).

tical. La función de la *oratio super oblata* es expresar el sentido del rito de la oblación: el ofrecimiento previo de los dones materiales. También el donativo material de pan y vino puede ser símbolo de la entrega de nuestro corazón. Había sido llevado antes al altar con una ceremonia; ahora se encarga la oración de ofrecérselo a Dios en nombre de toda la comunidad. Verdad es que en este ofrecimiento no se habla solamente del don material, sino que se incluye ya lo que ha de ser dentro de pocos momentos por la consagración. Con esto, la ofrenda recibe una especie de consagración (en sentido de santificación) previa, del mismo modo que la han recibido otros elementos materiales de la celebración eucarística, la iglesia y el altar, las velas y los manteles, el cáliz y la patena [6].

No hay inconveniente en extender esta función de la secreta también a las demás oraciones del ofertorio; así se adaptan mejor al curso de la misa [7].

INTERPRETACIÓN DE «IMMACULATA HOSTIA» Y «CALIX SALUTARIS»

109. Es muy probable que para los comentaristas de la Edad Media la expresión *hanc immaculatam hostiam*, de la primera de las oraciones del ofertorio, se refiriese a la Eucaristía [8]. Pero nada impide que la interpretemos nosotros del pan material, y esto con el mismo derecho con que en el canon calificamos de *sanctum sacrificium inmaculatam hostiam* al sacrificio de Melquisedec. Algo semejante vale del *calix salutaris* en la fórmula del cáliz. Nuestro cáliz es ya en este primer paso del sacrificio por lo menos tan santo y santificador como el cáliz de acción de gracias del salmista (Sl 115), de quien es la oración [9]. En todo esto es natural que al pronunciar estas fórmulas tengamos siempre presente el destino más sublime de nuestras ofrendas.

---

[6] En este pensamiento insiste BATIFFOL, *Leçons*, 162-164. Quiere que se considere, con Suárez, la secreta como *quaedam dedicatio materiae sacrificandae per futuram consecrationem*.

[7] Véase también BATIFFOL, *Leçons*, 26. Así también C. CALLEWAERT (*De offerenda et oblatione in Missa*: «Periodica de re morali canonica liturgica», 32 [1944] 60-94), quien pone aún más enérgicamente de relieve la línea clara de la acción sacrifical que tiene en el ofertorio *aliqualis inchoatio*.

[8] Ejemplos más claros de tal modo de hablar proléptico de misales medievales véanse en EISENHOFER, II, 144.

[9] Según el sentido primitivo del salmo, se trata de la copa que se usa en el sacrificio de acción de gracias por la salvación de peligros. En la oración de la Iglesia, la palabra se ha de interpretar, como es natural, conforme al contexto. Por cierto, ya en el concilio de Trento se mencionaban las expresiones *immaculata hostia, calix salutaris* entre los abusos que convenía suprimir según los autores de esta memoria (*Concilium Tridentinum*, ed. GOERRES, VIII, 917).

Visto así todo el conjunto, no hay por qué lamentarnos de que se haya metido el rito de oblación entre la antemisa y la oración eucarística, sobre todo si estamos dispuestos a interpretar la misa no solamente como obra de Dios, sino también como obra de los hombres, que, llamados por el mismo Dios, se ponen en camino para salir al encuentro de su creador.

SECCION II

«CANON ACTIONIS»

1. *Idea panorámica*

110. A nuestro paso por la historia, hemos podido notar con toda claridad que la Eucaristía es el núcleo de la misa y el íntimo recinto en el que se reproduce la institución de Jesucristo. De en medio de la comunidad se eleva una oración de acción de gracias y es presentada a Dios por el sacerdote, oración que se prolonga luego en las palabras de la consagración y en la presentación de los sagrados dones, para terminar en un solemne canto de alabanza.

LAS APARIENCIAS EXTERNAS

Aunque el cuadro así formado ha permanecido en lo esencial intacto en nuestra misa, sin embargo, para el que no le sean familiares una serie de datos históricos, no le será fácil reconocer en el texto actual las líneas de ese plan primero. La acción de gracias se presenta en el prefacio actualmente como un elemento aislado y simplemente preparatorio, a continuación del cual y sólo entonces empieza la oración eucarística. Pero aun el mismo canon, si prescindimos de las palabras de la consagración, aparece como una serie casual de ofrecimientos, súplicas y menciones honoríficas de apóstoles y mártires del cristianismo primitivo.

Si nos fijamos únicamente en las apariencias externas, nos parecerá mayor todavía la diferencia con respecto a aquel plan primitivo. Después del *Sanctus* se corta la recitación en voz alta de las oraciones del sacerdote. Desde este momento en adelante, todo se realiza envuelto en un silencio impenetrable. Unicamente los toques de la campanilla del acólito nos llaman la atención cuando se elevan las sagradas especies; pero en seguida vuelve otra vez el silencio. En la misa solemne, el canto del *Sanctus* y del *Benedictus* cubre como con un manto este silencio; aparece además un grupo de ceroferarios, que se colocan ante el altar como para una gran recepción; los asistentes al coro caen de rodillas y resuena el *Hosanna,* como un saludo y un homenaje a aquel que viene en el nombre del Señor. En vez de la acción de gracias que se

eleva del hombre hacia Dios, predomina ahora un movimiento contrario que, arrancando con la bajada del sagrado misterio, anega en su oleaje gran parte de la forma exterior de la antigua Eucaristía.

Influencias transformadoras

111. Nuestra tarea será, por lo tanto, seguir en sentido inverso esta evolución, procurando llegar al origen o núcleo de donde han salido las formas actuales, remontándonos hasta su cuna con el fin de dejar al descubierto el plan primitivo de esta parte central de la misa. Ya hemos hablado del factor decisivo, es decir, de la tendencia teológica a prestar más atención al hecho de la consagración, como acción de la omnipotencia divina por la que se presenta Cristo entre nosotros bajo las especies de pan y vino [1], que no al mismo don santificado que ofrecemos nosotros, y en el que nos ofrecemos a nosotros mismos, unidos en el cuerpo de Cristo. Esta tendencia teológica encontró diversos puntos de inserción en la oración eucarística de la misa romana, y desde ellos comenzó a ejercer su influencia transformadora. El punto más importante fué el corte antes del *Te igitur*, que llevó a una separación del prefacio y a una nueva concepción del canon.

Los nombres antiguos

112. En todas las liturgias antiguas, la oración eucarística se concibe como una unidad, y esto aparece ya en el mismo nombre con que se la designa. Sobre el nombre primitivo de *εὐχαριστία* prevalecieron pronto otras denominaciones, pero todas la presentan como una unidad bien conjuntada. En Oriente fué el nombre de *Anafora*, que al hacer resaltar la idea de ofrecimiento [2], ha venido a substituir al de Eucaristía. En las antiguas liturgias occidentales aparecen expresiones parecidas, basadas igualmente en su carácter sacrifical [3]: *oratio oblationis, actio sacrificii*. Con todo, mayor éxito conocieron otros nombres, que la designaron sencillamente como la que es, oración: *oratio* [4], *prex* [5]; o bien, a imitación de la

---

[1] Cf. más arriba I, 110 159s.

[2] La anáfora comprende en todos los casos la oración eucarística y en algunos ritos se extiende también a las oraciones anteriores y a la comunión (BRIGHTMAN, 569). Cf. arriba I, 228. En el *Eucologio* de Serapión, n. 13 (QUASTEN, *Mon.*, 59), la oración eucarística lleva el título εὐχὴ προςφόρου.

[3] P. CAGIN, *Les noms latins de la préface eucharistique:* «Rassegna Gregoriana», 5 (1906) 321-358, esp. 331ss.

[4] SAN CIPRIANO, *De dom. orat.*, c. 31: CSEL 3, 289, lín. 14.

[5] SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* IX, 12: PL 77, 956: el *Pater noster se reza mox post precem;* PAPA VIGILIO, *Ep.* 2, 5: PL 69, 18 D *canonica prex;* INOCENCIO I, *Ep.* 25: PL 20, 553: SAN AGUSTÍN,

palabra εὐχαριστία, la caracterizan intrínscamente como una glorificación de Dios, sobre todo en la palabra *predicatio* [6], conceptos que todos se pueden traducir en cierto modo por la expresión «oración suprema» u «oración eucarística».

La extensión primitiva del «Canon actionis»

113. Esta parte central de la misa se calificaba también como acción sagrada mediante la expresión *actio* [7], que encontramos ya en una fuente del siglo VI, en la que se dice que el pueblo debe cantar el *Sanctus*, en unión con el sacerdote, *intra actionem* [8]. Este nombre aparece además en el encabezamiento del diálogo, que nos introduce en el prefacio en varios manuscritos de los más antiguos sacramentarios: *Incipit canon actionis* [9]. El texto que comienza con el *Sursum corda* se considera como el fundamento, la base firme de la acción sagrada que va a seguir. Más tarde se usa la palabra *canon* sola en este mismo sentido [10]. A fines del siglo VIII entra todavía el prefacio en el concepto de canon, pues se dice que la consagración del cirio pascual se debe hacer *decantando quasi canonem* [11], concepción que aparece aún más

De Trin., III, 4, 10: PL 42, 874: *prece mystica;* ID., *Contra litt. Petil.*, 2, 69: CSEL 52, 58s: *precem sacerdotis;* cf. BATIFFOL, *Leçons*, 186s; FORTESCUE (*The mass*, 323) llama la atención sobre los siguientes sitios en los escritos de SAN CIPRIANO en que supone que la palabra *prex* se refiere a la solemne oración eucarística: *Ep.* 15, 1: PL 4, 265; 60, 4: l. c., 362; 66, 1: l. c., 398. La palabra se conservó en uso por más tiempo como nombre del prefacio. En los fragmentos de los misales de Zurich y Peterling, del siglo X, ed. por DOLD (Beuron 1934), aparece siempre como título del prefacio. También en fragmentos de misales españoles del siglo XI; véase A. DOLD, *Im Eskorial gefundene Bruchstücke eines Plenarmissales in beneventanischer Schrift des 11. Jh. mit vorgregorianischem Gebetsgut und dem Präfationstitel «Prex»:* «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», 5 (1935) 89-96.

[6] SAN CIPRIANO (*Ep.* 75 10: CSEL 3, 818), en el relato de Firmiliano sobre una mujer que se atrevió a celebrar la Eucaristía, *(non) sine sacramento solitae praedicationis* (cf. BATIFFOL, 186); *Liber pont.* (DUCHESNE, I, 127): *Hic* (Alejandro I) *passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum quando missae celebrantur;* l. c. (I, 312): *Hic* (Gregorio I) *augmentavit in praedicationem canonis diesque nostros...* Cf., además, el *benedicere et praedicare*, del que habla el prefacio de la Santísima Virgen.

[7] Cf. más arriba I, 230.

[8] *Liber pont.* (DUCHESNE, I, 128).

[9] Así el Gelasiano III, 16 (WILSON, 234); EBNER, 395, nota 3; B. BOTTE, *Le canon de la messe romaine* (Mont-César 1935) 30 (en el aparato crítico).

[10] En el sacramentario de Angulema (ed. CAGIN [Angulema 1919] p. 117) dice el título: *Incipit canon.* Cf. VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 22 (PL 114, 950 A): *Canon vero eadem actio nominatur, quia in ea est legitima et regularis sacramentorum confectio.*

[11] *Ordo Rom. I*, n. 39: PL 78, 955 C. La misma expresión usa hacia 770-780 el sacramentario de Gellone refiriéndose a la re-

clara un poco más tarde, cuando se manda al subdiácono que tome la patena *medio canone, id est cum dicitur Te igitur* [12]. De esa manera se conservó también en el concepto del canon la idea de la unidad de la oración suprema; el canon comenzaba con lo que nosotros llamamos prefacio, y así lo manifiesta incluso el ritual de la misa pontifical [13].

Los liturgistas francos, bajo el influjo de San Isidoro, separan el prefacio del canon

114. Después, sin embargo, se escindió la unidad primitiva, quedando sus dos partes: el prefacio y el canon. Esta división se debe al influjo que ejercieron sobre la interpretación de la misa las ideas provenientes de las liturgias galicanas, pues en ellas la oración suprema, o, mejor dicho, el desarrollo oracional de la misa sacrifical, se compuso desde un principio de una serie de oraciones particulares. La *oratio sexta,* durante la cual, sin más distinciones, decía San Isidoro que se hace la consagración, se extendía desde el final del canto del *Sanctus* hasta el *Pater noster* [14]. Esta concepción de San Isidoro sirvió indudablemente a los liturgistas francos de los siglos VIII y IX de pauta para la explicación de la liturgia romana, que acababa de introducirse en el imperio de los francos. En ella tenía que terminar con el *Sanctus* la *oratio quinta* y comenzar la *oratio sexta,* en la que tenía lugar la consagración. Todo lo que le precedía era *praefatio,* o sea, según el lenguaje corriente de la liturgia galicana, prólogo e introducción a la oración principal. Y este modo de ver lo tuvieron incluso por confirmado cuando en los sacramentarios gregorianos leían la palabra *praefatio* como encabezamiento de las fórmulas del *Vere dignum.* Sin preocuparse de si era acertada su interpretación o no, limitaban este título a sola la oración que precedía el *Sanctus,* no dejando para el canon más que la oración que empezaba con el *Te igitur,* la nueva *oratio sexta.*

---

citación de la oración de bendición de la pila bautismal (MARTENE, 1, 1, 18, VI [I, 184 E]).

[12] AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 27: PL 105, 1146 D.

[13] Sobre todo, al colocarse en este momento los asistentes en sus sitios, que tenían en perfecta simetría alrededor del altar; cf. más arriba I, 89. Vestigios de esta colocación se han conservado en la actual misa papal; cf. BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse,* 24, nota.

[14] Cf. más arriba I, 110.

EL CANON, SANTUARIO AL QUE EL CELEBRANTE ENTRA EN SILENCIO

115. A pesar de que, por lo general, los libros venidos de Roma no favorecían esta concepción del canon, una observación del *Ordo Rom. I* parecía confirmarla, pues decía después de aludir al canto del *Sanctus: quem dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in canone*[15]. El canon es el santuario en el que puede penetrar sólo el sacerdote.

La santidad de este recinto sagrado, inaccesible para el pueblo, exige que en él reine un silencio absoluto. Y así se convierte el canon en la oración que el sacerdote pronuncia en voz baja, de modo que no le oyen ni siquiera los que le rodean.

La transición a este silencio absoluto aparece con toda claridad en la redacción franca del *Ordo Romanus* de Juan Archicántor, hacia la mitad del siglo VIII, donde se dice después de aludir al *Sanctus: et incipit canere dissimili voce et melodia, ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur*[16]. Por de pronto, se trataba de una pronunciación en voz baja, pero todavía perceptible, cuando ya la secreta se rezaba en completo silencio. Las primeras noticias seguras de que también el canon se rezaba de modo que ni siquiera los circunstantes podían entender nada, no son anteriores al final del siglo VIII[17]. El *Ordo Romanus II*, que representa una redacción del primero, hecha al final de la época carolingia, cambia la frase arriba citada en la forma siguiente: *surgit solus pontifex et tacite intrat in canonem*[18].

---

[15] *Ordo Rom. I*, n. 16: PL 78, 945; cf. JUNGMANN (*Gewordene Liturgie*, 100ss) acerca de la crítica textual de este pasaje. En verdad, esta frase no quiere decir otra cosa que, después del canto común del *Sanctus*, el celebrante continúa otra vez solo el texto, que es ahora el canon; cf. l. c., 101s.

[16] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 199, 182). Para la crítica textual cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 109. Cf. también para lo que sigue el estudio allí reproducido en las pp. 53-119 sobre *Praefatio und stiller Kanon*, esp. p. 87ss. El que el canon se decía en voz alta, lo supone también el *Ordo Rom. I* (n. 16: PL 78, 945), al decir, sin detallar más, que los subdiáconos, que hasta este momento estaban inclinados, se han de incorporar al *Nobis quoque peccatoribus*. El *Ordo Rom. II* (n. 10: PL 78, 974), que supone ya el perfecto silencio del canon, manda que el obispo pronuncie estas palabras *aperta clamans voce*.

[17] Explicación de la misa *Quotiens contra se:* MARTENE, 1, 4, 11 (I, 455 D); FLORO DIÁCONO, *De actione miss.*, n. 42s: PL 119, 43; REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1256 C; *Expositio «Introitus missae quare»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 45.

[18] *Ordo Rom. II*, n. 10: PL 78, 974 A.

El canon, vedado a los seglares

116. Así se continuó observando en todos los siglos posteriores, sin que esto quiera decir que ya antes de Pío V se interpretase el silencio del canon en todas las regiones unánimemente en el sentido de una pronunciación completamente imperceptible [19]. La idea ha ido evolucionando a lo largo de toda la Edad Media y hasta los tiempos modernos: el canon es ahora el santuario reservado sólo al sacerdote [20] y el *canon specialiter ad sacerdotem pertinet* [21], dándose como razón que a las palabras sagradas no se las debe profanar por labios de seglares, si no se quiere atraer el castigo de Dios [22].

Separación entre canon y prefacio en la presentación tipográfica *

117. No tarda mucho en reflejarse, hasta en la presentación tipográfica del misal, la separación entre el prefacio y el canon. Todavía a principios del siglo VIII, en el cód. Reg. 316, que nos ha conservado el Gelasiano antiguo, el *Te igitur* sigue inmediatamente al último *Hosanna* [23], sin ninguna separación ni empezar con punto aparte en línea distinta, a pesar de que se trata de un manuscrito muy lujoso; otros manuscritos del mismo siglo traen ya la división.

La T aparece en adelante ricamente ornamentada como letra inicial. Luego se convierte esta inicial en un crucifijo;

---

[19] Así, p. ej., con otros sínodos ingleses (véase HARDOUIN, XI, 1335), el de Sarum (1217), can. 36 (MANSI, XXII, 1119), manda: *ut verba canonis in missa rotunde et distincte dicantur.* Según el *Ordo Rom. XIV* (n. 53: PL 78, 1165), el sacerdote debe rezar el canon *submissa voce* lo mismo que el *Sanctus,* que decía juntamente con el diácono y subdiácono. La costumbre de rezar *voce demissa,* o sea entre voz baja y voz alta, la oración consagratoria del óleo de los enfermos antes del *Per quem haec omnia,* es un resto de aquella práctica más antigua.

[20] Cf. más arriba I, 110.

[21] *Eclogae* (s. X): PL 105, 1326 C. Sólo después del siglo XII los comentaristas dan como razón también el que se reza el canon en voz baja para evitar se cansara el sacerdote; cf. EISENHOFER (II, 154), que en esto ve uno de los factores que influyeron en la evolución. No le faltará razón para suponer tal cosa.

[22] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1256 D. Remigio refiere el cuento de JUAN MOSCO († 619) *(Pratum spirituale,* c. 196: PL 74, 225s; PG 87, 3081s), repetido también por otros comentaristas, según el cual algunos pastorcitos cayeron muertos por un rayo porque habían cantado el canon en el campo. En Oriente este movimiento a favor de la ocultación del canon es aún anterior, aunque luego fué tomando otras formas; cf. E. BISHOP, *Silent recitals in the mass of the faithful:* en el apéndice de R. H. CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai,* 121-126.

[23] Véase el facsímile en DACL 6, 756-57.

al principio, raras veces [24], pero desde el siglo x, ya como norma ordinaria [25]. Este crucifijo, cada vez más rico en ornatos, se va separando del texto a partir del siglo XII, convirtiéndose en la imagen representativa del canon, y simultáneamente a la cabeza del texto aparece otra T inicial, que con frecuencia se presenta ornamentada con dibujos [26]. A pesar de estos avances, se conserva todavía por algún tiempo la antigua tradición de decorar artísticamente también el principio del prefacio, cuyas primeras palabras *Vere dignum* se indican con frecuencia sólo con dos grandes letras (VD), artísticamente iluminadas [27] y transformadas de este modo: La forma redonda de esta figura sirvió a los miniaturistas desde el siglo IX de cuadro para una *Maiestas Domini* [28]. A fines de la Edad Media desaparece este signo del principio del prefacio, perdiéndose así el último recuerdo del verdadero comienzo de la suprema oración eucarística [29]. Nuestro misal trae sólo la imagen que precede al *Te igitur*, con lo cual el canon, aun desde el punto de vista de la técnica tipográfica, aparece como algo completamente nuevo [30]. En los manuscritos, el texto del canon viene presentado con el mayor esmero y lujo. No raras veces está escrito con letras de oro y de plata en pergaminos color púrpura [31]. Todavía en la actualidad se utiliza para los misales un tipo de letra mayor, conocido entre los tipógrafos con el nombre de *canon*.

---

24 En el sacramentario de Gellone (hacia 770); reproducción en LEROQUAIS, IV, lám. II.

25 EBNER, 445s; reproducciones de ambas soluciones, l. c., 9 16 50 130 184 444 y grabado de la portada; LEROQUAIS, *Les sacramentaires*, IV (láminas). A veces se toma la T convertida en cruz como abreviatura de las palabras *Te igitur*, de modo que el texto sigue *clementissime Pater*.

26 En él se representaba con preferencia durante la baja Edad Media un sacerdote celebrando la misa o la imagen de la serpiente de bronce (EBNER, 447s).

27 EBNER, 432ss; para las reproducciones véase el índice, p. XI. Algunos manuscritos, como el *Cod. Ottobon.* 313 (comienzo del siglo IX), que apenas marcan el principio del canon, tienen ya la señal del prefacio ricamente adornado (EBNER, 233s).

28 EBNER, 438-441.

29 EBNER, 434s 437.

30 El misal de Herder, del año 1931, preparado por los monjes de la abadía de María Laach, vuelve a poner la miniatura al principio del prefacio común, que está compuesto con las mismas letras grandes del canon.

31 EBNER, 449; MARTENE, 1, 4, 8, 2 (I, 399s). Pero hay también un sacramentario del final del siglo IX de Tours en que no sólo el canon, sino también la *praefatio communis*, está escrito en oro sobre púrpura, y otro del siglo X, de Tréveris, en que así aparece escrito sólo el mencionado prefacio con el *Sanctus* (LEROQUAIS, I, 53 83).

¿Dónde termina el canon?

118. Con el correr de los siglos varió bastante el sitio que se tomaba como final del canon. En el *Ordo Romanus III* se considera todavía la doxología como fin del canon [32]. Con esta idea coinciden en el fondo las actuales rúbricas [33]. Sin embargo, en nuestros misales el encabezamiento de las páginas *Canon Missae* y el uso de la letra grande se prolonga hasta el último evangelio. Entre estos dos extremos se venía poniendo desde el siglo IX el fin del canon en los pasajes los más diversos, siempre en relación con las distintas teorías acerca de la oración de la consagración y sobre las ceremonias que debían expresar la terminación del sacrificio, o tal vez, más exacto, la representación de la pasión de Cristo; se hacía acabar el canon después del *Pater noster* con el final del *embolismo*, con el *Agnus Dei* [34] o con la comunión, y muchas veces, según las diversas teorías, se modificaban algunos pormenores del ritual externo, como la duración del silencio del canon o el tiempo que los asistentes al coro habían de estar de rodillas [35]. Hablaremos más tarde de cada una de estas apreciaciones. Con todo, considerando la estructura primitiva de la liturgia de la misa, no cabe duda de que la parte principal de la misa acaba con el *Amen* que precede al *Pater noster*.

La significación primitiva de «praefatio»

119. En la liturgia romana precarolingia, como queda dicho, no se conoció esta división entre prefacio y canon. El nombre de canon no sólo abarcaba toda la oración eucarística, sino que, a lo que parece, ésta se llamaba también *praefatio* [36]. Era la oración solemnísima que se elevaba de la comunidad hacia Dios, y con esta significación se conocía la palabra *praefatio* ya en el lenguaje cultual de los antiguos [37]. En

---

[32] *Ordo Rom. III* (s. IX) n. 16: PL 78, 981 C.

[33] *Missale Rom., Ritus serv.*, VIII IX.

[34] Ebner, 425. En este último caso, con frecuencia se adornaba con una imagen el final del canon; el Cordero de Dios en un medallón redondo (Ebner, 448s).

[35] Cf. Jungmann, *Gewordene Liturgie*, 133-135.

[36] Véase, para lo que sigue, Jungmann, *Gewordene Liturgie*, 53-80, donde se encuentran las referencias. La palabra de *praefatio* se usaba para cada una de las partes de la oración eucarística; no sólo para el *Vere dignum*, sino también para las fórmulas del *Hanc igitur* y las de bendición que se intercalaban antes de la doxología final del canon; así en el Gregoriano (Lietzmann, n. 2, 9; 138, 3; cf. n. 77 3, en el aparato crítico). Esto supone que anteriormente se usaba para toda la oración eucarística.

[37] Se decía: *praefari divos* (Virgilio), *praefari Vestam* (Ovidio), *fausta vota praefari* (Apuleyo); *praefatio* era sencillamente la oración unida al sacrificio (Suetonio). También en el lenguaje pro

un sentido parecido la encontramos usada por los cristianos como término técnico de la liturgia [38]. Así se convirtió muy oportunamente en el nombre preferido para la suprema oración eucarística.

TODO EL CANON SE REZABA EN VOZ ALTA

120. Si este hipótesis no va desviada, el nombre de *praefatio* nos confirma, una vez más, en lo que de todos modos teníamos que suponer, es decir, que toda la oración se pronunciaba en voz alta. Si en alguna ocasión, fué en ésta en la que la recitación solemne se debía convertir en estilo recitativo propiamente tal [39]. Sin duda se refieren en primer término a esta oración aquellos testimonios que a partir del siglo VI dicen que las oraciones de la misa se recitaban a modo de canto [40]. Esto no quiere decir que originariamente se cantase toda la oración eucarística en el tono del prefacio, aunque sí una buena parte de ella [41]. Es de suponer que en la parte que sigue al *Sanctus* se usaría con preferencia el simple tono de lectura [42], como correspondía al carácter del

fano la palabra se usaba en el sentido de manifestación, anuncio. Las referencias véanse en JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 76-78. La preposición *prae* tiene, pues, la misma significación local, como en *praelectio, praedicatio, praesidium;* es decir, significa una acción que se hace delante de alguien y no antes de otra cosa.

[38] Concilio de Milevi (416), can. 12 (MANSI, IV, 330); *Liber pont.* (DUCHESNE, I, 255): (Gelasio) *fecit etiam et sacramentorum praefationes.* Una significación algo diferente tenemos cuando SAN CIPRIANO *(De dom. or.*, c. 31) llama *praefatio* el *Sursum corda;* esta vez se trata de un hablar que no se hace ante el pueblo para comunicarle algo, sino ante el santuario para defenderlo. La palabra corresponde al griego πρόρρησις; cf. DÖLGER, *Sol salutis*, 288ss. En el sentido de un anuncio preparativo se usa también en la liturgia galicana para significar la invitación a la oración.

[39] Cf. más arriba I, 484.

[40] El testimonio tal vez más antiguo está en el Leoniano (MURATORI, I, 375): *Incipiunt preces diurnae cum sensibus necessariis. Sensus* significa probablemente la melodía con que se recitaba; cf. más arriba I, 518 [36]. El *Liber pontificalis*, refiriéndose a Gregorio III († 741), aplica este término a la melodía de los salmos (DUCHESNE, I, 415, lín. 3). Véase también la nota 42. Para el canto del sacerdote durante la misa cf. también el can. 12 del sínodo de Cloveshoe, citado arriba I, 483 [18].

[41] Esto por lo menos parece deducirse de la expresión *decantando quasi canonem*, citado más arriba 113.

[42] Así lo sugiere la expresión *dissimili voce et melodia,* citada en el texto correspondiente a la nota 16, que—prescindiendo de la oración subordinada, que restringe su sentido—seguramente pertenece al texto original de la obra del Juan Archicántor (de hacia el 680). De todos modos, en la bendición de la pila bautismal del Sábado Santo, que podemos equiparar para estos efectos a la suprema oración eucarística, tenemos una rúbrica del siglo VII, según la cual incluso actualmente se pasa en la última parte del canto al *tonus lectionis.* En el Gelasiano antiguo (I, 44; WILSON. 86) tiene el siguiente texto: *hic sensum mutabis;* en el sacra-

texto que no tenía ya pretensiones de himno de acción de gracias, sino el andar reposado de súplica, ofrecimiento y relato bíblico; con todo, hay que suponer fundadamente que se volvería al tono solemne antes del *Per omnia saecula saeculorum* ciertamente para la doxología final.

EL CANTO DEL PREFACIO EVOLUCIONA HACIA FORMAS MÁS RICAS

121. En épocas posteriores, el canto sacerdotal por excelencia y el mejor cultivado es el prefacio. Ya no es el tono sencillo, con sus cadencias finales, el que se usa en su recitación, sino las formas salmódicas, que al principio y final de cada parte de la oración se encuentran aplicadas, y en algunos sitios se echa mano incluso de una sencilla melodía. Sin embargo, nunca se dió el paso definitivo al canto figurado [43]. El carácter grave de esta oración, en la que el sacerdote se encuentra tan inmediato ante Dios, su Creador y Señor, como en ningún otro momento de su vida, no consentía dar este paso [44]. Por otra parte, la objetividad de la recitación del prefacio no fué siempre tan rígida, que no diese margen a la expresión de algunos sentimientos y estados del alma más jubilosos. Sabemos por la historia de la música que el canto usado en la misa, y principalmente el del prefacio, ha ido sufriendo influencias al compás de los cambios experimentados a través de los siglos por el canto eclesiástico [45]

---

mentario de Gellone (de hacia el 770): *hic mutas sensum quasi lectionem legas* (MARTENE, 1, 1, 18 VI [I, 184 E]). Para la palabra *sensus* cf. arriba la nota 40. El que en la liturgia de la misa no se encuentre tal rúbrica, se explica por la circunstancia de que, al contrario de la bendición de la pila bautismal, la costumbre era siempre lo suficientemente conocida por la frecuente repetición.

[43] Esto se conoce, p. ej., por el hecho de que la melodía del prefacio hasta la Edad Moderna no se fijaba generalmente por escrito apuntando las notas musicales, sino sirviéndose de signos de lección (de puntuación); cf. más arriba I, 484.

[44] Véanse quejas de abusos ya en el siglo VIII, arriba I, 483 [18].

[45] URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 58s; cf. 27s. Según el autor, esta evolución empezó hacia el siglo X, al substituirse la *tuba* subtonal del tono recitativo, que baja un tono entero (del si al la), por la *tuba* subsemitonal, es decir, el tono recitativo, que baja un semitono (del do al si; nuestro actual tono ferial del prefacio). Un paso más adelante se dió cuando, además de adornar musicalmente las frases iniciales y finales, se comenzó a distinguir a algunas sílabas por un tono más alto que la *tuba* que llevaba el acento (cf. el tono solemne del *Pater noster*); al mismo tiempo, se empezó a usar también una segunda *tuba* (hacia el siglo XII), es decir, se recitaban algunas partes del texto en otro tono (cf. el tono solemne del prefacio). Finalmente, se añadieron melismas de tres a cuatro tonos en las frases iniciales y finales, de modo que en estos pasajes resultó una verdadera melodía (cf. el *tonus sollemnior* del prefacio).

SU CONTENIDO: FALTA DE UNIFORMIDAD

122. Ciertamente, la suprema oración eucarística de la actual misa romana, que se integra del prefacio y el canon, aun prescindiendo de su presentación tipográfica, el modo de denominarlas y recitarlas y atendiendo únicamente a su contenido, no se puede afirmar que sea muy uniforme. Al lado de los ofrecimientos se ven en abundancia súplicas, que a su vez se dividen en oraciones particulares, colocadas unas antes y otras después de la consagración. Donde con más claridad aparece la idea primitiva de la *eucaristía* es en su parte primera, es decir, en el prefacio.

CAUSAS DE LA DIVERSIFICACIÓN

La diversificación del contenido de la oración eucarística comenzó desde muy pronto. Si prescindimos de algunas frases, el texto actual del canon existía ya en el siglo V, y en Inocencio I encontramos la razón decisiva de esta diversificación, a saber: la inserción, dentro de los *mysteria*, de los nombres de aquellos que presentaban dones [46]. En Oriente, las fórmulas suplicatorias entran en el recinto de la oración suprema hacia el siglo VI, y en abundancia [47]. La evolución seguida parece fué la siguiente: desde que los cristianos vieron en la misa no sólo la acción de gracias espiritual, sino también la presentación de los propios dones materiales, la ἀναφορά, la *oblatio*, como decían desde entonces con preferencia [48], creció en ellos también la confianza en el valor impetratorio del sacrificio, al que se iban aportando las ofrendas propias, cosa que no era posible cuando la oración aun se consideraba puramente como «acción de gracias». Dicho en otros términos: cuando los fieles comenzaban a intervenir de un modo más realista con sus aportaciones en el sacrificio, era más lógico que relacionasen con las ofrendas aquellas súplicas que en todo tiempo se venían recitando a continuación de las lecciones por las intenciones de la Iglesia. Relaciones que se hicieron más íntimas cuando las súplicas quedaron incorporadas al conjunto mismo de las oraciones para la oblación.

---

[46] Cf. más arriba I, 67.

[47] *Eucologio* de Serapión, 13, 18 (cf. más arriba I, 38); *Constitut. Ap.*, VIII, 12, 40-49 (QUASTEN, *Mon.*, 224-227; cf. más arriba I, 41); SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Cat. myst.*, V, 8-10 (QUASTEN, *Mon.*, 102s).

[48] Cf. más arriba I, 227s.

LA ETERNA NECESIDAD DE PEDIR

123. En todo ello, el motivo imperante debió de ser la idea de que nuestros ruegos serían tanto más eficaces, cuanto más cerca la pusiésemos del sanctasanctórum. Por lo demás, aun hoy día solemos recomendar a las almas afligidas que expongan a Dios sus necesidades precisamente en los momentos solemnes de la consagración [49]. Así, el «amigo impertinente» (cf. Lc 11,5-13) se atreve a solicitar la entrada hasta en el mismo santuario de la suprema oración eucarística.

En Oriente quedó más en su pureza la oración; allí la acción de gracias está más desarrollada, y la inclusión de las peticiones sólo tiene lugar en un sitio concreto después de la consagración, como en las liturgias siríacas y bizantinas, o como en la liturgia egipcia, antes del *Sanctus*. En cambio, en Occidente se resintió más la estructura de la oración consecratoria; por una parte, la acción de gracias era en ella mucho más breve; tan breve, que quedó reducida al texto del prefacio, mínimo en su forma normal del prefacio común, y por otra, las súplicas se filtraron en dos sitios distintos, antes y después de la consagración.

2. *El diálogo de introducción*

EL TEXTO

124. No es como en las demás oraciones sacerdotales, a las que suele preceder un sencillo saludo y la invitación *Oremus*. Desde el primer momento, la suprema oración eucarística aparece como algo más trascendental. Lo dice la solemnidad mayor de su fórmula de introducción. No se invita sencillamente a una oración cualquiera, sino a una solemne acción de gracias: *gratias agamus Domino Deo nostro*. Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ. Esta invitación va precedida de otra, *Sursum corda*, y las dos veces, a diferencia de un simple *Oremus*, se le asigna al pueblo su fórmula de contestación: *Habemus ad Dominum* y *Dignum et iustum est*.

[49] Se trata de un caso paralelo cuando se encomienda una intención a un sacerdote recién ordenado para su primera misa o a un niño para su primera comunión; o cuando TERTULIANO *(De bapt.* 20: CSEL 20, 218) ruega a los candidatos al bautismo que habían instruído que se acordasen de él en la primera oración que rezasen los neófitos públicamente en la iglesia inmediatamente después de su bautismo.

COMENTARIOS ANTIQUÍSIMOS AL «SURSUM CORDA»

125. En este diálogo introductorio poseemos una de las pocas reliquias de la tradición cristiana más antigua [1]. Ya San Cipriano comenta el *Sursum corda* interpretándolo como la disposición del alma con que el cristiano debe empezar sus oraciones, apartando de sí todo pensamiento carnal o mundano para dirigir su atención únicamente al Señor [2]. San Agustín habla repetidas veces del *Sursum corda*. Para él, estas dos palabras son la expresión exacta de la postura cristiana. Le recuerda aquella otra exhortación que San Pablo dirige a los que han resucitado con Cristo: *quae sursum sunt quaerite* [3]; Cristo, nuestra Cabeza, está en los cielos; allí deben estar, por tanto, también con El nuestros corazones. Ya están allí por la gracia de Dios; y la alegre confianza, expresada en la respuesta de los fieles: *Habemus ad Dominum*, es, según San Agustín, el motivo que impulsa al sacerdote a seguir con el *Gratias agamus* [4]. Es cierto que nuestros pensamientos no pueden estar siempre con Dios; por eso, como dice otro comentarista, nuestros corazones deben estar con El por lo menos en esta hora augusta [5], conforme lo afirman nuestros labios.

---

[1] Cf. más arriba I, 12 30.

[2] SAN CIPRIANO, *De dom. or.*, c. 31: CSEL 3, 289: *Cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat nec quicquam animus quam id solum cogitet quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut dum respondet plebs: Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare posse.*

[3] Col 3,1.

[4] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 227: PL 38, 1100s. En ROETZER, 118s, se encuentran registradas nueve referencias más con un *etc.* San Agustín no interpreta siempre la palabra *Dominus* (como tampoco en el *Dominus vobiscum)* de Cristo; p. ej., serm. 6, 3, Denis, en *Miscell. Aug.*, I, 30s: *Quid es Sursum cor? Spes in Deo, non in te. Tu enim deorsum es, Deus sursum est.* Con semejante insistencia que San Agustín, San Cesáreo de Arlés habló del *Sursum corda* en sus homilías; véanse *Sermones*, ed. Morin, en los índices, p. 999. Explica, p. ej., el *Sursum corda* por Fil 3,20; *Serm.* 22,4 (Morin 97).

[5] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.*, V, 4 (QUASTEN, *Mon.*, 99s). La exhortación de separarse de los βιωτικαὶ φροντίδες que San Cirilo encuentra en el Ἄνω τὰς καρδίας, se expresa más tarde en el himno de los querubines que acompaña la entrada mayor de la liturgia bizantina (BRIGHTMAN, 377). De tiempos posteriores nos sea permitido llamar la atención sobre el Beato Enrique Susón, que cantaba en la misa con especial fervor estas palabras. Y cuando se le preguntaba por qué hacía esto, dijo que con estas palabras exhortaba a todas las criaturas del cielo y de la tierra, sintiéndose como el primero de ellas en cantar las alabanzas de Dios; pero además invitaba a todos los corazones cautivos por el amor humano a que, dejando su amor perecedero, amasen a Dios; y dijo finalmente que era un llamamiento a aquellos hombres inmortificados, cuyo corazón ni pertenece enteramente a Dios ni a las cria-

ORIGEN PRECRISTIANO DEL «GRATIAS AGAMUS»

126. Desconocemos el verdadero origen del *Sursum corda* [6]. En cambio, el *Gratias agamus* iniciaba ya la acción de gracias en el culto judío [7], en el que fué también corriente usar como contestación el *Dignum et iustum est* [8]. En general, tales aclamaciones tenían su importancia en la cultura antigua. Correspondía al pueblo legítimamente reunido el confirmar con su aclamación una decisión importante, una elección, la toma de posesión de un cargo o el desempeño de una λειτουργία [9]. Al lado de la fórmula usada ordinariamente ἄξιος, se leen también otras expresiones, como *Aequum est, iustum est* [10]; *Dignum est, iustum est* [11].

EL SENTIDO AUTÉNTICO DE TALES ACLAMACIONES

Tales aclamaciones del pueblo estaban en consonancia con la constitución de la Iglesia y la naturaleza de su culto divino. Es la asamblea eclesiástica la que quiere honrar a Dios; pero lo hace por medio de su representante, autorizado para ello por elección divina, el sacerdote o el obispo, que está a su frente. La Iglesia no puede ni quiere actuar sino

---

turas; *Vita*, I, 9 (*Des Mystikers H. Seuse deutsche Schriften*, ed. N. HELLER [Ratisbona 1926] p. 29s).

[6] Asonancias bíblicas se pueden encontrar en Jn 11,41; Col 3,1s; esp. Lam. 3,41. A. BAUMSTARK (*Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters*: «Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge», 4 [1927] 33) llama la atención sobre una fórmula de la liturgia samaritana en que para algunos pasajes principales de la oración se invitaba a los reunidos a levantar los brazos. Ultimamente, sin embargo, se inclina más bien a suponer un origen helenista, y sospecha que el saludo al principio de la oración se combinaba unas veces con el *Gratias agamus* y otras con el *Sursum corda*, hasta que, finalmente, se usaron ambas exhortaciones juntas (BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 97). En cambio, A. Robinson cree que la expresión *Sursum corda* es propia de la lengua latina; cf. la observación de R. H. CONNOLLY, en «The Journal of theol. studies», 39 (1938) 355. En SAN HIPÓLITO (*Trad. Ap.* [DIX, 50s]), a la acción de gracias correspondiente a una ágape no precede más que el *Dominus vobiscum* y el *Gratias agamus*, advirtiéndose que el *Sursum corda* se reserva para la acción de gracias que contiene el sacrificio eucarístico. Aparece, pues, como intensificando y enriqueciendo la idea del *Gratias agamus*.

[7] Cf. más arriba I, 12 [41].

[8] Como una confirmación parecida al *Amen* que se usaba en el *Schema'* de la oración matutina: *emet wayazib* (I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 22s 25).

[9] E. PETERSON, Εἷς θεός, 176-180; TH. KLAUSER, *Akklamation*: RAC 1, 216-233.

[10] Así en la elección del emperador Gordiano; *Scriptores hist. Aug.*, Gordiano, c. 8 (ed. DIDOT, 501); PETERSON, 177. Cf. la lista de las acclamaciones en KLAUSER, 227-231.

[11] Ambas fórmulas en la elección del Obispo de Hipona (SAN AUGUSTINO, *Ep.* 213: CSEL 57, 375s).

por medio de él; así lo expresa la comunidad por su aclamación. Pero tampoco el sacerdote por su parte quiere presentarse ante Dios como un particular y en privado, sino como el intérprete de la comunidad [12]. Lo manifiesta el diálogo entre él y la asamblea como comunidad jerárquicamente ordenada; y lo hace precisamente en el gran momento en que ha comenzado la oración eucarística y se va a ofrecer el sacrificio. Así indica de una vez que la acción que emprende ahora toda la comunidad es digna y justa [13].

¿Por qué no se vuelve el celebrante al «Dominus vobiscum»?

127. Oído esto, no hace ya falta probar que el pueblo pronunciaba efectivamente estas contestaciones. Además de que nos lo han dicho claramente en los testimonios aducidos [14].

Nota característica de este diálogo introductorio es que el sacerdote al pronunciar el *Dominus vobiscum* no se vuelve al pueblo, como suele ser costumbre, sino lo pronuncia de cara al altar [15]. Aparece aquí un delicado sentido de urba-

---

[12] Cf. San Crisóstomo, *In II Cor.*, hom. 18: PG 61, 527: «No es solamente el sacerdote el que se encarga de la acción de gracias, sino que el pueblo lo hace con él».

[13] Peterson (l. c., 179) sospecha que, a medida que se iba manifestando en la Eucaristía la idea del sacrificio, se destacaba más su carácter jurídico, y con él la necesidad de una mayor participación del pueblo por medio de las aclamaciones. También Elfers (270, nota 84), llamando la atención sobre Clemente de Alejandría (*Strom.*, VII, 6) y San Ireneo (*Adv. haer.*, IV, 18, 4 [al. IV, 31, 4; Harvey, II, 205]) insiste en que se consideraba la Eucaristía como un «acto del deber y de justicia». Cf. la explicación que San Cirilo de Jerusalén (*Cat. myst.*, V, 5 [Quasten, *Mon.*, 100]) da del Ἄξιον καὶ δίκαιον: «Cuando nosotros damos gracias, hacemos una cosa conveniente y justa; El, en cambio, no ha obrado con justicia, sino encima de toda justicia al hacernos sus mercedes y considerarnos dignos de bienes tan grandes» (antes hablaba de la redención y la filiación divina). El deber de dar gracias se subraya ya en 2 Tes 1,3ss.

[14] Cf. más arriba 125. San Crisóstomo, *De s. Pentec.*, hom. 1, 4: PG 50, 458s; *De poenit.*, hom. 9: PG 49, 345; Brightman, 473s. Cf. las palabras de aliento para los neófitos algo tímidos con que San Agustín acompaña la explicación del *Sursum corda* (*Sermo*, Denis 6, 2: PL 46, 835; Roetzer, 119): *hodie vobis exponitur, quod audistis et quod respondistis; aut forte, cum responderetur, tacuistis, sed quid respondendum esset hodie, heri didicistis.* El uso general de esta contestación atestigua San Agustín, *De vera religione*, c. 3, 5: PL 34, 125: en todo el mundo contestan diariamente los hombres con estas palabras.

[15] No es así en la liturgia bizantina, donde el saludo tenía la forma más solemne de 2 Cor 13,13 (véase arriba a continuación), e iba acompañado por una ceremonia de bendición (Brightman, 384). El sacerdote está con la cara al pueblo diciendo el Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας; sólo el Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ se dice «hacia Oriente» (Hornykewitsch, 76).

nidad en las formas exteriores, tan propio de la cultura antigua; una vez iniciada la acción sagrada ante Dios sería poco respetuoso dar la espalda al altar [16]. Pero es que esto además supone que para aquel momento se consideraba ya empezada la acción sagrada, como es evidente en la misa latina, para la que poner las ofrendas sobre el altar es el principio de la misa sacrifical, al contrario de la liturgia bizantina, que no la considera empezada sino con la misma oración eucarística [17]. El vivo sentido por las formas exteriores que tiene el hombre antiguo se refleja también en los ademanes que acompañan las palabras, pues se manda al sacerdote que, al invitar a la comunidad que eleve los corazones, él mismo levante sus brazos [18], y que desde este momento quedan en la actitud de orante: la postura de oración en la Iglesia antigua.

El diálogo introductorio en otras liturgias antiguas

128. Con especial esmero se ha conservado el espíritu de la antigua Iglesia en la sencillez de los textos de este diálogo, que se encuentra casi al pie de la letra en San Hipólito [19]. Faltan las añadiduras y ampliaciones con que en otras liturgias se ha querido suavizar el estilo cortante de las invitaciones. El saludo es, como siempre, el sencillo *Dominus vobiscum*. Entre las liturgias orientales, la única que conserva al principio del diálogo una parecida sencillez es la egipcia: Ὁ κύριος μετὰ πάντων (ὑμῶν); todas las demás usan la triple bendición del Apóstol (2 Cor 13,13), que modifican y recargan de modo diverso [20]. También el *Sursum corda* ha pasado por varias ampliaciones en las distintas liturgias [21]

---

[16] Cf. Dölger, *Sol salutis*, 322. Perfecta comprensión del sentido de esta prescripción demuestra Amalario, *De eccl. off.*, III, 9: PL 105, 1116: *Ibi iam occupati circa altare... Nec debet arator dignum opus exercens vultum in sua terga referre.* Cf., en cambio, Lebrun *(Explication,* I, 335s), que no se explica esta excepción sino suponiendo que en otro tiempo en este sitio de la misa ya se había corrido la cortina que separaba el presbiterio de la nave.

[17] Cf. más arriba la nota 15.

[18] Cf. el rito bizantino, donde el Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας va acompañado de la rúbrica δεικνύων ἅμα τῇ χειρί (Brightman, 384).

[19] Cf. más arriba I, 30.

[20] H. Engberding, *Der Gruss des Priesters zu Beginn der Eucharistia in östlichen Liturgien:* JL 9 (1929) 138-143. La transformación más importante es aquella que pone al principio el miembro que se refiere a Dios Padre: Ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου καὶ πατρός, ἡ χάρις.. Esta forma se fué extendiendo desde Jerusalén. Una redacción semejante contiene el *Missale mixtum* mozárabe (PL 85, 546 B).— Baumstark, *Liturgie comparée*, 89s.

[21] En las liturgias sirio-antioquenas: Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας ἡμῶν (Baumstark, 90s). Por cierto, al lado del *Sursum corda* se encuentra

lo mismo que el *Gratias agamus*, con su respuesta, aunque en menor grado. Por eso en la última exhortación que anuncia el tema de la suprema oración eucarística, las pocas variantes que en algunos sitios lograron imponerse son tanto más significativas. En la liturgia jacobita de los sirios occidentales aparece el motivo del temor: «Demos gracias a Dios con temor y con temblor» [22]. La misa sirio-oriental alude al carácter sacrifical de la acción de gracias: «Ahora se ofrecerá el sacrificio a Dios, Señor del universo», a lo que se da la respuesta conocida del «es digno y justo» [23]. La liturgia mozárabe junta a la invitación una confesión de la Santísima Trinidad [24], como lo hace también la bizantina en la respuesta del pueblo [25].

AVISOS PREVIOS

129. En muchas liturgias orientales precede al diálogo introductor una llamada de atención del diácono, en que se exhorta a los fieles a tomar una postura reverente y a seguir la ceremonia con atención: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόςχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προςφέρειν, El coro da su consentimiento a esta exhortación al ensalzar la sagrada acción como un sacrificio de alabanza y prenda de la paz llena de gracia: Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως [26]. En algunas

---

la fórmula de la *Const. Apost.*, VIII, 12, 5 (QUASTEN, *Mon.*, 213): Ἄνω τὸν νοῦν. La liturgia griega de Santiago vuelve a unir ambas fórmulas: Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας (BRIGHTMAN, 50; cf. 85, 473). La misa mozárabe intercala después de la mencionada bendición trinitaria la invitación al ósculo de paz, a la que contesta el coro con un canto responsorial de varios miembros; luego sigue el versículo *Introibo ad altare Dei mei*, que se continúa a su vez por el coro: *Ad Deum qui laetificat iuventutem meam*. Sólo después del *Aures ad Dominum*, al que contesta el coro *Habemus ad Dominum*, se dice el *Sursum corda* con su contestación: *Levemus ad Dominum*, y la exhortación a la acción de gracias con un texto un tanto singular (*Missale mixtum:* PL 85, 546s).

[22] BRIGHTMAN, 85; cf. más arriba I, 44.

[23] BRIGHTMAN, 283. La misma acentuación del sacrificio en el mismo sitio de la misa, pero con más palabras, véase en las anáforas sirio-orientales de Teodoro de Mopsuestia y de Nestorio (RENAUDOT, *Liturgiarum orient. collectio*, II [1847] 611 620s).

[24] *Liber ordinum* (FÉROTIN, 236): *Deo ac Domino nostro, Patri et Filio et Spiritui Sancto, dignas laudes et gratias referamus.* En el *Missale mixtum* (PL 85, 547) se nombra en lugar de las tres personas divinas a Cristo.

[25] BRIGHTMAN, 384: Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν προςκυνεῖν πατέρα υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

[26] Así en la misa bizantina (BRIGHTMAN, 383). En las demás liturgias sirias esta fórmula ha experimentado varios cambios. Muy ampliada se encuentra en las misas sirio-oriental y armenia (BRIGHTMAN, 282 434s). En la liturgia egipcia debió entrar sólo más tarde y no entera, conforme lo demuestra todavía el texto griego entre los

iglesias sirio-occidentales se encuentra una exhortación parecida ya por los siglos IV y V, apoyada por una serie de advertencias del diácono para evitar que se quedasen los que eran indignos de asistir a la acción sagrada [27]. Nos encontramos en este lugar con la antigua πρόρρησις, la *praefatio* en el sentido que le da San Cipriano [28]. El ósculo de paz, que en las liturgias orientales precede inmediata [29] o mediatamente al diálogo y también a la exhortación del diácono, reviste, sin duda, el papel de una garantía de que todos se consideran preparados para la acción sagrada.

EL «PER OMNIA SAECULA SAECULORUM»

130. En la liturgia romana, en la que no se ve tan directa la intervención del diácono, se desconocen todas estas advertencias preliminares. El sacerdote, terminado en silencio la preparación de los dones, comienza a cantar o decir en voz alta: *Per omnia saecula saeculorum.* Estas palabras pertenecen, como final de la secreta, todavía al ciclo del ofertorio, y así el *Dominus vobiscum* no aparece como el principio, sino como una continuación. Esto ocurría ya en el siglo VIII [30]. Sin embargo, todavía entonces se tenía la persuasión de que el verdadero comienzo estaba en el *Dominus vobiscum.* Así lo indican varios comentarios carolingios [31]; algunos de los

coptos (l. c., 164). La respuesta del coro "Ελεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως y la correspondiente exhortación del diácono parece que ya no se comprendió, como se ve en las traducciones. Θυσία αἰνέσεως (del salmo 115,8 según los Setenta) tendrá, más o menos, el mismo sentido que λογικὴ θυσία: un sacrificio que consiste en la alabanza. El sentido de estas palabras del diácono, que son atestiguadas ya por TEODORO DE MOPSUESTIA († 428) (*Sermones catech.*, V [RÜCKER, *Ritus bapt. et missae,* 25s]) en este sitio de la misa es, conforme explica el mismo escritor eclesiástico, *Aspicite ad oblationem.*

[27] *Const. Ap.*, VIII, 12, 2 (QUASTEN. *Mon.*, 212). En el *Testamentum Domini,* I, 23 (RAHMANI, 37s; QUASTEN, *Mon.*, 250), se encuentran ensartadas trece de estas advertencias; empiezan así: *Si quis odium contra proximum habet, reconcilietur! Si quis in conscientia incredulitatis versatur, confiteatur! Si quis mentem habet alienam a praeceptis, discedat.*

[28] Cf. más arriba la nota 2. DÖLGER (*Sol salutis,* 290) llama la atención sobre Livio, 45, 3: ...*cum omnis praefatio sacrorum eos, quibus non sint purae manus, sacris arceat...*

[29] Así en las liturgias copta, etiópica y sirio-oriental (BRIGHTMAN, 162s 227 281s).

[30] Gregoriano (LIETZMANN, n. 1). El *Cód. Ottobon.* 313, perteneciente al principio del siglo IX, añade expresamente: *qua (sc. oratione super oblata) completa dicit sacerdos excelsa voce: Per omnia* (l. c.); cf. para la tradición del texto JL 5 (1925) 70s. El *Ordo* de Juan Archicántor, cuyos textos (s. VIII) piden que se rece en voz baja la secreta, manda al sacerdote eleve la voz para el *Per omnia saecula saeculorum* (SILVA-TAROUCA, 198).

[31] Cf. FRANZ, 344 349 350 395s. También AMALARIO (*De eccl. off.*, III, 21 [PL 105, 1133]) dice que la *praeparatio* empieza *a salutatione, quae dicitur ante Sursum corda.*

manuscritos más antiguos de sacramentarios omiten incluso el *Dominus vobiscum*, como cosa que ni siquiera hace falta ponerla expresamente, y empiezan el canon con el *Sursum corda* [32]. Con razón se puede suponer que por lo menos el canto solemne no empezara antes del *Dominus vobiscum* [33].

3. *El prefacio*

Los motivos para la acción de gracias

131. La presente oración, que comienza con el prefacio, es la oración de la Iglesia por antonomasia, su oración suprema [1]. Representa la tentativa de crear con palabras humanas un marco digno del sagrado misterio que se va a realizar en medio de nosotros, y que podamos presentar a Dios. Dos ideas dominan y encuentran su expresión en el prefacio: la conciencia, común a todo el género humano, de nuestro deber de rendir a Dios, nuestro Creador, el homenaje de nuestra adoración, que es el acto fundamental de todo culto, la convicción típicamente cristiana de que, distinguidos por el llamamiento divino, que se nos ha anunciado en Cristo, no podemos hacer cosa mejor que darle gracias siempre y sin cesar. Al εὐ-αγγέλιον sólo podemos responder dignamente con la εὐ-χαριστία [2], porque lo que hemos recibido sobrepasa la medida de lo que nuestra naturaleza humana

---

[32] Cf. más arriba 113.

[33] Para evitar el inconveniente de cantar el *Per omnia saecula saeculorum* inmediatamente antes del *Dominus vobiscum*, *Les Questions liturgiques* (4 [1913-14] 244) proponen que se cante el *Per omnia saecula saeculorum* en un tono algo más alto, y después de una breve melodía de transición del órgano se siga con el *Dominus vobiscum*. Cf. *Cours et Conférences*, VII (Lovaina 1929) 143, nota 8, que llaman la atención sobre la costumbre de los premonstratenses y trapenses, que recitan el *Per omnia saecula saeculorum* para no empezar el canto antes del *Dominus vobiscum*. La misma situación se repite al final del canon, donde viene a continuación la introducción al *Pater noster* y después del *Libera nos Domine*, al que sigue el *Pax Domini*.

[1] Sobre los nombres *praefatio* y *prex*, usados en la liturgia romana, véase más arriba 112 119. En las liturgias galicanas, el prefacio se llama *contestatio*, confesión solemne, que corresponde a la palabra griega ἐξομολόγησις que se usa en los *Canones Basilii* (c. 97; RIEDEL 274) para significar el prefacio. En las liturgias galicanas aparecen también nombres como *immolatio* (en el *Missale Gothicum*), *illatio* (en la liturgia mozárabe). Cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 72s 82s.

[2] No es, por lo tanto, casual el que en el evangelio culmine la antemisa.

podía esperar de su creador como dote en herencia. Considerada en sí, basta la contemplación de las criaturas y de todos los beneficios naturales que ha recibido el hombre por naturaleza para impulsarle a la acción de gracias. Estos motivos de agradecimiento por los beneficios del orden natural aparecen desarrollados con notable amplitud en los primeros siglos, dentro y fuera de la oración eucarística [3]. En época posterior, el tema pasa a un segundo plano, sobre todo en la liturgia romana, lo cual no quiere decir que falte en ella en absoluto [4]. En cambio, aumentan los motivos de la nueva economía de nuestra salvación, presentando aspectos completamente nuevos. Los precursores, o, mejor dicho, la base de estos pensamientos, hay que buscarla en las cartas de San Pablo [5], que comienzan casi todas con una acción de gracias [6].

Acción de gracias, alabanza y súplica

132. Es difícil determinar si la acción litúrgica primitiva como se presenta en la *Berachah* daba a la acción de gracias propiamente dicha la preferencia sobre manifestaciones de alabanza y adoración más generales antes de haber entrado en el ambiente de la cultura griega [7]. Ciertamente que este último momento, sobre todo desde que se incluyó el *Sanctus,* ha sido siempre un factor importante de la oración eucarística; representa la tendencia hacia lo universal y metafísico [8]. Además apareció pronto la oración de súplica al lado de la acción de gracias [9]; al principio, más bien de modo es-

---

[3] Cf. más arriba I, 33 40.

[4] Véase en el Leoniano (Muratori, I, 303): *VD. Quoniam licet immensa sint omnia quae initiis humanae sunt collata substantiae, quod eam scilicet crearis ex nihilo, quod tui dederis cognitione pollere, quod cunctis animantibus summae rationis participatione praetuleris, quod tota mundi possessione ditaris; longe tamen mirabiliora sunt...*

[5] Ciertamente que el empezar las cartas con una acción de gracias pertenecía a las costumbres helenistas; cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten,* 4.ª ed. (Tübingen 1923) 147, nota 3.

[6] Cf. E. Mócsy, *De gratiarum actione in epistolis Paulinis:* «Verbum Domini», 21 (1941) 193-201, 225-232.

[7] Cf. J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst in Neuen Testament* (Friburgo 1937) 227 con la nota 11. Nielen llama la atención e. o. sobre M. J. Lagrange *(Evangile selon S. Luc* [3.ª ed. París 1927] 544), quien no ve en la palabra bíblica εὐχαριστεῖν simplemente la traducción de una palabra hebrea parecida, sino que recuerda *que la prière de Jésus bénissant avant de distribuer le pain et le vin était une action de grâces.*

[8] En las liturgias orientales, el prefacio está dedicado hasta el *Sanctus* a la alabanza general de Dios; en todas, menos en las egipcias, sigue después del *Sanctus* la acción de gracias cristológica, que por su íntima conexión con el relato de la institución se evidencia como el tema originario. Cf. Hanssens, III, 356.

[9] Cf. el *Eucologio* de Serapión, más arriba I, 38. Por lo que se refiere a San Justino *(Apol.,* I, 67), cf. más adelante 189 [3].

porádico; más tarde, con toda decisión. Pero siempre vemos ya en los primeros documentos que la acción de gracias es el motivo principal de la Eucaristía, por lo menos en principio y prescindiendo de desarrollos secundarios, posteriores.

El recuerdo del Señor

133. Para ello, además del carácter común de la economía salvífica, había aún otra razón decisiva. El Señor confió a los suyos el Sacramento con el mandato «Haced esto en recuerdo mío». De ahí que todas las liturgias, a continuación de las palabras de la institución, expresen este recuerdo de los acontecimientos principales de la vida de Cristo en una oración propia: la *anamnesis;* aunque también es cierto que todas pasan en ella, más o menos rápidamente, al ofrecimiento de los dones recién consagrados, en armonía con lo que pide el sitio que ocupa esta oración, como primera después de la consagración. El recuerdo tiene su sitio más apropiado y el más apto para su desarrollo no aquí en la *anamnesis,* sino antes de las palabras de la consagración, que realmente no se pueden pronunciar dignamente sino en un ambiente cargado de recuerdos agradecidos al Señor. Y estos recuerdos logran su expresión más perfecta sólo en forma de oración, es decir, cuando son algo más que una simple evocación de cuadros pasados. Entonces el «recuerdo del Señor» se convierte en una oración de gratitud por el gran beneficio que se nos ha concedido con la venida de Cristo [10].

Acción de gracias, como profesión de fe

134. San Pablo señaló ya como tema central de esta conmemoración la muerte redentora de Cristo [11]. Y así ha quedado desde entonces, no sólo porque este tema era el verdadero, sino también porque hubo especial empeño en cultivarlo [12]; lo que la sagrada ceremonia conmemoraba

[10] El autor alude en este sitio a las relaciones etimológicas entre las dos palabras alemanas *danken,* agradecer, y *ge-denken,* recordar (los beneficios recibidos).

[11] I Cor 11,26.

[12] Con mucha claridad se ve esto, p. ej., en la carta que Jacobo de Edesa († 708) dirige a Tomás el Presbítero (Brightman, 492): A continuación (del *Dignum et iustum est)* «recuerda en pocas palabras todo el designio de la gracia divina para con el hombre, su primera creación y su redención posterior y la obra que Cristo hizo por nosotros cuando por nosotros padeció en la carne; pues toda la celebración de la misa *(kurobho)* está en que recordemos y conmemoremos las cosas que Cristo ha hecho por nosotros». Cuán semejantes a la *anámnesis* pueden ser las fórmulas de los prefacios romanos, lo demuestran la del domingo después de la Ascensión, que se encuentra en el apéndice de Alcuino (Muratori, II, 319): VD. *Per Christum Dominum nostrum. Qui generi humano nascendo*

realmente, era lógico fuera objeto del recuerdo personal y emotivo de cada uno de los participantes en este rito. Además, la misa no es un sacrificio independiente, sino que es una ofrenda sacrifical, conmemoración del sacrificio ofrecido en la muerte redentora de Cristo. Así el recuerdo que exige gratitud es a la vez acción de gracias [13]. Si de este modo los misterios fundamentales del ciclo de nuestra redención forman el tema central de la Eucaristía, que entre alabanzas de Dios se eleva a El de en medio de la comunidad, viene a convertirse entonces esta oración en la expresión más brillante de nuestra fe y en fuente inagotable de energías inéditas. Por eso, la Eucaristía aparece, a la luz de la tradición antiquísima, como una confesión de nuestra fe la más sublime [14].

Diferencia característica entre los prefacios occidentales y las «anáforas» orientales

135. La acción de gracias por la venida del Señor, por su pasión y muerte, por la resurrección y ascensión y por todo lo que contribuyó a nuestra salvación va formando el tema de los prefacios de la liturgia romana a lo largo del año cristiano. Es característico de las liturgias occidentales el que sus oraciones, aun la oración suprema, vayan variando al ritmo de la estación del año litúrgico. Esto trae como consecuencia el que en cada oración se exprese un aspecto parcial de los misterios de nuestra fe. Las liturgias del Oriente desconocen tales variaciones. En ellas sólo se permitía ciertas combinaciones en la redacción, lo que lleva, a veces, a una gran abundancia de fórmulas, como, por ejemplo, en la liturgia sirio-occidental y en la etiópica [15]; claro que cada una de esas *anáforas* abarca, a su manera, toda la obra de la redención cristiana. Era lo que se hacía en la *eucaristía* de los primeros tiempos [16]. La única regla que se daba era que los prefacios en las reuniones de la comunidad, los domingos y días festivos, debían ser más largos y más solemnes que en las misas celebradas sobre los sepulcros de los mártires, a las

---

subvenit, quum per mortem passionis mundum devicit, per gloriam resurrectionis vitae aeternae aditum patefecit et per suam ascensionem ad caelos nobis spem ascendendi donavit. Per.

[13] Ambos pensamientos han encontrado expresión adecuada en Fulgencio, *De fide*, n. 60: PL 65, 699: *In illis enim carnalibus victimis significatio fuit carnis Christi, quam... fuerat oblaturus..., in isto autem sacrificio gratiarum actio atque commemoratio est carnis Christi, quam pro nobis obtulit.* Y *Ep.* 14, 44: PL 65, 432 C: *Ideo... a gratiarum actione incipimus, ut Christum non dandum, sed datum nobis in veritate monstremus.*

[14] Acerca de las relaciones entre la Eucaristía y el símbolo, cf. más arriba I, 607.

[15] Cf. más arriba I, 47s.

[16] Cf. más arriba I, 30 37s.

que acudía un grupo reducido de personal, por lo que tenían carácter semipúblico[17]. Con el correr de los siglos, sin embargo, la costumbre de buscar y poner en ella cosas nuevas tuvo como consecuencia el que más de una de estas fórmulas se apartase más de lo debido del tema principal. Esto se advierte ya en algunos de los ejemplos más antiguos[18]. Tales fuerzas, que pudiéramos llamar centrífugas, debieron influir con más vigor en regiones donde para cada fiesta no sólo se permitían distintas redacciones de las mismas ideas, sino que se exigía para cada vez tema nuevo, apropiado a las festividades. Esto fué el caso desde el principio en las liturgias de Occidente, sobre todo en el rito latino de Roma. La colección más antigua de formularios romanos de la misa, el sacramentario Leoniano, trae para cada misa su prefacio propio; de este modo puede llegar el mencionado sacramentario, a pesar de que está incompleto, a 267 prefacios distintos. El Gelasiano antiguo contiene todavía 54[19], y el más reciente, en un manuscrito de San Galo, 189[20].

PREFACIOS ROMANOS PARA LAS FIESTAS DE MÁRTIRES

136. La mayor parte de estos prefacios pertenecen a las fiestas de los mártires. Era natural que se tomase como tema especial para tales fiestas el triunfo del mártir en su pasión. Cuando en los prefacios de los mártires no se desarrollaba más que el pensamiento general del testimonio que había dado con su sangre por Cristo, venían a convertirse en una oración de acción de gracias, que no se diferenciaba demasiado del tema fundamental de la historia de nuestra redención; por ejemplo, cuando el texto particular, después de nombrar a Cristo, seguía:

> *Qui ad maiorem triumphum de humano generis hoste capiendum praeter illam gloriam singularem qua ineffabilibus modis Domini virtute prostratus est, ut etiam a sanctis martyribus superaretur effecit, atque in membris quoque suis victoria sequeretur, quae praecessit in capite. Per*[21].

---

[17] *Canones Basilii*, c. 97 (RIEDEL, 274).

[18] Cf. el formulario del *Eucologio* de Serapión más arriba I, 37s.

[19] Los números están tomados de Eisenhofer, II, 157. Ciertamente, las cifras que da para el Gregoriano no son exactas.

[20] MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, según los índices, p. 280-282. Baumstark supone que estos prefacios del Gelasiano reciente descienden de un Gelasiano primitivo, que, según esta suposición, presentaría también casi en todos sus formularios prefacios propios (MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt*, 128 *).

[21] Leoniano (MURATORI, I, 311s).

Otras veces aparece la lucha victoriosa del mártir o su poder de intercesión después de su victoria como tema independiente para la acción de gracias. Pero hay también casos en que se desarrolla, dentro del marco de las acostumbradas fórmulas iniciales y finales, un verdadero panegírico del héroe de la fe, que acaba por convertirse en una narración más o menos extensa de la historia de su pasión. No nos puede sorprender, pues, que de los cinco prefacios de la fiesta de Santa Cecilia que presenta el Leoniano, no todos hayan podido evitar este peligro [22]. Más bien hay que admirarse de que de los 20 prefacios que los diversos formularios ofrecen para la festividad de los apóstoles Pedro y Pablo, la mayoría estén inspirados en las grandes ideas teológicas y cristológicas del ministerio apostólico [23].

La reforma del Gregoriano y el canon de Burcardo

137. Hay, sin embargo, en los antiguos sacramentarios formularios sin carácter específico que presentan algunas veces prefacios de un contenido que se aleja no poco del estilo auténtico de la oración eucarística cuando, por ejemplo, se convierten en polémicas contra adversarios malquistos o en exhortaciones a las buenas costumbres [24]. Estos casos tenían que producir tarde o temprano una reacción, y probablemente se trata de una medida contra tales abusos cuando dice el libro de los papas: *Hic* (Alejandro) *passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur* [25]. La verdadera reforma, sin embargo, que tal vez

---

[22] MURATORI, I, 456-459.

[23] MURATORI, I, 330-345. Consecuencias peores tuvo esta evolución en las liturgias galicanas. Cf., p. ej., el prefacio de la fiesta de San Mauricio en el *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 634). Amplios relatos de la vida y muerte de los santos se encuentran también muchas veces en los prefacios de la liturgia mozárabe; cf., p. ej., la pasión de San Vicente en el *Missale mixtum* (PL 85, 678-681).

[24] MURATORI, I, 350ss.; cf. más arriba I, 75.

[25] DUCHESNE, *Liber pont.*, I, 127. La circunstancia de que esta noticia se encuentra en el libro de los papas hace suponer que el movimiento contrario no había terminado aun cuando se componía el libro (hacia 530). Prefacios que corresponden a este programa serían, p. ej., los citados más adelante (nn. 139-145), que en general son anteriores al Gregoriano. *Passio Domini* significa, como ya en San Cipriano, la obra de la redención en general. Por varias razones no es admisible la interpretación que TH. SCHERMANN, *Liturgische Neuerungen* («Festgabe A. Knöpfler zum 70. Geburtstag» [Friburgo 1917] 276-289) p. 277, dió a este pasaje al decir que en la época de Alejandro I († 116) probablemente se introdujo en Roma el formulario del «Reglamento eclesiástico general» (=San Hipólito). Pero tampoco satisface la hipótesis formulada por otros, según la cual se trataba del *Unde et memores* (... *tam beatae passionis)* o de las palabras *Pridie quam pateretur*. Cf. FORTESCUE, *The mass*, 346; BOTTE, *Le canon*, 64. Desde luego, es inadmisible la hipó-

fuera demasiado enérgica, la representa el sacramentario Gregoriano. Este sacramentario en su parte auténtica, tal como se la entregó el papa Adriano I a Carlomagno[26], sólo contiene 14 prefacios[27], incluído el prefacio común. De ellos no tenían objeto en territorio franco los prefacios para ocasiones extraordinarias romanas y los de dos fiestas de santos locales, que gozaban aún del privilegio de un prefacio especial. Así que de toda la riqueza de la antigua tradición romana sólo quedaron siete fórmulas. A este número reducido se añadieron en siglos posteriores, igualmente en territorio franco, los prefacios de la Cruz[28], de la Santísima Trinidad[29] y de cuaresma[30]. Estos diez prefacios (a veces se habla sólo de nueve, porque no se cuenta el prefacio común) son los únicos que se enumeran como admitidos en la decretal que aparece por primera vez en Burcardo de Worms[31],

---

tesis de ELFERS *(Die Kirchenordung Hippolyts,* 248-253), según la cual la mención de la *passio* se refiere al relato de la institución, unido con un breve resumen de la pasión del Señor, es decir, que «sólo el papa Alejandro insertó en la acción de gracias eucarística el relato de la institución juntamente con la narración de la pasión»; cf. ZkTh 63 (1939) 236s.

[26] Es raro que el sacramentario de Padua, editado por Baumstark como «la forma más antigua del Gregoriano que nos es asequible», aun descontando los elementos evidentemente más recientes (n. 387 623 654 674), contenga todavía 42 prefacios. Esta abundancia se debe en primer término a los prefacios de mártires (MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt,* véanse los índices, p. 96s). La reducción definitiva, ¿ha tenido lugar sólo posteriormente a San Gregorio?

[27] LIETZMANN, véase en los índices la p. 185. Además del prefacio común son los actuales prefacios de Navidad, Epifanía, Pascua de Resurrección, Ascensión, Pentecostés y las fiestas de los apóstoles, más un prefacio *in natali papae,* para la ordenación sacerdotal, consagración del altar, misa de desposorios, el apóstol San Andrés y dos para Santa Anastasia (entre las que hay otro prefacio de Navidad). La predilección por estos dos santos se debe seguramente a las mismas influencias bizantinas, a las que se debe la inserción de San Andrés en el embolismo (cf. más adelante 399).

[28] De origen desconocido. No lo pude encontrar en las fuentes de los siglos VIII y IX. Un prefacio de la Santa Cruz con la antítesis de la doble madera está en el apéndice de Alcuino (MURATORI, II, 318). Esta antítesis es antiquísima; se encuentra ya en SAN IRENEO, *Adv. haer.,* V, 17, 3; cf. H. RAHNER, *Antenna crucis,* III (ZkTh 1943) I, nota 1.

[29] Por primera vez aparece en el Gelasiano antiguo (I, 84; WILSON, 129) para el domingo después de Pentecostés, que más tarde se eligió para la fiesta de la Santísima Trinidad. Parece que proviene de España, y en esta suposición se remontaría al siglo VII; cf. A. KLAUS, *Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse* (Werl 1939) 17s 81-83.

[30] Se encuentra en el Gelasiano reciente (MOHLBERG, n. 254), pero también en la redacción más antigua del Gregoriano que conocemos (MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 161); pertenece, pues, a la antigua tradición romana.

[31] BURCARDO DE WORMS (1025), *Decretum,* III, 69: PL 140, 687s. CAPELLE (cf. la nota 33) con razón sospecha que Burcardo mismo inventó este canon (47).

atribuída por él a Pelagio II (✝ 590), decretal que luego pasó al *Corpus Iuris Canonici* [32]. Finalmente, se añadió a ésta pequeña lista el prefacio de la Virgen, prescrito por Urbano II en el sínodo de Piacenza, de 1095, aunque el prefacio mismo es de origen más antiguo [33].

Los demás prefacios antiguos y los actuales de la liturgia romana

138. Ciertamente, muchas iglesias medievales no se contentaron con esta parquedad. En el apéndice que Alcuino añadió al sacramentario Gregoriano, venido de Roma, encontramos ya un buen número de prefacios tomados principalmente de la antigua tradición romana [34]. Muchos misales conservaron hasta el siglo XI y más allá una buena parte de esta tradición. El misal de Leofric (siglo XI), de Renania, presenta todavía para cada misa un prefacio especial, y lo mismo ocurre con algunos sacramentarios franceses [35]. Pero se impuso al fin el canon establecido por Burcardo, que se encuentra desde entonces en todos los comentaristas. No obstante, su triunfo nunca fué completo en la Edad Media. Para algunos santos muy venerados, como San Juan Bautista, San Agustín, San Jerónimo, San Francisco, San Roque y San Cristóbal, volvieron a aparecer prefacios propios, de los que algunos, por su fondo menos histórico, en tiempo del concilio de Trento provocaron viva contradicción en algunos grupos reformistas hasta tener que desaparecer [36]. Prefacios particulares se mantuvieron o aparecieron nuevos únicamente en algunas órdenes religiosas o en el propio de algunas diócesis [37]. El misal romano, después de haberse atenido durante

---

[32] *Decretum Gratiani,* III, 1, 71 (FRIEDBERG, I, 1313). Cf. DURANDO, IV, 33, 35.

[33] Algunos elementos se encuentran en el Gelasiano reciente. Prescindiendo de una variante insignificante *(huic mundo lumen aeternum effudit)* y de una frase inicial que se refiere en general a las vírgenes, su texto actual figura hacia 850 en el *Cod. Ottobon. 313* del Gregoriano, ed. WILSON (HBS 49) 283s, y también en el sacramentario de Eligio (PL 78, 133); véase B. CAPELLE, *Les origines de la préface romain de la Vierge:* «Revue d'Histoire Eccl.» 38 (1942) 46-58. Cf. C. MESINI, *De auctore et loco compositionis praefationis B. M. V.:* «Antonianum», 10 (1935) 59-72.

[34] MURATORI, II, 273-356.

[35] El sacramentario de S. Amand (s. IX) contiene 283 prefacios; el de Chartres (s. X), 220; el de Angers (s. X), 243; el de Moissac (s. XI), 342 (LEROQUAIS, *Les sacramentaires*, I, 57 76 86 100). Véase un ejemplo del norte de Italia (s. X) en EBNER, 29.

[36] JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches:* «Liturg. Leben» (1939) 43 46 55 60s.

[37] En las liturgias de las órdenes se trata de prefacios propios de los Santos Benito, Agustín, Francisco y Francisco de Sales. Después de 1919 han sido aprobados los de los Santos Norberto, Domingo, Juan de la Cruz, Teresa, Elías, la Virgen del Carmen. En

ocho siglos al canon de los once prefacios, ha vuelto a admitir prefacios nuevos en los últimos años, en los que por cierto, en general, se desarrolla la idea básica de la acción de gracias; en 1919 se añadieron el prefacio de los difuntos [38] y el de San José; en 1926 siguió el prefacio para la fiesta de Cristo Rey, y en 1928, el de la misa del Sagrado Corazón.

PREFACIOS DOMINICALES

139. Llama la atención en el conjunto medieval de los prefacios la ausencia de un prefacio especial para los domingos. En la antigua tradición de los sacramentarios romanos no faltaba por cierto; se encuentran, sobre todo, en el Gelasiano reciente y en el apéndice del Gregoriano, creado por Alcuino [39]. Estos prefacios se ciñen al tema de la misma fiesta en el ciclo del año litúrgico de adviento, Epifanía, cuaresma y tiempo pascual. Así se reza en el último domingo de adviento [40]:

> *VD. Sanctificator et conditor generis humani, qui Filio tuo tecum aeterna claritate regnante, cum de nullis extantibus cuncta protulisses, hominem limosi puveris initiis inchoatum ad speciem tui decoris animasti, eumque credula persuasione deceptum reparare voluisti spiritalis gratiae aeterna suffragia mittendo nobis Iesum Christum Dominum nostrum. Per quem* [41].

Francia muchas diócesis tienen sus prefacios propios; así, p. ej., Lyón, que no los tiene sólo para las fiestas de algunos santos, sino también para adviento, Jueves Santo, Corpus y Dedicación de la iglesia, probablemente de la tradición neogalicana. Cf. B. OPFERMANN, *Die Sonderpräfationen des römischen Ritus:* «Liturg. Leben», 2 (1935) 240-248; A. ZÁK, *Über die Präfationen:* «Theol.-prakt. Quartalschrift», 58 (1905) 307-325. Véanse también los prefacios propios en el propio de España o en cada una de sus diócesis. En Alemania no existen tales prefacios propios, a pesar de que cada diócesis tiene su propio.

[38] Se trata de una reconstrucción de un prefacio mozárabe *(Missale mixtum:* PL 85, 1019 A), que, a través del apéndice de Alcuino (MURATORI, II. 354s 355s), ha penetrado en los misales medievales y se ha mantenido en uso, p. ej., en la diócesis de Besançon. En esta redacción antigua faltaba aún la bien lograda conexión cristológica *(in quo nobis...)* del actual prefacio (J. BRINKTRINE. *Die neue Präfation in den Totenmessen:* «Theologie u. Glaube, 11 [1919] 242-245).

[39] Las pruebas de que se trata en el Gelasiano reciente de la antigua tradición romana, véanse en MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt,* 128 *.

[40] En la atribución a ciertos domingos sigo la edición del Gelasiano franco por Mohlberg. En este particular varían los manuscritos.

[41] MOHLBERG, n. 1454. Cf. las demás referencias, l. c., p. 336 (= MOHLBERG-MANZ, n. 1454).

140. El segundo domingo después de Epifanía dice el prefacio:

VD. Semperque virtutes et laudes tuas labiis exultationis effari, qui nobis ad relevandos istius vitae labores super diversa donorum tuorum solatia etiam munerum salutarium gaudia contulisti mittendo nobis Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum. Per quem [42].

141. En el tiempo después de Pentecostés aparecen algunas fórmulas que prescinden de su carácter de acción de gracias para convertirse en súplica, tomando forma de una colecta [43], o que al menos se contentan con un tema general de alabanza de la bondad divina. Así, por ejemplo, el domingo de las témporas de septiembre:

VD. Quia cum laude nostra non egeas, grata tibi tamen est tuorum devotio famulorum nec te augent nostra praeconia, sed nobis proficiunt ad salutem, quoniam sicut fontem vitae praeterire causa moriendi est, sic eodem iugiter redundare effectus est sine fine vivendi. Per Christum [44].

142. Otras veces se da gracias por todos los beneficios en general con hermosas palabras. Así en el domingo décimoquinto después de Pentecostés:

VD. Qui nos de donis bonorum temporalium ad perceptionem provehis aeternorum et haec tribuis et illa promittis, ut et mansuris iam incipiamus inseri et praetereuntibus non teneri; tuum est enim quod vivimus, quia licet peccati vulnere natura nostra sit vitiata, tui tamen est operis, ut terreni generati ad caelestia renascamus. Per Christum [45].

143. Varias fórmulas destacan con gran claridad el tema fundamental de la Eucaristía, que realmente es el más indicado no sólo para Pascua de Resurrección, sino en general para los domingos. Así, por ejemplo, se dice en el tercer domingo después de Pentecostés:

VD. Per Christum. Cuius hoc mirificum opus ac salutare mysterium fuit, ut perditi dudum atque prostrati a diabolo et mortis aculeo ad hanc gloriam vocaremur, qua nunc genus electum, sacerdotium regale ac populus adquisitionis et gens sancta vocemur. Agentes igitur indefessas gratias, sanctamque munificentiam tuam praedicantes maiestati tuae haec sacra deferimus quae nobis ipse salutis nostrae auctor Christus instituit. Per quem [46].

---

[42] MOHLBERG, n. 124; las demás referencias, l. c., p. 296.

[43] P. ej., en el apéndice de Alcuino (MURATORI, II, 285): *VD. Et immensam bonitatis tuae pietatem humiliter exorare...*

[44] MOHLBERG, n. 1203. Las demás referencias, l. c., 328. Pero también en el Leoniano.

[45] MOHLBERG, n. 1135. Más referencias, l. c., p. 326.

[46] MOHLBERG, n. 873. Las demás referencias, l. c., p. 318. Pero también en el Gelasiano antiguo, I, 65 (para el domingo después de la Ascensión).

144. O el domingo séptimo:

VD. Per Christum. Verum aeternumque pontificem et solum sine peccati macula sacerdotem, cuius sanguine omnium fidelium corda mundantur, placationis tibi hostias non solum pro delictis populi, sed etiam pro nostris offensionibus immolamus, ut omne peccatum quod carnis fragilitate contraximus, summo pro nobis antistite interpellante solvatur. Per quem [47].

145. O en otro domingo de una manera muy breve y clara: *VD. Per Christum Dominum nostrum. Qui vicit diabolum et mundum hominemque paradiso restituit et vitae ianuas credentibus patefecit. Per quem* [48].

146. Tales prefacios dominicales armonizan bien con la convicción entonces general de que el domingo es *dominicae resurrectiones dies* [49], como se le llamaba todavía en el siglo IX. Este modo de concebir el domingo se reflejaba también en otras partes de la liturgia dominical. No obstante, en el siglo XI acabó por imponerse en todas partes la supuesta prescripción de Pelagio II, y, en consecuencia, se decía los domingos la *praefatio communis*, que ya desde el siglo VI era muy general en Roma y gozaba de cierta supremacía sobre los demás prefacios [50]. En el siglo XIII comenzó a usarse el prefacio de la Santísima Trinidad [51], pero Roma no lo impuso para los domingos hasta el año 1759 [52].

[47] MOHLBERG, n. 979. Las demás referencias, l. c., p. 321.

[48] Texto según el apéndice de Alcuino (MURATORI, II, 337); MOHLBERG, n. 1236. Las demás referencias, l. c., p. 329. Más ejemplos de prefacios dominicales de este tipo: MOHLBERG, n. 1296 *(VD. Maiestatem tuam)*; 1305 *(VD. Per Christum. Per quem sanctum)*; apéndice de Alcuino (MURATORI, II, 323) *(VD. Quoniam illa festa)*. Aquí pertenecen también algunos prefacios del tiempo pascual.

[49] JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 215; cf. 223. Cf. también *Vita Alcuini*, c. 11. (MGH *Scriptores*, 15, 1, p. 191, lín. 21): *Praeter enim dies resurrectionis ac festivitatis ieiunium protelabat...*

[50] Esto parece que se debe colegir del hecho de que aparece muy unido con el canon ya en las fuentes más antiguas. El que además se emplease como prefacio dominical, se deduce de la circunstancia de que el canon que empieza con el prefacio común concluye, p. ej., en el Gelasiano antiguo la serie de 16 misas dominicales que no tienen prefacio propio. El ordinario de la misa que con la rúbrica *Praefatio nulla dicatur nisi quotidiana* en el ritual de Soissons se encuentra unido al primer domingo después de Pentecostés, parece demostrar que en muchos sitios se usaba como prefacio dominical también durante la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXII [I, 612 C]).

[51] Así en el misal de Sarum, ed. LEGG, p. 171. RADULFO DE RIVO († 1403) *(De canorum observatione*, prop. 23 [MOHLBERG, II, 146]) lo conoce como prefacio dominical desde la fiesta de la Santísima Trinidad hasta adviento. Sin dar más detalles, BERNOLDO DE CONSTANZA († 1100) *(Micrologus*, c. 60: PL 151, 1020 C) habla de este prefacio como el de los domingos *(quam in diebus dominicis frequentamus)*.

[52] *Decreta auth. SRC*, n. 2449. Da como razón que fué un domingo cuando Dios empezó a crear el mundo, tuvo lugar la resurrección de Cristo y bajó el Espíritu Santo sobre los apóstoles.

El prefacio de los apóstoles

147. No nos puede sorprender que este prefacio, de creación relativamente reciente, no se sujete en absoluto a las antiguas normas sobre la estructura y contenido de los prefacios. Porque hay además otro prefacio de los más antiguos que no se atiene a estas normas. Nos referimos al prefacio de los apóstoles. No porque se dirigiese a Cristo [53], caso que no se da ni una sola vez en toda la tradición de los sacramentarios, sino porque desde sus primeras palabras esta «acción de gracias» se convierte en súplica, aunque termine con el *et ideo cum...* Hay que advertir que el texto actual no es el primitivo del Leoniano, donde este prefacio supone la fórmula introductora común y termina con un *per: Vere dign(um et iustum est, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus), suppliciter exorantes ut gregem tuum, Pastor aeterne, non deseras, sed per beatos apostolos tuos continua protectione custodias; ut iisdem rectoribus gubernetur, quos operis tui vicarios eidem contulisti praeesse pastores, per (Christum Dominum nostrum, per quem...)* [54]. El que un prefacio después

---

[53] Así lo afirma, p. ej., Gihr, 530, por las palabras *pastor aeterne*. Sin embargo, conviene tener en cuenta que, volviendo sobre la tradición antiquísima (cf. Leoniano, ed. Muratori, 332: *pastor aeterne*, y en expresiones parecidas repetidas veces), este título se da a Dios Padre en la oración del nuevo *Commune summorum pontificum*, prescrito en el año 1942.—Así el autor; con todo, en la expresión *operis tui vicarios*, el *tui* difícilmente se puede referir a Dios Padre. Además, la pronta «corrección» de este prefacio es señal de que su primera redacción no satisfizo; y el hecho de que en vez de señalar claramente a Dios Padre como la persona divina a que se dirige el prefacio, se suprimiera el *per (Christum...)*, es una prueba evidente de que se consintió en que el prefacio se interpretase como dirigido a Cristo, a pesar de que esto iba contra toda la tradición.—*(N. del T.)*

[54] Feltoe, 50; Muratori, I, 345. Así también en el Gelasiano antiguo II, 36 (Wilson, 86). También el sacramentario de Eligio (s. x) (PL 78, 124 CD) contiene la introducción completa y sigue *(gratias agere...) et te suppliciter exorare*. El mismo caso lo tenemos en manuscritos ingleses de los siglos xiii y xiv (Legg, *The Sarum Missal*, 314) y también en impresiones del misal de Sarum de los siglos xv y xvi (F. H. Dickinson, *Missale ad usum ecclesiae Sarum* [Burntisland 1883] 605). En cambio, la tradición gregoriana, así como el Gelasiano reciente, tienen ya el texto actual, aunque se vean algunas vacilaciones en la frase inicial, que como tal tienen carácter secundario. Así lo hace constar en su crítica del texto Jungmann, *Die Stellung Christi* (1925) 97s, y así también otros, como se ve en el relato de V. Oderisi, en «Eph. Liturg.» 58 (1944) 307-309.

de la fórmula introductora se convierta en súplica, no es cosa rara ni siquiera en el mismo Leoniano [55].

EL PREFACIO COMÚN

148. El esquema fundamental de los prefacios romanos hay que buscarlo en la *praefatio communis*. Sin caer en tópicos, consta únicamente de los elementos más generales de la oración de acción de gracias. No se expresa siquiera la razón de por qué se da gracias, pero al terminar con el *per Christum Dominum nostrum*, se da a entender lo suficientemente que lo hace porque ha quedado salvado el inmenso abismo que separaba el hombre de Dios, y si tenemos acceso a El, es «por Cristo, nuestro Señor» [56].

LA ESTRUCTURA DE LOS DEMÁS PREFACIOS

Este esquema se repite en algunos prefacios a la letra, como en los de cuaresma y pasión, donde únicamente después de la palabra *Deus* se intercala la correspondiente ampliación, para continuar con el *per Christum Dominum nostrum, per quem* [57], y de una manera parecida en los de la Virgen y San José, en los que después de la mencionada adición, que termina en ... *Christum Dominum nostrum*, el texto continúa con un *per quem*... En otros sigue a la palabra *Deus* la explicación del misterio de la fiesta, desarrollando cómo Dios hizo por Cristo las obras de su misericordia, y con el *et ideo* se empalma con la fórmula final, que conduce al *Sanctus*. Así ocurre en Navidad, Epifanía, Sagrado Corazón de Jesús y Cristo Rey. En el prefacio de Pascua está cambiada la misma introducción. Otras veces se encuentra la amplificación después del *per Christum Dominum nostrum*, como en el de la Ascensión y en el prefacio de los difuntos, y con una frase final propia en Pentecostés. Vemos, pues, que el nombre del Salvador siempre figura en el punto cumbre de la acción de gracias. Esta posición se debe evidentemente a su oficio de mediador [58]. En algunos prefacios la exposición del mis-

[55] Se da incluso el caso de que una colecta (con la predicación relativa *Deus qui)* sirva de trozo central del prefacio; p. ej., MURATORI, I, 334, en la sexta misa de los apóstoles, donde del *praesta ut*... de la colecta (l. c., 339, XVII) falta únicamente el *praesta*. Casos semejantes son frecuentes en la liturgia milanesa; cf. P. LEJAY, *Ambrosien (Rit)*: DACL I, 1413.

[56] Cf. Ef 3,12; Rom 5,2.

[57] Con esto, el *Per Christum* cambia de sentido; ya no se trata de nuestra acción de gracias, que por Cristo se eleva a Dios Padre, sino de la obra de Dios, que lleva a cabo por medio de Cristo. Cf. JUNGMANN, *Die Stellung*, 156s.

[58] Así también en la *Eucaristía* de San Hipólito; véase más arriba I, 30. Un arriano de los siglos IV-V argumentaba contra el ὁμοούσιος de la cristología católica recordando la costumbre de di-

terio de Cristo (Navidad, Epifanía, Pascua, Sagrado Corazón de Jesús y Cristo Rey) substituye a la fórmula *per Christum Dominum nostrum*. El que en el prefacio de la Santísima Trinidad y en la redacción actual del de los apóstoles falte su nombre, es segundario [59].

«VERE DIGNUM ET IUSTUM EST»

149. Conviene examinar todavía más detenidamente algunas particularidades de este tema fundamental. Todo prefacio romano comienza desde muy antiguo insistiendo en la equidad y hasta obligación de nuestra acción de gracias: *vere dignum et iustum est, aequum et salutare*. En la *Eucaristía* de San Hipólito no se conoce aún esta fórmula. En ella se vuelve a la respuesta anterior: *Dignum et iustum est*, que corresponde a la invitación: *Gratias agamus*... Esta o parecida repetición de la respuesta del pueblo la encontramos en casi todas las liturgias [60]. Con ella confirma el sacerdote que no es más que el cumplimiento de un deber lo que está haciendo en este momento la comunidad reunida [61]. Ahora bien, del contenido de este acto sólo se expresa la idea principal; se trata de una acción de gracias, pero una acción de gracias en la que debemos poner todas las fuerzas de nuestra alma, una acción de gracias en la medida del amor que debemos a Dios, y que tiene que manifestarse siempre y en todo lugar [62]. Otras liturgias recalcan mucho esta acción de gracias, añadiéndole una larga teoría de expresiones de alabanza y homenaje [63].

---

rigir la acción de gracias *in oblationibus* a Dios Padre por medio de Cristo; pues allí se decía: *Dignum et iustum... neque est alius per quem ad te aditum habere, precem facere, sacrificationem tibi offerre possimus nisi per quem tu nobis misisti* (G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche*: «Studi e Testi», 7 [Roma 1902] 52).

[59] Una clasificación de todo el material de la tradición latina de los prefacios véase en P. CAGIN, *Te Deum ou illatio* (Solesmes 1906) 356-371.

[60] En las liturgias galicanas se empieza: *Dignum et iustum est*; en las orientales, como en Roma Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον (anáfora egipcia de San Marcos [BRIGHTMANN, 125; cf. 164]; liturgia bizantina de San Juan Crisóstomo [l. c. 321s.]), o se le añade aún un acento de afecto: Ὡς ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον (anáfora sirio-occidental de Santiago [BRIGHTMANN, 50; cf. *Const. Apost.* VIII, 12: l. c., 14]). En la liturgia bizantina de San Juan Crisóstomo, a esta frase inicial preceden una serie de títulos de Dios: Ὁ ὢν δέσποτα κύριε θεὲ πάτερ παντοκράτορ προσκύνητε, ἄξιον ὡς ἀληθῶς.. (BRIGHTMAN, 321s). Un texto parecido al *Vere dignum* se encuentra por cierto ya en las antiguas oraciones judías de la cena pascual (STAPPER, *Die Messe im Abendmahlssaale und in der urchristlichen Kirche* [Paderborn 1925] 10, nota 2).

[61] Cf. más arriba 126 [13].

[62] Cf. 1 Tes 5,18; Col 1,12; 2,7; 3,15-17.

[63] Esto vale sobre todo de la liturgia de San Basilio. En ella es notable que en todas sus redacciones, con excepción de la egipcia,

150. Los títulos que se dan a Dios y actualmente se agrupan del modo siguiente: *Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus* [64], debieron presentarse antiguamente de otra manera: *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus* [65]. Tanto el *Domine* como el *omnipotens aeterne Deus* son títulos corrientes en la liturgia romana. El *sancte Pater* debe de corresponder al *clementissime Pater,* que encontramos un poco más tarde al principio del canon. La solemnidad de estas palabras con que nos dirigimos a Dios, y en las que, en cuanto cabe, se quieren abarcar todos los títulos honoríficos que sabemos dar a Dios [66], subraya una vez más, la importancia del momento presente.

«POR MEDIACIÓN DE JESUCRISTO, EN SU IGLESIA»

151. Esta acción de gracias y este homenaje no lo ofrendamos a Dios ni inmediatamente ni como un grupo cualquiera de hombres en oración, sino como la comunidad de los redimidos y por medio de Aquel que es nuestro Redentor y nuestra Cabeza, Cristo nuestro Señor. En los prefacios festivos este momento queda anegado por el júbilo sobre el motivo de la fiesta, que siempre se toma de los misterios de Cristo, y por esto sobra decir por medio de quién ensalzamos a Dios.

---

se exprese el carácter sacrifical de la Eucaristía, además de emplear la expresión εὐχαριστεῖν y parecidas. La liturgia bizantina de San Basilio sigue (l. c.): ... σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν τὸν μόνον ὄντως ὄντα θεόν, καὶ σοὶ προσφέρειν.. τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν. La redacción armenia tiene καὶ σοὶ προσφέρειν θυσίαν αἰνέσεως (ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* [Münster 1931] 2s).

[64] Así hacia 800 la *Expositio «Quotiens contra se»*: PL 96, 1489 B. También REMIGIO DE AUXERRE *(Expositio*: PL 101, 1253) une *Domine sancte.*

[65] BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 168) llama la atención sobre el *Qui pridie* en San Ambrosio (cf. más arriba I, 65): *ad te, sancte Pater omnipotens aeterne Deus,* y sobre la primera entre las actuales oraciones de oblación del ofertorio: *Suscipe, sancte Pater,* que presenta esta forma, aunque se compuso sólo en los siglos x-xi. En este mismo sentido con más referencias: A. DOLD, en «Bened. Monatschrift», 22 (1946) 143 146. Para los cistercienses, el capítulo general del 1188 determinó que sólo después de las palabras *Pater* se podía hacer una cesura (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 8s). Cf. BAUMSTARK, *(Liturgie comparée,* 72), que en la combinación de expresiones de uno, dos y tres miembros reconoce la aplicación de una regla de la retórica antigua.

[66] Así, con profusión oriental, los encontramos en este mismo pasaje en algunas liturgias de Oriente; véase, p. ej., más arriba I 40; II, 149 [60].

EL HIMNO DE ALABANZA DE LOS COROS CELESTES; CRISTO, SU CABEZA

152. Nuestra alabanza a Dios desemboca finalmente en el himno de alabanza de los coros celestes. Es idea preferida por la antigüedad cristiana el concebir la salvación que hemos recibido en Cristo como la admisión entre los espíritus bienaventurados del cielo ocupando los puestos de los ángeles caídos: «Mas vosotros os habéis acercado al monte de Sión y a la ciudad de Dios vivo, la celestial Jerusalén, al coro de muchos millares de ángeles, a la Iglesia de los primogénitos, que están alistados en los cielos» [67]. Por esto nos podemos considerar ya en esta vida como hijos de la Jerusalén celestial [68] y podemos unirnos a los cantos de los ejércitos del cielo [69], sobre todo cuando nos reunimos para la celebración del Nuevo Testamento. El prefacio nos permite, en cierto modo, escuchar estos cantos de alabanza, y lo que en ello más sorprende es que también ellos son ofrecidos por medio de Cristo, como lo dice la *praefatio communis: Per quem maiestatem tuam laudant angeli...* Entonces recordamos que Cristo está constituído sobre todos los principados, y potestades, y virtudes, y dominaciones, y sobre todo nombre, por celebrado que sea no sólo en este siglo, sino también en el futuro» [70]. «A El están sumisos los ángeles, y las potestades, y las virtudes» [71]. En Cristo está «recapitulado el universo, todo lo que está en los cielos y todo lo que está en la tierra» [72]. El pensamiento es totalmente bíblico, aunque en él suele observar la escolástica que los ángeles no pueden estar subordinados a Cristo de la misma manera que los hombres, por El redimidos [73]. De ese modo, en el breve prefacio común, aun la se-

[67] Heb 12,22s. Cf. también la interpretación general entre los Santos Padres de la parábola del buen pastor (Lc 15,4-7), según la cual el Hijo de Dios abandona, en las 99 ovejas, a los ángeles del cielo para buscar a la humanidad y reunirla con la grey feliz; cf. las referencias de los Santos Ireneo, Metodio, Hilario, Cirilo de Alejandría, Pedro Crisólogo y Orígenes en TH. K. KEMPF, *Christus der Hirt, Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt* (Roma 1942) 160-166. Las mismas ideas todavía en SAN GREGORIO MAGNO, *In Ev.*, hom. 34, 3: PL 76, 1247s).

[68] Gal 4,26.

[69] Lo cual no quiere decir que esta idea sea exclusiva del Nuevo Testamento; también se encuentra en los Salmos (102,20ss; 148,2ss y más veces).

[70] Ef 1,21s.

[71] 1 Pe 3,22.

[72] Ef 1,10.

[73] En esto hay que exceptuar el escotismo, que opina que la venida de Cristo a la tierra hubiera sido decretada por la Santísima Trinidad aunque no hubiera previsto el pecado de Adán. Desde un principio. Cristo fué concebido como corona de toda la creación y como fuente de toda la gracia, incluso la de los ángeles. Cf. *Sacrae Theologiae Summa*, III (Madrid 1950) p. 18.

gunda parte está dominada por el tema de Cristo; El aparece ante nuestros ojos como el Rey de la Iglesia triunfante.

153. También está basado en datos bíblicos lo que se dice de los coros de ángeles y de su actuación [74]. En el prefacio común, la enumeración de nombres: *angeli, dominationes, potestates, caeli, caelorum virtutes, seraphim,* es más completa que en los demás. En número más reducido los encontramos en la fórmula final del *et ideo,* pero se les añaden los *archangeli* y *throni.* El prefacio de la Santísima Trinidad, a pesar de su redacción más breve, añade todavía los *cherubim* [75]. El prefacio de Pentecostés los comprende a todos con la expresión *supernae virtutes atque angelicae potestates;* del mismo modo compendiado habla la fórmula *et ideo* de *omnis militia caelestis exercitus.* Todos se inclinan reverentes ante la majestad de Dios, cantando *una voce* y *sine fine* su cántico de alabanza; las dos expresiones, conocidas en la descripción de las aclamaciones de la tierra, se han aplicado a la liturgia del cielo [76].

A participar en tal liturgia celeste hemos sido llamados. Por eso, el prefacio común nos hace suplicar la comunión con los espíritus del cielo poniendo en nuestros labios la humilde súplica: *cum quibus et nostras voces, ut admitti iubeas deprecamur,* para acompañarlos en el canto sempiterno del trisagio.

---

[74] Ef. 1,21; Col 1,16; 1 Pe 3,22; 1 Tes 4,15; Ez 10,1ss; Is 6,2, etcétera.

[75] Aparecen, pues, nueve nombres distintos para las diversas clases de espíritus celestiales. No coinciden con los nueve coros celestiales, tradicionales desde el PSEUDO-DIONISIO (*De cael. hierarchia.* 6, 2; PL 3,200s), ya que allí no figuran los *principatus* y si los *caeli.* Los *caeli* (cf. Dn 3,59) se identifican por los comentaristas medievales con los *throni,* que en la serie en cuestión no se nombran; cf. FRANZ, 346s; VAN DIJK, en «Eph. Liturg.» (1939) 331. Originariamente se consideraría a los *caeli* como espíritus relacionados con los astros; su equiparación con un coro de ángeles dió lugar a que se emplease el salmo 18 (*Caeli enarrant*) en el oficio de los santos ángeles.

[76] TH. KLAUSER, *Akklamation:* RAC 1, 227; PETERSON, Εἷς θεός, 192, nota 1. El *sine fine* se dice en el prefacio de Pentecostés de los ángeles; en los demás, de nosotros.

4. «*Sanctus*» y «*Benedictus*»

POR QUÉ EL «SANCTUS» SE FUÉ SEPARANDO DEL PREFACIO

154. El *Sanctus* es la continuación del prefacio. Por eso se cantaba primitivamente [1] en el mismo sencillo tono ferial que el prefacio. Sin embargo, como el *Sanctus* en este momento es algo más que una simple cita del relato del profeta Isaías, que no pretende únicamente traernos a la memoria que los serafines cantaron en otro tiempo este himno [2], sino lo que se quiere indicar es que la Iglesia militante debe asociarse al cantar de la triunfante, el *Sanctus* fué adquiriendo cada vez más importancia como pieza independiente. En la antigüedad cristiana es cosa evidente que todo el pueblo participaba en el canto del *Sanctus* [3], como se hace aun hoy día en algunas liturgias orientales [4].

¿QUIÉN LO CANTABA ORIGINARIAMENTE?

El *Liber pontificalis* dice todavía hacia el año 530 que el papa Sixto I dispuso, *ut intra actionem, sacerdos incipiens,*

---

[1] Misa gregoriana n. 18 del *Graduale Romanum, ed. Vaticana*, en los días entre semana desde adviento hasta cuaresma; coincide con la misa de réquiem.

[2] Así interpretó Lutero el *Sanctus* (*Martin Luthers Deutsche Messe* [1526], ed. por H. LIETZMANN en «Kleine Texte», 37 [Berlín 1929] p. 14).

[3] SAN GREGORIO NISENO, *De bapt.*: PG 46, 421 C: «Adhiérete al pueblo santo y aprende palabras arcanas, canta con nosotros lo que los serafines de seis alas cantan juntamente con el pueblo de los cristianos».—SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 6 (QUASTEN, *Mon.*, 101).—San Crisóstomo vuelve repetidas veces sobre este tema; p. ej., *In illud «Vidi Dominum»*, hom. I, 1: PG 56, 97s: «Arriba cantan los serafines el himno tres veces santo, abajo lo entona la multitud de los hombres». Cf. *In Eph.*, hom. 14,4: PG 62, 104; *In II Cor.*, hom. 18, 3: PG 61, 527. San Crisóstomo insiste repetidas veces en el valor de este modo de cantar en común; cf. *In I Cor.*, hom. 27, 5: PG 61, 232; *In Is.*, hom. 6, 3: PG 56, 138. Cf. J. GÜLDEN, *Liturgische Erneuerung und die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst in der Väterzeit*: StZ 137 (1940, I) 178-186, esp. 182.

[4] En las liturgias orientales, a pesar de que las últimas palabras del prefacio no aluden a ello, se manda generalmente por rúbricas especiales al pueblo que tome parte en el canto del *Sanctus*, como, p. ej., en la *Constit. Ap.*, VIII, 12, 27 (QUASTEN, *Mon.*, 220), en las liturgias siríaco-occidentales y las egipcias (BRIGHTMAN, 50 86 132 176 231). También en la antigua liturgia bizantina (l. c., 323), mientras en la actual el canto del *Sanctus* se atribuye al coro, así como en la armenia (l. c., 385 403 436). Cf. HANSSENS, III, p. 392s 400.

populo (lea: *-us) hymnum decantare(t): Sanctus*[5]. Probablemente era ya en aquella época necesario recordar la antigua costumbre, a pesar del apoyo que tenía en el mismo texto del prefacio, que lo mismo entonces que hoy reza: *cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur.* Con todo, en el culto solemne que describen los *Ordines Romani,* el canto había pasado a formar parte de las atribuciones de determinados clérigos[6]. Sólo el *Ordo* de Juan Archicántor habla todavía del pueblo[7].

En el imperio franco

155. En el imperio de los francos se conservaba por más tiempo la antigua costumbre[8]. No era, pues, necesario que los decretos de la reforma carolingia urgiesen esta obligación del pueblo de cantar el *Sanctus;* se podían contentar con exhortar a los sacerdotes a que lo cantasen juntamente con el pueblo hasta el final y no continuasen ya antes con el *Te igitur*[9].

---

[5] DUCHESNE, *Liber pont.,* I, 128. Cf. O. CASEL, en JL 1 (1921) 151.

[6] *Ordo Rom. I,* n. 16: PL 78, 944s: *subdiaconi regionarii.* Cf. *Ordo Rom. II,* n. 10: PL 78, 973: *subdiaconi; Ordo Rom. V,* 9: PL 78, 983: *Subdiaconi itaque, dum canitur Sanctus, post altare pergant stare;* es decir, también otras participan en el canto. *Ordo Rom. XI* (n. 20: PL 78, 1033) manda a los *basilicarii* cantar el *Sanctus* y el *Credo.* Se trata del clero de la basílica en que se celebraba la estación; cf: más arriba I, 605[69]. Así que en ninguno de estos casos interviene la *Schola* en el canto del *Sanctus.*

[7] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 199): *proclamantibus omnibus clericis vel* (generalmente = et) *populo cum tremore et reverentia: Sanctus.* Cf. *Breviarium eccl. ord.* (l. c., 198s): *diaconi et clerus cum omni populo.* El caso ideal sería probablemente también para el *Ordo eccl. Lateran.* (ed. FISCHER, 44) el que lo cantara todo el pueblo. Sin embargo, en la misa pontifical lo canta sólo el coro (l. c., 83, lín. 38). Esta exclusión del pueblo se refiere probablemente también en los otros *Ordines Romani* sólo a la misa pontifical.

[8] SAN CESÁREO DE ARLÉS *(Serm.* 73, 3 [Morin 294]: PL 39, 2277) dice de los que se retiran antes del tiempo: *qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Benedictus qui venit in nomine Domini?* Cf. SAN GREGORIO DE TOURS, *De mir. s. Martini,* II, 14: PL 1946s. Se desconoce la situación cuando se cita el can. 3 del sínodo de Vaison (529) como prueba de que no se cantaba entonces el *Sanctus,* sino que se trataba de introducir otra vez este canto, pues el can. 3 no habla del *Sanctus* de la misa romana, sino del trisagio al principio de la misa galicana *(Aius);* (cf. más arriba I, 59). Véase la argumentación en NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich,* 25-29.

[9] *Admonitio generalis* (789) n. 70: MGH Cap., I, 59: *Et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce Sanctus, Sanctus, Sanctus decantet.* HERARD DE TOURS (858), *Capitula,* n. 16: PL 121, 765: *ut secreta presbyteri no inchoent, antequam Sanctus finiatur, sed cum populo Sanctus cantent.* AMALARIO *(De eccl. off.,* III, 21: PL 105, 1134 C) llama la atención sobre el decreto de Sixto I arriba aludido. Esta prescripción cae en olvido con la aparición de las apologías; cf. el ordinario de la misa del sacramen-

Las melodías del «Sanctus»

156. Como canto del pueblo conservó el *Sanctus* su melodía sencilla, que apenas se diferenciaba de un simple recitado. Así se explica que un musicólogo carolingio, al enumerar hacia 830 los cantos de la misa, no mencionase el *Sanctus*[10]. Todavía por el siglo XII, en los escritos de Hildeberto[11] y Honorio[12], aparece el *Sanctus* como canto común del sacerdote y pueblo. Se dió una fase intermedia antes de su desaparición como canto del pueblo, la de que en tierras del Norte se reservase el *Sanctus* al clero que asistía al coro[13]. Algo de esto se conserva en la prescripción para las misas solemnes de que el diácono y subdiácono canten el *Sanctus* junto con el sacerdote[14].

Al encargarse la *Schola cantorum* de la ejecución del *Sanctus*, nacieron las melodías posteriores, que, a su vez, fueron substituídas más tarde por las creaciones polifónicas. Este cambio se caracteriza por la circunstancia de que los *tropos*

---

tario de Amiéns (s. IX), ed. LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» (1927) 442: *Quando tractim canitur Sanctus, idem sacerdos cursim decantet*, para que pueda decir luego una apología. Hacia fines del siglo XI, el misal de San Vicente presenta otra vez neumas encima del texto del *Sanctus*, seguramente para el canto del sacerdote (FIALA, 192).

[10] AURELIANO DE RÉOME, *Musica disciplina* c. 20 (GERBERT, *Scriptores de mus. sacra*, I, 60). Diserta sobre el introito, *Kyrie*, *Gloria*, gradual, aleluya, ofertorio y comunión. Cf. WAGNER, *Einführung*, I, 58s. Se trata sin duda de la melodía mencionada en la nota 1, que usaban los cartujos todavía en el siglo XVIII como única (WAGNER, 114). Parece que las nuevas melodías del *Sanctus* sólo se crearon entre los siglos XI y XII, o sea un siglo más tarde que la de los kiries (cf., sin embargo, la nota 15). De ahí que el *Sanctus* fué puesto en música polifónica más tarde que los otros cantos. El *Winchester Tropar* (HBS, 8) contiene doce ensayos para el *Kyrie*, ocho para el *Gloria*, pero ninguno para el *Sanctus*, como tampoco para el *Agnus Dei*. Cf. URSPRUNG, 57 119.

[11] HILDEBERTO DE LE MANS, *Versus de mysterio missae*: PL 171, 1182: *Hinc bene cum populo ter Sanctus... canit*.

[12] HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 42: PL 172, 556 D.

[13] Un sacramentario del siglo IX de Le Mans y otro del siglo XI de Echternach (LEROQUAIS, I, 30s 122): *Quando clerus... Sanctus cantat*; cf. LEROQUAIS, I, 59. ROBERTO PAULULO († hacia 1184), *De caeremoniis*, II, 24: PL 177, 425 D: *Hunc hymnum sacerdos cum choro dicere debet*; DURANDO, IV, 34, 1: *totus chorus... simul canit dictum evangelicum hymnum*. Según A. GASTOUÉ *(L'église et la musique* [París 1936] 80), el canto del *Sanctus* quedó reservado en algunas catedrales durante mucho tiempo a siete subdiáconos, que se colocaban en semicírculo delante del altar mayor. Cf. más arriba I, 259 [9]. La convicción de que todo el clero presente en el presbiterio debería cantar el *Sanctus* sigue viva todavía en el siglo XIV, cuando dice el *Ordo Rom. XIV* (n. 61: PL 78, 1176) que el cardenal que asiste a la misa de su capellán *dicta praefatione dicat sine nota Sanctus etc. cum astantibus sibi*.

[14] Acerca de la costumbre en las basílicas romanas de rezarlo sólo el diácono, cf. GAVANTI-MERATI, II, 7, 11 (I, 292s).

acompañaban y servían para ampliar el texto del *Sanctus* [15]. Como se ve, antes de adaptar el texto del *Sanctus* a las nuevas melodías fué necesario quitarle, por medio de estas adiciones, su carácter de aclamación [16].

FUNCIÓN DEL ÓRGANO Y DE LA CAMPANILLA

157. Observa Honorio que a estas aclamaciones del pueblo y del clero se tocaba el órgano, instrumento, sin duda, todavía muy rudimentario por aquella época [17]: *Unde solemus adhuc in officio sacrificii organis concrepare, clerus cantare, populus conclamare.* Llama la atención la insistencia con que aun comentaristas posteriores hablan de la intervención del órgano *in hoc concentu angelorum et hominum* [18]. En el voluminoso manual litúrgico de Durando, el *Sanctus* es el único sitio en que se habla del órgano [19]. Su función en el *Sanctus* debió de ser algo más que acompañar sencillamente el canto. Fué instrumento para dar expresión alborozada a la alegría, como se valían en el Antiguo Testamento de los múltiples instrumentos de que hablan los salmos [20]. Es de suponer que el toque de la campanilla que correspondiendo al triple *Sanctus* se hacía en tres tiempos [21] tuviera desde un principio la misma finalidad [22].

---

[15] BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, I («Analecta Hymnica», 47) pp. 301-169 (nn. 247-383). No pocos ejemplos, conforme observan los editores, son ya del siglo x.

[16] E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln* (Leipzig 1935) 58; ID., Εἷς θεός, 234 325.

[17] BLUME-BANNISTER, l. c.

[18] SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 6: PL 213, 123 D.

[19] DURANDO, *Rationale*, IV, 34, 10.

[20] Cf. DURANDO, quien observa (l. c.) al acompañamiento musical del *Sanctus*: Así se hace, puesto que David y Salomón habían introducido la costumbre *hymnos in sacrificio Domini organis et aliis instrumentis musicis concrepari et laudes a populo conclamari.*

[21] El actual *Missale Romanum*, así como su primera edición del año 1570, no conoce más que dos toques de la campanilla: al *Sanctus* y al alzar (*Rit. serv.*, VII, 8; VIII, 6). De otro toque un poco antes de la consagración habla el decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 25 de octubre de 1922, sin declararlo obligatorio (*Decreta auth. SRC*, n. 4377).

[22] Las noticias sobre los toques de la campanilla, que empiezan hacia el siglo XIII, se refieren al principio casi todas a la señal que se daba al alzar, recién introducida entonces; cf. BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 573-577. Con todo, no faltan por completo noticias sobre el toque de campanilla para el *Sanctus* antes del misal de Pío V. Según una fundación que se hizo en Chartres hacia el año 1399, debía tocarse una pequeña campana encima del presbiterio *dum incipietur cantari Sanctus*, dando como razón el que el pueblo estuviera más atento a la *levatio sacramenti* (DU CANGE-FAVRE, VII, 259). Los inventarios que se hicieron bajo Eduardo VI († 1553) de algunas iglesias inglesas mencionan no pocas veces las campanillas del *Sanctus* (*sanctus bell, santtes bell*) (F.

¿CUÁNDO SE INTRODUJO EN LA MISA EL «SANCTUS»?

158. Poco sabemos a punto fijo sobre los comienzos del *Sanctus* en la liturgia cristiana. No se encuentra en la oración de San Hipólito, de Roma [23]. Por otra parte, parece que a fines del siglo I formaba ya parte del cuerpo de las oraciones de la comunidad cristiana de Roma, pues llama mucho la atención el que San Clemente de Roma no sólo cite este mismo canto de alabanza tomado de la visión de Isaías, sino que le ponga por introducción el pasaje de Daniel 7,10, que es precisamente la introducción con que posteriormente se presenta en la mayor parte de las liturgias orientales:

> ... Consideremos cómo le asisten y sirven a su querer toda la muchedumbre de sus ángeles. Dice, en efecto, la Escritura: *Diez mil miríadas le asistían y mil millares le servían y gritaban: «Santo, santo, santo, Señor Sebaot; llena está la creación entera de su gloria.»* También nosotros, consiguientemente, reunidos, conscientes de nuestro deber, en concordia en un solo lugar, llamemos fervorosamente a El como de una sola boca, a fin de llegar a ser partícipes de sus magníficas y gloriosas promesas [24].

El *Sanctus* se encuentra en todas las liturgias conocidas, comenzando por el *Eucologio* de Serapión y la liturgia clementina [25]. No erraríamos diciendo que la Iglesia primitiva

C. EELES, *The Edwardian inventories for Buckinghamshire* [«Alcuin Club Coll.», 9] 3 5). P. BROWE *(Die Elevation:* JL [1929] 39), que trae estas referencias, supone que en el mencionado toque de campanilla al *Sanctus,* como lo insinúa el texto, se trata de la señal para el alzar, que se había adelantado. Con todo, no parece que con esta explicación quede agotado el sentido de esta señal. Más bien parece que se usaba al principio la campanilla sólo para el alzar, pero más tarde también para el *Sanctus,* no precisamente para llamar la atención sobre el canto del *Sanctus,* que aun así se oía, sino para solemnizar este canto, así como desde antiguo se tocaban las campanas al canto solemne del *Te Deum* y del *Gloria* el Sábado Santo. Esta costumbre está atestiguada por el *Ordo eccl. Lateran.* (mediados del siglo XII) (FISCHER, 73): ... *Gloria in excelsis, et statim omnia signa pro gaudio tantae sollemnitatis in classicum pulsentur.* Según GAVANTI-MERATI (II, 7, 11 [I, 282]), deben tocarse en la misa mayor *campanas maiores;* a la misa privada, la *campanula parva* (de la que en la misa mayor se podía prescindir, a no ser para llamar a los que debían tocar las campanas mayores).

[23] Cf. más arriba I, 30.

[24] SAN CLEMENTE ROMANO, *Ad Corinth.*, c. 34 (RUIZ, 209). También TERTULIANO *(De or.*, 3: CSEL 20, 182) supone claramente el uso litúrgico del *Sanctus;* cf., sin embargo, DEKKERS, *Tertullianus,* 43s. Asimismo, en ORÍGENES, *De princ.*, I, 3, 4; IV, 3, 14: GCS Orig., V, 52s 346); cf. G. DIX, *Primitive Consecration Prayer:* «Theology», 37 (1938) 261-283.

[25] Cf. más arriba I, 37 40 (27). Tal vez ha de exceptuarse el segundo de las oraciones eucarísticas, citadas en extractos por un autor arriano (G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche:* «Studi et Testi» 7 [Roma 1902] 52s. Cf. P. ALFONSO, *L'eucologia romana antica* [Subiaco 1931] 101-104).

cantaba ya el *Sanctus*. Probablemente influyó en la formación de esta costumbre el ejemplo de la Sinagoga [26].

ALUSIÓN AL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

159. No podemos negar que este himno, parco en palabras, pero de un contenido grandioso, tomado de la visión del profeta, armoniza maravillosamente con la suprema oración

---

[26] Cf. A. BAUMSTARK, *Trishagion und Qeduscha:* JL 3 (1923) 18-32; LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl,* 128ss 258s; W. O. E. OESTERLEY, *The jewish background of the Christian liturgy* (Oxford 1925) 144-147. La *Qeduscha* (trisagio), usada en la actual liturgia sinagogal, se encontraba ya en ella por lo menos en el siglo II como canto de alabanza, en que no sólo alternaban entre sí los serafines (según Is 6,2), sino que también participaban todos los ángeles (todos sus siervos) de un modo parecido al que se supone en todas las liturgias cristianas, sin que se nombrasen determinados coros de ángeles; véase el texto hebreo en W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete,* 2.ª ed.: «Kleine Texte», 58 (Berlín 1930) 5. También conviene fijarse en el hecho de que el trisagio como alabanza de un ejército de ángeles se encuentra en el l. VII de las *Constit. Ap.* como parte de una sección reconocida desde hace tiempo como colección judía de oraciones, que fué cristianizada sólo superficialmente (c. 33-38 [VII, 35, 3; FUNK, I, 430]). Y aquí, circunstancia en que insiste mucho BAUMSTARK (l. c., 22ss), se añade como respuesta de los demás coros de ángeles (Ez 3,12): Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ, palabras que acompañan el trisagio también en el culto posterior judío, y al que en las liturgias cristianas, fuera de Egipto, corresponde el *Benedictus*, que allí sigue después de *Sanctus,* sin texto intermedio. En la liturgia clementina tiene la siguiente forma: Εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν (*Const. Ap.*, VIII, 12, 27; FUNK, I, 506; QUASTEN, *Mon.*, 220); las demás liturgias, con variantes insignificantes, tienen el mismo texto que la misa romana, esto es, la aclamación del pueblo con el doble *Hosanna* (Mt 21,9). Opina Baumstark que esta aclamación muy pronto, tal vez todavía en la misma Palestina, se combinó con el *Sanctus,* como protesta contra la fórmula judía, nacionalista (BAUMSTARK, 23ss). Contra esta suposición de Baumstark se ha hecho constar que el *Hosanna-Benedictus* cristiano—prescindiendo de *Const. Ap.*, VIII, 12, 27, que no hace nada al caso—no se puede probar sino para siglos muy posteriores; en Oriente sólo para el siglo VIII. No lo mencionan precisamente las fuentes antiguas palestinenses y antioquenas (San Cirilo de Jerusalén, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia; en la *Peregrinatio Aetheriae* [c. 31] aparece en otro conjunto, como aclamación responsorial del pueblo y sin el *Hosanna).* A esto se suma una gran diversidad entre ambas fórmulas del *Sanctus,* y en especial entre sus frases introductorias, que en la redacción judía no hablan de las multitudes de ángeles sino muy vagamente, mientras los textos cristianos siempre nombran los diversos coros. Tales diferencias no se explican (suponiendo un origen común) sólo por la polémica (HANSSENS, III [1932] 402s 404; E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln* [Leipzig 1935] 115-117). Con todo, BAUMSTARK *(Liturgie comparée* [1939] 55s 92s) sigue proponiendo su tesis sin responder a las objeciones. Continúa siendo probable, conforme observa HANSSENS (III, 404), que los cristianos, al introducir el *Sanctus* de Is 6,2 en la oración eucarística, se inspiraran en el ejemplo de los judíos.

eucarística, sobre todo en la manera como se ha incorporado. Todos los beneficios y dones de Dios que tenemos que agradecer, al fin y al cabo, no son más que manifestaciones de aquella propiedad suya, que es su verdadera esencia, toda ella luz y claridad intangible y sin mancha; su santidad, ante la cual la criatura sólo puede postrarse con un sentimiento de profunda reverencia. Por esto, la primera petición que nos puso Jesucristo en su oración es *sanctificetur nomen tuum*[27]. El que la invocación se repitiera tres veces aun allí donde no se refería expresamente a la Santísima Trinidad, sin duda contribuyó grandemente a estimar más todavía este canto, que de modo tan discreto alude a misterio tan profundo[28].

LAS VARIANTES RESPECTO A LA BIBLIA

160. Llama la atención el que el texto del *Sanctus*, con toda su brevedad, presente una serie de variantes respecto al texto primitivo bíblico y aun respecto al que se usaba en la Sinagoga. El texto fundamental bíblico, según la Vulgata, es el siguiente: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria eius*. La palabra *Deus* que en él encontramos está intercalada; y por cierto no sólo en la Vulgata, sino aún en la antigua versión latina[29]. El texto litúrgico deja la expresión *Sabaoth* sin traducir. Dios es el

[27] Sobre este paralelismo llamó la atención ya TERTULIANO, *De or.*, 3: CSEL 20, 182: Por eso, el *Sanctificetur* lo pronunciamos como *angelorum candidati*.

[28] La interpretación trinitaria apunta ya en Jn 12,41, cuando se dice de Isaías, con relación a Cristo, que veía su gloria. Tiene cierta importancia en la lucha contra los arrianos; así, p. ej., en la profesión de los obispos católicos contra los arrianos (VÍCTOR DE VITA, *Hist. pers. Afr.*, II, 80, 100: CSEL 7, 59 70s). En una época posterior continúan las anáforas sirio-occidentales después del *Sanctus* con una paráfrasis trinitaria. En forma muy sencilla está atestiguada ya en TEODORO DE MOPSUESTIA, *Serm. cat.*, VI (ed. RÜCKER, *Ritus bapt. et missae*, 30): *Sanctus Pater, sanctus quoque Filius, sanctus quoque Spiritus Sanctus*. Con preferencia usáronse más tarde en Occidente textos trinitarios para los «tropos» del *Sanctus* (véase BLUME-BANNISTER, *Tropen*, n. 250s 253 256s, etcétera). La interpretación trinitaria del *Sanctus* mismo se encuentra en casi todos los comentaristas de la Edad Media, que, a la vez, observan que en la palabra *Dominus* o *Deus* se quiere expresar la unidad de la esencia divina; así en REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio*, 40: PL 101, 1255; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 6: PL 213, 123 B. Incluso se observa en círculos escolásticos que, en el canto según el uso de París, el mismo coro que canta el tercer *Sanctus* añade también el *Dominus Deus* para que no haya más que *trina prolatio* (A. LANDGRAF, *Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jh.*: «Eph. Liturg.» [1931] 213).

[29] P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, II (Reims 1743) 528; BAUMSTARK, *Trishagion und Qeduscha*, 28. También en la liturgia siria; cf. DIX, *The shape of the liturgy*, 538, quien por esto cree que el *Sanctus* se ha propagado desde Siria, como de su centro.

Señor de los «ejércitos», de las «multitudes». Esta palabra no se refiere únicamente a las multitudes de ángeles, sino a todo el ejército de los seres que Dios creó en la obra de los seis días (Gen 2,1) [30]. Con esta interpretación armoniza también la frase siguiente, en la que el canto de los ángeles afirma que la gloria de Dios llena toda la tierra. El texto litúrgico dió a este pasaje la forma de un apóstrofe: *gloria «tua»*, reforzando con ello su carácter oracional [31].

En especial, la adición «caeli et»

161. Más significativa es la circunstancia de que en este canto de alabanza, con la tierra se junte el cielo: *«caeli et» terra*, y esto en todas las liturgias cristianas [32] y sólo en ellas [33]. Esta adición obedece a la idea que expresan también las palabras con que el prefacio pasa al *Sanctus;* es decir, la universalidad que exige la alabanza de Dios, reflejada igualmente en todas las liturgias cristianas [34]. El *Sanctus* no resuena ya sólo en el templo de Jerusalén ni son únicamente los serafines los que lo cantan, sino que su escenario es todo el cielo [35]; en su canto se juntan todos los coros de los espíritus bienaventurados, toda la *militia caelestis exercitus* lo entona *socia exultatione* cantándole *sine fine.*

En la anáfora egipcia de San Marcos

162. Más impresionante todavía es el cuadro que nos presentan en este momento las liturgias orientales, como, por ejemplo, la anáfora egipcia de San Marcos, donde se abre la escena y se presentan ante Dios millares de millares y miríadas de miríadas de ángeles [36] y coros de arcángeles, y los querubines de seis alas cantan alternando el himno de triunfo del tres veces Santo «con voces incansables e incesantes alabanzas de Dios». «Están ante tu sublime majestad cantando, clamando, invocando, alabando y ensalzando» [37].

---

[30] B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahvé Seba'ôt* (París 1947) esp. p. 199ss 277ss.

[31] Así, con pocas excepciones, en todas las liturgias cristianas y sólo en ellas, incluyendo el texto cristianizado *Const. Ap.*, VII, 35, 3 (Baumstark, *Trishagion und Qeduscha*, 27s).

[32] Baumstark, 28s; *Const. Ap.* (VII, 35, 3) demuestra en este detalle su «cristianización».

[33] Peterson, *Das Buch von den Engeln*, 115s.

[34] Id., 39-81, 113-133.

[35] Cf. el trisagio en Ap 4,8.

[36] Dn 7,10.

[37] Brightman, 131s.—Cf. también los ejemplos del siglo iv más arriba, I, 37 y 40. Véase la síntesis de las diversas formas. También las liturgias galicanas demuestran una gran variedad de expresión (l. c., 83-95). Sobre todo, se incluyen aquí muchas veces, además de los ángeles, los santos.

SIGNIFICACIÓN DE LAS VARIANTES: UNIVERSALIDAD CRISTIANA

163. Las modificaciones aludidas del texto no pueden ser casuales [38]. Esto no quiere decir que obedezcan a un plan premeditado, sino que son expresión de que la religión cristiana ha roto con los exclusivismos del nacionalismo judío y del culto de su templo. La «majestad de Dios», que en otro tiempo sólo se manifestaba en el templo, con la encarnación de su Hijo habita en toda la tierra de un modo nuevo, incomparablemente más grandioso (Jn 1,14), porque ya no queda encerrada dentro de las fronteras de una sola nación, sino que es luz que ilumina a todos los pueblos. Bajo Cristo, la nueva Cabeza del universo, se unen tierra y cielos. Y de esta nueva Cabeza se derrama por todo el orbe el Espíritu, nueva revelación de la misericordia y magnificencia divinas [39]. Por eso, desde que el Hombre-Dios fué exaltado sobre toda criatura, el sitio propio para cantar las alabanzas de Dios es la Jerusalén celeste, donde la Iglesia tiene su verdadera patria, a la que va peregrinando. Es una prerrogativa de su liturgia el poder tomar ya desde ahora parte en los incesantes cantos de alabanza de la ciudad de Dios [40].

EL «BENEDICTUS» SE AÑADE AL «SANCTUS»

164. Esta idea, que domina el Nuevo Testamento y que ha impreso su sello en el himno de los ángeles, llega a su más perfecta expresión en la invocación del *Benedictus*, enmarcada en un doble *Hosanna*. También en él se saluda con cantos de alabanza al que está sentado en el trono y al Cordero (Apoc 5,13). Parece que el *Benedictus* se combinó por primera vez en territorio galo con el *Sanctus* [41]. Pero sea de esto como

---

[38] PETERSON, 43ss.

[39] Interpretado así, el *Pleni sunt caeli et terra gloria tua* es, en parte, idéntico con el *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*. La gracia dada en el Espíritu Santo es a la vez un anticipo de la gloria celestial del hombre, y con esto, el principio de la manifestación definitiva de la gloria divina. Esta interpretación de δόξα en el *Sanctus* como gracia del Espíritu Santo, se encuentra también en las liturgias egipcias al continuar después del πλήρης ὁ οὐρανός... con la *epíclesis* de πλήρωσον. Así el *Eucologio* de Serapión (QUASTEN, *Mon.*, 61; cf. más arriba I, 37; cf. además BRIGHTMAN, 132, y textos paralelos (véase más adelante 181).

[40] Cf. SAN CRISÓSTOMO, *In illud «Vidi Dominum»*, hom. 6,3: PG 56, 138): «Cristo, después de echar abajo el muro que dividía el cielo de la tierra..., nos trajo del cielo este canto de alabanza».

[41] Al contrario del Oriente, donde el *Benedictus* no aparece antes del siglo VIII (cf. la nota 26), en Occidente debió usarse en la misa romana por lo menos ya en el siglo VII, pues se encuentra en la mayor parte de los manuscritos del canon romano; cf. BOTTE,

fuera, lo cierto es que en la unión de los dos cantos influyó decisivamente el pensamiento de que la majestad del Señor, de la que están llenos el cielo y la tierra, no apareció sobre la tierra en su esplendor perfecto antes de venir a nosotros el Hijo en la encarnación. Por eso resonó ya en Belén el cántico de gloria de los ángeles y por la misma razón las muchedumbres de Jerusalén le ensalzaban, con las palabras del salmo, como «el que viene en el nombre del Señor» [42].

EL SENTIDO DEL «QUI VENIT»

165. En el texto original del Evangelio, el *qui venit* está en presente (ὁ ἐρχόμενος), es decir, el pueblo saludó al que venía en ese momento. Se puede, pues, dudar de si en la liturgia hay que entenderlo en pretérito perfecto: *qui venit*. El problema no depende, desde luego, de si el *Benedictus* se can-

---

Le canon 30, aparato crítico. El documento más antiguo de Galia es el escrito de SAN CESÁREO DE ARLÉS († 540) mencionado arriba en la nota 8. El *Benedictus* pertenece ya al cuerpo de oraciones de la misa galicana y se supone en el *Post-Sanctus*, que con frecuencia empieza: *Vere Sanctus, vere benedictus Dominus noster Iesus Christus* (MURATORI, II, 518 526 534, etc.). Con el *Hosanna in excelsis* delante, l. c., II, 529; o con la repetición del *Benedictus*, l. c., 699. Lo mismo se encuentra también en las misas de Mone, del siglo VI (PL 128, 866 C 868 C 875 B). En otro conjunto, a saber, dentro de las oraciones de la comunión, como contestación al Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, se usa el *Benedictus* (Mt 21,9 y Sal 117,26) ya en las *Const. Ap.*, VIII, 13, 13 (QUASTEN, *Mon.*, 230).

[42] La fuente inmediata del texto litúrgico es probablemente Mt 21,9, con la modificación del primer *Hosanna*, que en Mt es: *Hosanna filio David*. En el texto litúrgico estas palabras han sido substituídas por las del segundo *Hosanna*, que realmente, como alabanza de Dios, resulta una transición más apta. En esto habrá influído la redacción del texto fundamental del salmo 117,25s: *O domine salvum me fac... benedictus qui venit in nomine Domini*. Estas palabras se refieren a la llegada al templo de la solemne procesión. Mientras tanto, sin embargo, «el que viene», aun sin la determinación «en el nombre del Señor», se convirtió en nombre del Mesías (véase Mt 11, 3). Cf. J. SCHNEIDER, ἔρχομαι: *Theol. Wörterbuch z. N. Test.*, II, 664-672, esp. 666s. La palabra *hosa-nnah* = «¡ayuda, pues!», que en el salmo se usa todavía en su sentido primitivo, ya está convertido en aclamación: «¡Viva!», cuando lo usan las muchedumbres, conforme se ve en el *Hosanna filio David* y también en el *in excelsis*; cf. *Gloria in excelsis*. Es la alabanza del que habita en las alturas, una exaltación de Dios como respuesta a sus gracias, a semejanza de lo que repetidas veces dice el Evangelio de los que eran testigos de un milagro de Cristo: alababan y ensalzaban a Dios. Cf. la redacción Ὡσαννὰ ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις en el segundo lugar de la misa bizantina (BRIGHTMAN, 385). La afirmación de BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 173) de que *Hosanna* es equivalente de δόξα, *gloria*, tiene su fundamento en la circunstancia de que la misa armenia traduce efectivamente el *Hosanna* con una palabra de tal significado (HANSSENS, III, 394); pero no se puede equiparar esta *gloria* (subjetiva) a la *gloria* (objetiva) del *Pleni sunt caeli* o ver en la segunda la continuación de la idea expresada por la primera.

ta antes o después de la consagración, pues en ambos casos la alabanza se refiere al que llegó a nosotros en la encarnación. Con todo, no sería necesario cambiar el sentido, pues Cristo sigue siendo el que ha de venir. Todavía suplicamos por la llegada de su reino, e incluso cuando en el tiempo de Navidad recordamos su *adventus*, nuestras miradas van tanto al futuro como al pasado [43]. Además, su proximidad en el sacramento es una venida ininterrumpida, que culminará sólo al final del mundo.

El canto del «Sanctus» y «Benedictus»

166. En el misal romano, el *Sanctus* y el *Benedictus* aparecen como un único canto, y en las composiciones corales se les considera también como un conjunto indivisible; sin embargo, el *Caeremoniale episcoporum*, publicado en 1600, manda cantar el *Benedictus* sólo *elevato sacramento* [44], regla que en nuestro siglo fué confirmada para toda la Iglesia [45]. Se trata evidentemente de una concesión al canto polifónico, cuyas amplias melodías del *Sanctus*, al que se ha unido muy oportunamente el primer *Hosanna*, se prolongan hasta la consagración, mientras que el *Benedictus* con el segundo *Hosanna* ocupan el resto del canon. Dicho con otras palabras: en la misa cantada se prescinde completamente del silencio del canon, permitiendo no que rece el sacerdote en voz alta, sino que cante el coro, lo cual en el fondo no es otra cosa que una nueva modalidad de dar expresión con medios musicales al carácter antiguo de la suprema oración eucarística, como acción de gracias y alabanza.

La postura corporal

167. Por el carácter suplicatorio de estos dos cantos y por el *supplici confessione dicentes* que ordinariamente le precede, el sacerdote, y con él los dos ministros, rezan el *Sanctus*

---

[43] El *Benedictus qui venit in nomine Domini* se usa también como epitafio en sepulcros; así, p. ej., en el portal de una gruta siria (véase C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3.ª ed. [Paderborn 1922] 148). Se conoce, pues, que se interpretan estas palabras también del futuro. Por cierto, varias liturgias orientales ponen en lugar del *qui venit* una expresión doble: «que ha venido y vendrá» (Hanssens, III, 394s).

[44] *Caeremoniale episc.*, II, 8, 70s. Esta división está atestiguada para la catedral de París ya en el año 1512; cf. más adelante 290. A. Gastoué (*Le Sanctus et le Benedictus*: «Revue du chant grégorien», 38 [1934] 163-168; 39 [1935] 12-17, 35-39) quiere probar con argumentos tomados de la historia de la música que el *Benedictus* se cantaba ya después de la consagración en una época relativamente temprana (según JL 14 [1938] 549s).

[45] Decreto del 14 de enero de 1921, modificando a la vez la rúbrica correspondiente en el *Graduale Romanum* (*Decreta auth. SRC*, n. 4364).

inclinado el cuerpo. La costumbre es normal y de origen muy remoto. Según antigua tradición romana, los asistentes al coro en la misa solemne permanecían hasta el final del canon [46] en esta postura inclinada, que, según otra regla, empezaba ya con el *adorant dominationes.* Acabado el canto, se enderezaba únicamente el sacerdote para continuar la oración. Según las normas actuales del misal romano, cesa la inclinación ya al empezar el *Benedictus* [47]. Seguramente se debe esto a que se ha de santiguar al *Benedictus,* ceremonia atestiguada ya desde el siglo XI [48]. También en las liturgias orientales acompañan a este canto de alabanza varias formas de bendición y una señal de la cruz que traza el sacerdote sobre sí mismo [49].

5. *Ceremonias del canon*

SILENCIO

168. Terminado el canto del *Sanctus,* el sacerdote continuaba, según antigua tradición romana, recitando en voz alta el canon, pero no con la misma melodía del prefacio, sino, como hemos visto [1], en un sencillo recitado.

[46] *Ordo Rom. I,* n. 16: PL 78, 945; *Ordo Rom.* de Juan Archicántor (SILVA-TAROUCA, 199). Cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie,* 126ss.

[47] *Ritus serv.,* VII, 8.

[48] BERNARDI *Ordo Clun.,* I, 72 (HERRGOTT, 264). Según este orden el sacerdote permanece inclinado al santiguarse y se incorpora sólo al *Te igitur.* Reglas de los canónigos de San Víctor, de París, c. 67 (MARTENE, *De ant. eccl. ritibus, Appendix* [III, 791]). La señal de la cruz está atestiguada por la misma época por JUAN BELETH *(Explicatio,* c. 45: PL 202, 53), quien da como razón el que el *Benedictus* está tomado del evangelio. Así tendría esta señal de la cruz semejante sentido que el que se hace al principio del evangelio.

[49] En las liturgias egipcias, el sacerdote traza la señal de la cruz sobre sí mismo, sobre los acólitos y sobre el pueblo mientras se canta el *Sanctus.* En la liturgia armenia se hacen tres cruces sobre el cáliz y la patena. En la siria occidental extiende el sacerdote durante el *Sanctus* las manos sobre el cáliz y la patena, cubriéndolos, ceremonia a la que en el rito maronita sigue una señal de la cruz (HANSSENS, III, 395s). En estas ceremonias late seguramente el pensamiento aludido en la nota 39 de que la gloria del Señor, que se avecina, trae bendiciones para la criatura, o se pide que las traiga, y que es ella la que convierte los dones en el cuerpo y la sangre de Cristo. En este sentido, SEVERIANO DE GABALA († d. de 408) *(De mundi creatione,* II, 6: PG 56, 446s) aplica a la Eucaristía el orden de Is. 6,3-7, según el cual el ángel canta primeramente el *Sanctus* y luego toma del altar el carbón encendido, interpretando el carbón encendido de la forma después de la consagración. Cf. más arriba 37 [42].

[1] Cf. más arriba 115.

Al trasplantar la misa romana al país de los francos cambió por completo esta costumbre. Como programa de las nuevas tendencias podemos considerar la frase *Surgit pontifex et tacite intrat in canonem* [2], que representa la redacción carolingia del primer *Ordo Romanus* y expresa claramente los cambios en la interpretación del canon que entre tanto había sufrido.

ENTRADA EN EL SANCTASANCTÓRUM

169. El sacerdote entra solo en el santuario del canon. Hasta este momento, los asistentes al coro y el mismo pueblo habían tomado parte en sus oraciones y ceremonias con mayor o menor intensidad y sus cantos y plegarias llenaban el templo, mezclándose sus voces con la suya propia. Pero ahora, apagadas las últimas melodías del *Sanctus*, reina un silencio sagrado. En el silencio debe el hombre acercarse a Dios. En otro tiempo, el sumo sacerdote del Antiguo Testamento una sola vez al año podía entrar en el sanctasanctórum, sin acompañamiento y llevando consigo la sangre de las víctimas (Hebr 9,7); ahora en la Nueva Alianza el celebrante, dejando atrás al pueblo, se presenta solo ante Dios para ofrecerle el sacrificio [3].

OTRAS ORACIONES Y CEREMONIAS AL PRINCIPIO DEL CANON

170. En la misa de la alta Edad Media no se atrevía a dar este paso sin confesar antes, una vez más, su indignidad rezando una humilde apología [4] o, por lo menos, no sin in-

---

[2] Cf. más arriba 115, final.

[3] Esta alegoría se cultiva cada vez más por los comentaristas carolingios y posteriores: FLORO DIÁCONO, *De actione miss.*, n. 42s: PL 119, 43; REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1256; sobre todo, IVÓN DE CHARTRES *(De conven. vet. et novi sacrif.:* PL 162, 554), que desarrolla el paralelismo entre estas ceremonias y Heb 9,7 (el sacerdote entra en el sanctasanctórum con la sangre de Cristo, esto es, el recuerdo de su pasión), HILDEBERTO DE LE MANS, *Versus de mysterio missae:* PL 171, 1183; ISAAC DE STELLA, *Ep. de off. missae:* PL 194, 1889-1896; ROBERTO PAULULO, *De caeremoniis*, II, 23-30: PL 177, 425-430; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 6: PL 213, 125 B; DURANDO, IV, 36, 5.

[4] La *Missa Illyrica*, abundante en apologías, asigna tres fórmulas para antes de empezar el canon. El celebrante comenzaba a rezarlas mientras se cantaba el *Sanctus*. La tercera fórmula dice: *Facturus memoriam salutaris hostiae totius mundi, cum illius dignitatem et meam intueor foeditatem, conscientia torqueor peccatorum. Verum quia tu Deus multum misericors es, imploro ut digneris mihi dare spiritum contribulatum, qui tibi gratum sacrificium revelasti, ut eo purificatus vitali hostiae pias manus admoveam, quae omnia peccata mea aboleat et ea deinceps in perpetuum vitandi mihi tutelam infundat omnibusque fidelibus vivis et defunctis, pro quibus tibi offertur, praesentis vitae et futurae salutis commercia lar*

vocar de nuevo la ayuda de Dios [5]. Durante algún tiempo fué costumbre repetir en este sitio de la misa el lavatorio de las manos [6]. Todos los asistentes a misa se inclinaban profundamente [7], y luego, cuando no lo prohibía el carácter festivo de las misas de los domingos y las grandes solemnidades, caían de rodillas [8]. En muchas iglesias, por los siglos XI y XII el coro de los clérigos comenzaba a recitar salmos en voz alta, correspondiendo con ello, aun después del *Sanctus*, al ruego que les había dirigido el celebrante al suplicarles en el *Orate fratres* a que intercediesen por él [9]. De esta manera, la oración en voz baja del sacerdote quedaba cubierta, como con un velo, por un auténtico oficio divino, comparable en este punto de

---

giatur. Qui vivis (MARTENE, 1, 4, IV [I, 512 E]); más ejemplos, lugar citado, 1, 4, 7, 9 (I, 398). Cf. también EBNER, 396s.

[5] Desde el siglo XI aparece en este lugar a veces el *Aperi* con que hoy se empieza el rezo del breviario. Sacramentario de Moissac (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 539 E]). Cf. también los datos en LEROQUAIS (I, 158) y en los índices (III, 330s). En diversos sitios de Italia, en EBNER, 396. Para España véase l. c., 206, y FERRERES, pp. XXVIII XXXIII XLVIIIs. Allí se usaba en esta parte de la misa también el *Munda cor meum* (XLIX: Gerona, s. XIV). En dos ordinarios de la misa escritos con letra beneventana, de los siglos XI-XII (EBNER, 149 329), siguen al *Sanctus* tres *Christe audi nos*, que en el segundo caso van acompañados por otras jaculatorias, formadas preferentemente con palabras de la Sagrada Escritura. Semejantes jaculatorias las menciona más tarde BONA, II, 11, 1 (745). Cf. también el misal de Hereford (hacia 1400) (MASKELL, 111).

[6] Cf. más arriba 79.

[7] Testimonios desde el siglo IX (JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 126ss); cf. más arriba I, 295s. Sobre el cambio en la interpretación de esta costumbre véase l. c., 127-131. La postura de inclinación durante el canon es antigua tradición, cf. más arriba I, 89.

[8] El ponerse de rodillas dió tal vez ocasión a intercalar precisamente en este pasaje de la misa *(post offertorium et ante canonem)*, una oración contra los tártaros, como lo hizo el sínodo de Maguncia de 1261 (HARTZHEIM, III, 611), con el salmo 78, *Pater noster* y oración por la paz (FRANZ, 205s). El caso aparece aislado; otras oraciones del mismo género suelen intercalarse después del *embolismo*.

[9] Cf. más arriba 90s. Para ello se había establecido cierto orden, que se encuentra más perfecto en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 513 A]): Cuando el obispo empieza con el *Te igitur*, los *ministri* deben recitar los salmos 19.24.50.89.90. Luego siguen una serie de versículos y una oración *pro sacerdote: Gaudeat Domine*, y otra *communis* (en otros sitios con el título *pro omnibus): Precibus nostris*. Este mismo orden vuelve en otros misales, en parte sin el salmo 89 ó 90 y sin la segunda oración, o también sin la rúbrica acerca del momento exacto en que se ha de recitar; p. ej., el sacramentario de Séez (PL 78, 249); en los ordinarios de Lieja y Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XV XVI [I, 592 599s]); en ordinarios italianos del siglo XI hasta el principio del XIII (EBNER, 306s 313 323). En el sacramentario de Módena, escrito antes de 1174 (MURATORI, I, 92), se añaden además los salmos graduales (salmos 119-133), y antes de los versículos, el *Kyrie el., Christe el., Kyrie el., Pater noster*. En este sentido ha de interpretarse también una nota del *Ordo Rom. VI*, (s. X) (n. 10: PL 78, 993 B), según la cual el diácono y subdiácono han de cantar después del *Orate pro me* del obispo *quindecim grad.*

la misa sólo con las ectenias orientales[10]. No tiene, por lo tanto, nada de extraño que se diesen en algunas regiones tendencias a ocultar por completo a las miradas del pueblo la figura del sacerdote[11].

CIRIOS, INCENSARIOS Y LA PALMATORIA

171. Fijémonos en otro dato: según prescripciones más recientes que aun se observan, aparece en la misa solemne de pontifical una comitiva de clérigos con cirios encendidos, que se colocan simétricamente a ambos lados delante del altar[12]. Es la expresión de nuestra prontitud de recibir dignamente al gran Rey, motivada, como la serie de otras costumbres del canon introducidas a partir del siglo XIII, por el nuevo modo de interpretar la consagración. En algunas iglesias, dos clérigos, a la derecha y a la izquierda del altar, agitaban ininterrumpidamente sus incensarios desde este momento hasta la comunión[13].

En las misas solemnes que no eran de pontifical tenían que encenderse por lo menos dos cirios[14]. A lo mismo tendía la costumbre, que desde el siglo XIII se fué propagando en muchos sitios, de encender la palmatoria, llamada también «candela del *Sanctus*»[15], costumbre impuesta luego por el *Missale Romanum*[16], pero que en casi todas partes ha perdido su

---

[10] La desaparición de esta costumbre parece que es consecuencia de que las melodías del *Sanctus* se hacían cada vez más ricas (cf. más arriba, 156) y también de la introducción de la nueva ceremonia de elevar las sagradas formas en la consagración.

[11] En este sentido, dice DURANDO, IV, 39, 1: *In quibusaam ecclesiis... quasi tegitur et velatur.* También en estos casos, no muy frecuentes a lo que parece, se trataba más bien de una ocultación simbólica *(quasi)*, ya que una ocultación efectiva del sacerdote, por lo menos después del siglo XIII, fué imposible, porque tenía que enseñar en la consagración las sagradas especies. Aunque en siglos anteriores se mencionan también cortinas del altar, éstas se encontraban a ambos lados y servían de adorno, sobre todo en los altares con baldaquino, donde estaban colgadas a la derecha e izquierda entre las columnas (BRAUN, *Der christliche Altar*, II, 133-138, 166-171).

[12] *Caeremoniale episc.*, II, 8, 68: *quattuor, sex aut ad summum octo ministri.* A la cabeza va el turiferario.

[13] Ordinario de Laón (ss. XIII-XIV) (MARTENE, 1, 4, XX [I, 608 D]). De modo parecido también en la baja Edad Media en Lyón (BUENNER, 258). También en París y en Lieja está atestiguada la misma costumbre (ATCHLEY, *A History of the use of Incense*, 265).

[14] *Missale Rom., Ritus serv.*, VIII, 8. Así ya en el ordinario de Laón (l. c.) para la misa dominical. Acerca de la costumbre actual véase EISENHOFER, II, 163.

[15] Abundantes referencias se encuentran en P. BROWE, *Die Elevation in der Messe:* JL (1929) 40-42. Reproducciones gráficas del siglo XIII en CH. ROHAULT DE FLEURY, *La messe*, I (París 1883), lámina 20; reproducciones de tiempos posteriores, en F. FALK, *Die deutschen Messauslegungen von der Mitte del 15. Jh. bis zum Jahre 1525* (Colonia 1889) 28 30 33 37 46.

[16] *Rubr. gen.*, XX; cf. *Ritus serv.*, VIII 6.

carácter de obligatoriedad al permitirse lo contrario como por prescripción [17].

Unico medio de seguir la misa los seglares

172. No cabe duda de que con todas estas ceremonias se quería fomentar el respeto al misterio que se realizaba en la consagración con la renovación de la bajada a la tierra del Hombre-Dios. En cambio, nadie pensó ya en seguir las oraciones del sacerdote, que, como siempre, se recitaban en voz baja, y cuyo contenido ideológico, por principio inaccesible a los seglares [18], se desarrollaba según sus leyes propias, muy distintas de las que regían las ceremonias que acabamos de mencionar.

Lo único, pues, que de la acción litúrgica del canon quedaba al alcance de los fieles eran las ceremonias exteriores del sacerdote, que se reducían, antes de que se introdujera en el siglo XIII la costumbre de elevar las sagradas formas, a extender los brazos, a la inclinación, el ósculo del altar y a las cruces que el sacerdote trazaba sobre las ofrendas. Debemos, pues, fijar también nuestra atención en estos ritos exteriores.

Diversas actitudes corporales del celebrante y clérigos

173. Es natural que el sacerdote, lo mismo que en el prefacio, rece el canon, oración antiquísima, con los brazos levantados en postura de orante. Antiguamente hacían lo mismo los clérigos que le rodeaban en el presbiterio e incluso los simples fieles [19]. Al correr los siglos, éstos fueron cambiando de postura, inclinándose profundamente o, en tiempos siguientes, arrodillándose; en cambio, el sacerdote permaneció, como tradicionalmente, de pie y con los brazos levantados. Durante la Edad Media fué también costumbre por algún tiempo extender después de la consagración los brazos en

[17] La costumbre contraria fué reconocida como legítima por la Sagrada Congregación de Ritos (9 de junio de 1899) (*Decreta auth. SRC*, n. 4029, 2). La costumbre se ha conservado en España y Centroamérica, así como en muchos sitios de Suiza, en algunas parroquias de las diócesis de Rottenburgo y Würzburgo y en la catedral de Friburgo (KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit:* StZ [1926, II] 218; ID., *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern*: StZ [1927, II] 352, nota 2; 364). En Vorarlberg se conservaba la costumbre en la mayor parte de las parroquias hasta la primera guerra mundial (L. JOCHUM, *Religiöses und kirchliches Brauchtum in Vorarlberg:* «Montfort», 1 [Bregenz 1946] 280s). También los cartujos la han conservado (*Ordinarium Cart.* [1932] c. 29, 14; 32, 13).

[18] Cf. más arriba I, 110 195.

[19] Cf. más arriba I, 295 con la nota 29. Véanse las reproducciones gráficas (s. IX-XI) en RIGHETTI (*Manuale*, III, 357 361) y también los restos de esta costumbre en tiempos posteriores, más adelante, 283.

forma de cruz—costumbre que se conserva todavía entre los dominicos—, para cruzarlos luego sobre el pecho al rezar el *Supplices te rogamus* [20]. Ambas posturas recuerdan la imagen del Crucificado, que, por cierto, en los primeros siglos se representaba ya en la actitud de orante [21].

LA INCLINACIÓN

174. La inclinación respetuosa que mandaban a los clérigos los *Ordines Romani* durante el canon era también obligatoria para el celebrante, pero sólo mientras recitaba el *Sanctus*. Otra vez se inclinaba después de la consagración para rezar la humilde súplica en que se pide a Dios reciba benignamente los dones, y al *Supra quae* [22], o como en la actualidad, por lo menos al *Supplices* [23], permaneciendo en esta actitud hasta el final de la oración. Y como las palabras *rogamus ac petimus uti accepta habeas... haec dona* del *Te igitur* expresan un pensamiento análogo al que se encuentra en el *Supplices te rogamus iube haec perferri,* no nos equivocaríamos al suponer que se debe a este semejanza el que la inclinación profunda se haya prescrito también para el principio del canon, a pesar de que sigue inmediatamente a la del *Sanctus* [24]. Esta costumbre existía ya en el siglo XIII, cuando no se conocían las acciones preparatorias de extender, elevar y juntar las manos [25] ni el ósculo del altar con que termina la inclinación [26].

---

[20] Las referencias véanse más adelante, 296 [148] 321 [53]. El rito de los cartujos prescribe la extensión de los brazos también antes de la consagración *(Ordinarium Cart.* [1932] c. 27, 2).

[21] Cf. DÖLGER, *Sol salutis,* 318 con nota 4.

[22] *Ordo* de Juan Archicántor (SILVA-TAROUCA, 199).

[23] Cf. AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 25: PL 105, 1142. Referencias de épocas posteriores, en SÖLCH, *Hugo,* 95.

[24] Misal franciscano del siglo XIII (EBNER, 314; cf. *Ordinarium. O. P.* de 1256 [GUERRINI, 241]); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 94). Si no es que se mantenía en la actitud corporal tomada en el *Sanctus (Liber usuum O. Cist.,* c. 53: PL 166, 1425; SÖLCH, 88, nota 20). Y porque tal súplica de aceptación, aunque motivada por otras razones, se da además en el *Hanc igitur,* encontramos en la baja Edad Media con frecuencia una inclinación también en esta oración; cf. más adelante 245.

[25] Se trata evidentemente de la misma idea que encontramos también al principio del *Gloria* y *Credo* y en las invitaciones a la oración *Oremus* y *Gratias agamus;* es una ceremonia que inicia la postura corporal durante la oración, que se encuentra en algunos sitios de mayor importancia y se puede comparar con la melodía inicial de los versículos en la solemne salmodia. Esta ceremonia, antes del *Te igitur,* tiene cierta independencia y forma un anticipo mudo de la invocación. Así, por lo menos, cuando se supone la interpretación corriente de la rúbrica al empezar el *Te igitur* sólo después de estar ya inclinado. Cf. Merati en GAVANTI-MERATI, *Thesaurus,* II, 8, 1 (I, 284s). La rúbrica, que, por lo demás, ha sufrido una modificación en 1897, no es muy clara. Véase JUAN B. MÜLLER, *Manual de ceremonias* (Barcelona 1944) p. 68, nota.

[26] SÖLCH, *Hugo,* 88s. Anteriormente, el ósculo del altar se menciona sólo por SICARDO DE CREMONA *(Mitrale,* III, 6: PL 213, 125).

175. Al enderezarse el sacerdote de esta primera inclinación después del *Sanctus*, traza tres cruces sobre las ofrendas. Son las primeras cruces que aparecen dentro del canon y al mismo tiempo las más antiguas. La primera vez que se mencionan es a principios del siglo VIII [27]. Siguen otras cruces en el *Quam oblationem*, en el mismo relato de la institución, en el *Unde et memores* y en el *Per quem haec omnia*. Todas ellas, conforme lo demuestran los manuscritos, existían ya a fines del siglo VIII. De su implantación en Alemania poseemos un documento en una carta del papa Zacarías a San Bonifacio, fechada el 4 de noviembre de 751, en la que escribe que, a ruegos de éste, el papa le señalaba en el «rotulo» que le enviaba por medio de Lulo dos pasajes del canon en los que hay que hacer las cruces [28]. Hacia el siglo IX se añaden las cruces de la doxología final. El segundo *Ordo Romanus* nos habla detalladamente de estos *sex ordines crucium* [29]. Si prescindimos de las de la doxología final, el número de cruces que se trazaban sobre las ofrendas durante el canon era, más o menos, el mismo que ahora [30]. Las cruces del *Supplices te roga-*

---

cuya observación se repite en Durando, IV, 36, 6: *Hic osculatur altare in reverentiam passionis*. Con razón se puede dudar de si con estas últimas palabras se da la verdadera razón. Probablemente se trata de una imitación del ósculo del altar más antiguo que se encuentra en el *Supplices te rogamus*, a la que dieron lugar las palabras *supplices rogamus*, de la presente oración, es decir, de una ceremonia para expresar la reverencia. Una fase de evolución ulterior de este ósculo se encuentra en el ordinario de la misa de Colonia, del siglo XIV (Binterim, IV, 3 p. 224), que añade el ósculo de la imagen del Crucificado y una fórmula de oración (según el salmo 138,16a). Completamente aislada está la rúbrica en el ordinario de Amiéns, ed. Leroquais, en «Eph. Liturg.» (1927) 442: *Postea osculetur altare et dicat: Te igitur*. Su sentido no puede ser otro que saludar el altar con ocasión de la «entrada» en el canon: cf. la salutación del altar al ofertorio en el *Ordo Rom. I*, n. 15 (más arriba I, 389 [20]), y el paralelismo en el rito sirio oriental (más arriba 80 [16]); en el rito siromalabárico existe otro paralelismo en la repetición del ósculo del altar (dos veces en el centro, luego a la derecha e izquierda) también durante el *Sanctus* (Hanssens, III, 395s).

[27] En *Cód. Reg.* 316 del Gelasiano antiguo; en éste y algunos otros manuscritos se añade a las tres señales de la cruz actualmente en uso una cuarta en el *benedicas*. Cf. también para las siguientes referencias el tratado suplementario sobre la cruz en el canon de Brinktrine, *Die hl. Messe*, 295-303. Algunos datos más en Eisenhofer, II, 171s.

[28] Zacarías, *Ep.* 13: PL 89, 953 B. Cf. Botte, *Le canon*, 21.

[29] *Ordo Rom. II*, n. 10: PL 78, 974.

[30] Con todo, vemos en Bernoldo de Constanza (*Micrologus*, c. 14: PL 151, 986s) que no existía aún uniformidad completa, ya que se apoya con insistencia en la autoridad de Gregorio VII para la práctica por él comenzada (de que ha de ser siempre un número impar).

mus[31] y—ya fuera del canon—las del *Pax Domini* son de fecha posterior.

El problema de las cruces después de la consagración, cruz y bendición

176. En los comentarios medievales de la misa posteriores al siglo X, el simbolismo de estas cruces del canon fué un tema importante[32]. A nosotros interesa más bien el porqué se trazan sobre las ofrendas aun después de la consagración. Es cosa bastante clara que las cruces se refieren al sacrificio de la cruz, actualizado sacramentalmente en cada misa[33]. Con esto entramos en pormenores. Para nosotros parece evidente que el *signum crucis* signifique siempre bendición[34]. En efecto, a pesar de que en la Iglesia durante el primer milenio predominó como señal de bendición la imposición de las manos, pronto, según parece, la señal de la cruz le fué substituyendo, sobre todo en las Galias[35]. En la misma misa no se

[31] En algunos casos aparecen ya muy pronto las dos cruces usuales actualmente; así en el sacramentario escrito hacia 800 de Angulema; más veces, sin embargo, faltan todavía en los siglos XI y XII (BRINKTRINE, 299).

[32] La *Expositio «Missa pro multis»* (ed. HANSSENS, en «Eph. Liturg.» [1930] 39) explica los *sex ordines crucium*, que se enumeran, según el *Ordo Rom. II*, por las relaciones que tienen los seis períodos del mundo con la cruz de Cristo. A partir del siglo XI, los comentaristas explican el número de cruces por cualquier simbolismo de los números (FRANZ, 415s 419). Otros, como RUPERTO TUITIENSE e INOCENCIO III, relacionan con ellas ciertas frases de la pasión de Cristo (FRANZ, 418 455 662) o mezclan varios sistemas de explicación, como HONORIO AUGUSTOD. (FRANZ, 424.) También se atribuye a cada una de las 25 cruces su significado especial para la representación de la pasión de Cristo, como lo hace BERTOLDO DE RATISBONA, con la norma: «Cruz breve, sufrimiento breve; sufrimiento largo, larga cruz» (FRANZ, 656; cf. 695s), o, finalmente, se interpretan las 30 cruces (incluídas las tres al *Pax Domini* y dos más del canon, que se encuentran, p. ej., en el misal de Freising, del año 1520; cf. BECK, 308) de los 30 milagros de Cristo, como lo hacen algunos, que siguen a Bertoldo (662s). Cf. FRANZ, 733: «La explicación de las cruces adquirió tanto mayor importancia cuanto más se limitaba la explicación del canon a la interpretación de estas cruces».

[33] Este pensamiento lo propone, como norma fundamental de la explicación, SANTO TOMÁS *(Summa theol.*, III, q. 83, a. 5 ad 3). Del mismo modo hay que interpretar también las cruces después de la consagración. Ya IVÓN DE CHARTRES *(De conven vet. et novi sacrif.*: PL 162, 556 C) dice: *Quid est enim inter ipsa mysteria rebus sacratis vel sacrandis signum crucis superponere, nisi mortem Domini commemorare?* Luego compara las cruces sobre las ofrendas con la aspersión de las ofrendas con sangre de la víctima en el Antiguo Testamento.

[34] El autor alude a la dependencia etimológica de la palabra alemana «segnen» = bendecir, de la palabra latina *signum*.—*(N. del T.)*

[35] SAN GREGORIO DE TOURS († 594), *Vitae patrum*, 16, 2: PL 71, 1075: San Martín aparece en una ventana del ábside de la iglesia a él dedicada, baja y echa la bendición a la ofrenda que está encima del altar extendiendo la mano *iuxta morem catholicum*

puede negar que en algunos pasajes tiene este sentido de bendición, como, por ejemplo, cuando a la señal de la cruz se juntan determinadas palabras: las dos veces del *benedixit* de la consagración, al *benedictam, adscriptam, ratam*... y al *sanctificas, vivificas, benedicis*...

Una manera de subrayar ciertas palabras

177. La señal de la cruz se encuentra, sin embargo, también en otros pasajes. Brinktrine hace constar que las cruces del canon en los primeros tiempos no tenían por fin único reforzar la expresión de bendición o de santificación, sino que servían para hacer resaltar algunas palabras determinadas [36]. Este es el sentido que hay que suponer en las dos cruces que antes de la consagración acompañan a las palabras *ut nobis corpus et sanguis fiat* y en las cinco de la primera oración después de la consagración al *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, calicem salutis perpetuae;* a éstas hay que añadir todavía por lo menos las cruces trazadas sobre los dones consagrados en el *Supplices*, es decir, a las palabras *corpus et sanguinem*.

Así explica Brinktrine las cruces que vienen después de la consagración, y que tanto han llamado la atención desde el concilio de Trento [37], porque se suponía por lo general que

signo crucis superposito. En un formulario de la misa mozárabe se dice después de la consagración: *hanc hostiam... per signum crucis sanctifices et benedicas* (Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum*, p. 321). Un testimonio de sorprendente claridad se encuentra ya en San Agustín, *In Ioh. tract.* 118, 5: PL 35, 1950: *quid est, quod omnes noverunt, signum Christi nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil horum rite perficitur.* En la liturgia sirio-occidental, Jacobo de Edessa († 708) habla de 18 señales de la cruz que se trazan sobre las ofrendas (A. Rücker, *Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Messliturgie:* «Piscicuk F. J. Dölger dargeboten» [Münster 1939] 245-251).

[36] Brinktrine, 303.

[37] La comisión para la extirpación de los abusos de la misa pidió la supresión de las cruces después de la consagración (*Concilium Tridentinum*, ed. Goerres, VIII, 917). R. Haungs (*Die Kreuzzeichen nach der Wandlung im römischen Messkanon:* «Benediktin. Monatsschrift» 21 [1939] 249-261) da un resumen de la historia de su interpretación. Según él, en la Edad Media se les dió sólo sentido conmemorativo, como también nosotros acabamos de hacer constar, mientras que en la Edad Moderna, con pocas excepciones (entre ellas, sobre todo, Maldonado; véase la nota 40), se las interpretó como bendiciones, desde luego no sin hacer ciertas salvedades. El mismo problema y la misma suposición encontramos ya en el siro Narsai († hacia 502), que dice que el sacerdote después de la epíclesis no echa la bendición sobre los dones porque los misterios no necesitan de la bendición, sino que indica con la última señal de la cruz que han alcanzado su perfección (Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, 22).

indicaban un gesto de bendición. Desde luego, una bendición en estos pasajes no tiene razón de ser; sin embargo, cabe dudar de si la razón de subrayar determinadas palabras sagradas basta para explicar satisfactoriamente el sentido de estas cruces. ¿Por qué acentuar precisamente las palabras a las que acompañan las cruces? Ciertamente no son las más sagradas que se encuentran en el canon.

Ademanes retóricos estilizados

178. Recordemos que el estilo solemne de prosa predominante en el canon romano es el estilo que se enseñaba en las antiguas escuelas oratorias hacia el final del imperio romano. La frase retórica tenía que ir acompañada siempre del gesto retórico. Así, a la palabra que se refiera a un objeto presente corresponde un ademán que la señale. Por cierto, ni siquiera hacía falta recurrir a las reglas de la oratoria artística. La practicamos en cualquier conversación algo animada, y, por tanto, tiene aplicación también en la oración si ésta no ha de ser una pura fórmula. Aunque por lo común la señal indicadora no suele aparecer en el texto escrito, como fácilmente se comprende, tenemos, sin embargo, de ella algunas huellas, no sólo en la liturgia oriental [38], sino también en la romana [39]. Estos ademanes, desde el siglo VIII, a lo que parece,

[38] En la anáfora de San Cirilo, copta, se prescribe al sacerdote que al añadir a las palabras de la institución aquello de San Pablo (1 Cor 11,26): *Cuantas veces comiereis este pan y bebiereis este cáliz...* señale con la mano primeramente el pan y luego el cáliz. Así también en el primer ofrecimiento de los dones (Brightman, 148, lín. 17ss; 177, lín. 29ss). En cambio, Kyrillos ibn Laklak († 1243), en el libro de iniciación (ed. Graf, en JL 4, 122), insiste en que el sacerdote no debe hacer ninguna cruz sobre las oblatas después de la consagración. En la anáfora de los apóstoles, etiópica, se proponen las palabras de la institución del modo siguiente: «Tomad, comed (señalando) este pan (inclinación) es mi cuerpo (señalando)...», y así también en el cáliz. En la siguiente *anámnesis* (que ha conservado casi intacto el texto de San Hipólito; cf. más arriba I, 30) se dice: «... y te ofrecemos este pan (señalando) y este cáliz, al...» La misma ceremonia se repite en seguida con ocasión de la *epíclesis*, rogando a Dios envíe al Espíritu Santo «sobre este pan (señalando) y sobre este cáliz (señalando)», siguiéndose luego más cruces (Brightman, 232s). Más clara aún es la cuestión en la anáfora etiope de San Marcos (ed. T. M. Semharay Selim, en «Eph. Liturg.» [1928] 510-531), donde con toda regularidad, lo mismo antes que después de la consagración, el pronombre demostrativo *hic (panis)*, etcétera, va acompañado por la nota *signum* (515ss). En la liturgia bizantina de San Crisóstomo se encarga el diácono de esta ceremonia. Durante el relato de la institución, lo mismo en las palabras sobre el pan que sobre el cáliz, señala las especies con el «orarion»: δεικνύει... τὸν ἅγιον ἄρτον, resp. δεικνύει... τὸν ἅγιον ποτήριον. La misma ceremonia se hace en la *epíclesis* sobre ambas especies (Brightman, 386s).

[39] En las oraciones de reconciliación del pontifical de Poitiers, escrito en el siglo IX, que contiene costumbres romanas, los pres

quedaron estilizados en la señal de la cruz [40]. No faltan ejemplos y paralelismos de este proceso evolutivo [41].

EXAMINANDO LOS DIVERSOS PASAJES EN QUE SE TRAZA LA CRUZ

179. Si recorremos a la luz de este criterio el texto del canon, encontramos efectivamente que cada vez que se nombran las ofrendas se hace una cruz sobre ellos, con excepción del *Hanc igitur oblationem,* donde se extienden las manos sobre las ofrendas, y el *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis,* probablemente porque en estas palabras se citan los dones sólo de paso. Quizás tengamos en la *Admonitio synodalis* del siglo IX el documento que nos puede ilustrar sobre esta transformación [42]. Con razón sacamos, pues, la conclusión de

---

bíteros, mientras el obispo dice la oración, deben tocar con la mano derecha al penitente *vice pontificis* cada vez que en la oración se dice: *hos famulos* (J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae* [Amberes 1682] apéndice, p. 67). Esta ceremonia tiene a la vez el sentido de imposición de las manos.

[40] La hipótesis de que la señal de la cruz en este lugar no tiene el sentido de bendición, sino se hace para señalar los dones, fué propuesta ya por J. MALDONADO, S. I. († 1583), *De caeremoniis,* II, 21 (en F. A. ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis,* II, 2 [Roma 1781] 142s; cf. 131s).

[41] Ante todo hay que llamar la atención sobre la transformación de la imposición de las manos como ceremonia de bendición en la señal de la cruz que se traza sobre el objeto que hay que bendecir. Así unimos aun hoy día con el *Indulgentiam,* cuando se reza antes de la absolución sacramental, un vestigio de la imposición de las manos que antiguamente estaba unida con la fórmula; fuera de la absolución, en cambio, sólo se hace la señal de la cruz (cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten,* 263s). Pero también en otras ocasiones substituye la señal de la cruz tales ceremonias indicadoras; así, p. ej., cuando en el *Ordo Rom. I,* (n. 21: PL 78, 947) el subdiácono regional, después de la comunión del pueblo, da al director de la *Schola* la señal de terminar con el *Gloria Patri* el salmo de comunión: *aspicit ad primum scholae, faciens crucem in fronte sua, annuit ei dicere Gloriam.* La señal se ha estilizado en una cruz. Por cierto, nosotros mismos presenciamos actualmente un fenómeno paralelo al ver que muchas veces en la escritura artística (en devocionarios y recordatorios, en los que actualmente en Alemania un versículo de la Sagrada Escritura, presentado artísticamente con tal escritura, hace las veces de una estampa) pequeñas cruces substituyen las señales corrientes de puntuación.

[42] En la redacción de RATHERIO DE VERONA († 974) (PL 136, 560 A): *Calicem et oblatam cruce signate, id est no in circulo et varicatione* (al. *variatione:* PL 135, 1071 D; *vacillatione:* PL 132, 459 A 461 A) *digitorum, ut plurimi faciunt, sed strictis duobus digitis et pollice intus recluso.* Verdad es que esta frase falta en una parte de los textos (cf. H. LECLERCQ, en DACL 6, 576-579), pero consta que existía por lo menos en el siglo x. En el movimiento censurado de la mano o los dedos podríamos reconocer el antiguo ademán retórico, que ahora debe ser substituído por las señales de la cruz. Acerca de la forma en que se debían tener los dedos en la ceremonia de bendición, cf. EISENHOFER, I, 280s.

que el gesto primitivo del canon fué el de señalar que por lo mismo no se anotaba en los textos litúrgicos, y esto no sólo en los tres pasajes arriba citados, sino también por lo menos en el *Te igitur,* donde, por primera vez en el canon, aparece la súplica de aceptación *uti accepta habeas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.* El *benedicas* pudo dar pie a que este pasaje fuera el primero en que se transformara el gesto de señalar en una cruz [43], mientras que en otros pasajes se siguió conservando todavía durante algún tiempo, y como tal no se anotó.

Ademán oblativo

180. Reflexionando algo más sobre el sentido del gesto de señalar las ofrendas, caeremos en la cuenta de que, por tratarse de dones visibles y materiales que no se pueden presentar al Dios invisible sino por la expresión simbólica de ceremonias y oraciones, este ademán, cuando va acompañado por la súplica de que Dios reciba benignamente el don *(petimus uti accepta habeas; offerimus praeclarae maiestati tuae),* representa la verdadera expresión de la oblación, aunque no la única. Ya hemos hablado de la inclinación que va unida a la súplica de aceptación [44]. Además, tiene el mismo sentido el extender las manos sobre los dones. Recordemos que en San Hipólito de Roma, se encuentra ya la prescripción de que el obispo, mientras pronuncia la oración eucarística, ha de poner las manos sobre los dones [45]. Esta imposición de las manos, que se puede interpretar como una manera de señalar prolongadamente, y, por lo tanto, como una ceremonia intensiva, no ha logrado imponerse como modo de tener extendidas las manos durante toda la oración eucarística. Se ha conservado sólo en el *Hanc igitur,* o, mejor dicho, en él ha vuelto a practicarse. Por algún tiempo se usó también en el *Supra quae* [45]. Por lo demás, se ha preferido para el resto del canon la postura ordinaria de oración, elevando los brazos hacia Dios. Unicamente cuando lo exigen las palabras de la oración se señalan los dones que están dedicados al Altísimo.

---

[43] A esto corresponde el hecho de que en los documentos más antiguos en que se encuentra esta serie de cruces, también al *benedicas* se asigna una cruz; cf. más arriba la nota 27.

[44] Cf. más arriba 174. Cf. también las costumbres paralelas en el ofertorio, más arriba 50 52s.

[45] Cf. más arriba I, 30. La misma prescripción en el *Testamentum Domini,* I, 23 (Quasten, *Mon.*, 249).

[46] Baltasar de Pforta, O. Cist., la atestigua hacia el final del siglo xv como costumbre de los sacerdotes seglares en Alemania (Franz, 587).

CONVENIENCIA DE ESTA CEREMONIA

Considerando, pues, así todo el problema, no podemos negar que es muy a propósito la forma de cruz para señalar las ofrendas, simbolizando de este modo nuestra entrega a Dios, que se une a la entrega del Señor en la cruz. Las cruces indicadoras de las ofrendas no quieren decir otra cosa sino que deseamos y nos proponemos ofrecer a Dios con humildad los dones que están sobre el altar, y tienen el mismo sentido que la imposición de las manos sobre los dones, la inclinación que acompaña la súplica de aceptación y la elevación del cáliz y de la forma durante la doxología final.

6. «*Te igitur*». *Súplica de aceptación*

DEL «SANCTUS» A LA CONSAGRACIÓN

181. La primera oración después del *Sanctus* expresa el ofrecimiento de los dones en la forma solemne, a la vez que humilde, de una súplica de que Dios los reciba benignamente. Esta oración oblativa no parece tan natural en este pasaje. Se continúa en ella el pensamiento del ofertorio, o, para hablar con más precisión, el de la *oratio super oblata*, esto es, la idea del ofrecimiento de los dones materiales, tan característica de la liturgia romana. En otras liturgias no se conoce tal ofrecimiento, como ni tampoco se intercalan súplicas antes de la consagración, sino que se busca una transición más directa del *Sanctus* a las palabras de la institución eucarística, unas veces desarrollando todavía algo más el tema cristológico de la acción de gracias, como en los ritos sirios occidentales y bizantinos [1], otras continuando la alabanza en forma más libre, como es frecuente en el *Post Sanctus* de la liturgia galicana [2], o, finalmente, añadiendo una *epiclesis* al *Pleni sunt caeli*, como en las liturgias egipcias [3].

---

[1] Cf. más arriba I, 52. En la liturgia de San Basilio, con una fórmula bastante extensa.

[2] De un modo breve y típico, p. ej., en la primera misa del *Missale Gothicum: Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Iesus Christus Filius tuus, manens in caelis, manifestatus in terris. Ipse enim pridie quam pateretur* (MURATORI, II, 518). Parece que también en la misa galicana la forma originaria del *Post Sanctus* era una continuación cristológica de la acción de gracias (CAGIN, *Te Deum ou illatio*, 381-385).

[3] Así la anáfora de San Marcos (BRIGHTMAN, 132): «En verdad, lleno está el cielo y la tierra de tu santa gloria por la manifestación de nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo. Colma también,

¿SOBRE QUÉ IDEA ANTERIOR SE VUELVE MEDIANTE EL «IGITUR»?

182. No a pocos críticos de aquella primera época de investigaciones filológicas sobre el canon, hacia fines del siglo último, les pareció demasiado brusco este paso del *Sanctus* a la expresión de la oblación en el *Te igitur*, y calificaron de incomprensible la palabra *igitur* que sirve de enlace a ambas oraciones [4]. Por lo mismo, ha sido objeto de muy diversas interpretaciones [5]. Pero no cabe duda de que se trata única y exclusivamente de enlazar la acción de gracias del prefacio con la acción sacrifical que se expresa en la presente súplica de aceptación. Aunque en el fondo la acción sacrifical ya se había iniciado en el prefacio [6].

SE ENLAZAN LAS IDEAS DE ACCIÓN DE GRACIAS Y OFRECIMIENTO

183. Es el mismo *igitur* que en la *Angélica* del Sábado Santo; después del primer inciso de la *laus cerei*, hace de puente al breve ofrecimiento del cirio [7], sólo que en nues-

¡oh Dios!, este sacrificio con tu bendición por el descenso de tu Espíritu Santo; pues El, nuestro Señor, Dios y Rey de todas las criaturas, Jesucristo, tomó en la noche en que...». Cf. más arriba 163 [39].

[4] Sobre esta impresión construyeron una parte de sus teorías del canon mencionadas más arriba I, 62 [1]; cf., p. ej., P. DREWS (*Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe* [Tübingen 1902] esp. p. 23), que asigna a estas tres oraciones su sitio después de la consagración, antes del *Memento etiam*. Todavía FORTESCUE (328s) lamenta la incomprensibilidad del *igitur*.

[5] El problema está en averiguar a qué idea de la oración empezada se refiere el remitir, mediante el *igitur*, a una mención anterior. Las hipótesis nombran e. o. el *clementissime Pater*, porque en el prefacio también se llama Padre a Dios (J. DE PUNIET, *De liturgie der mis* [Roermond 1939] 196s, y ya antes F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, III [Paderborn 1907] 87s); la fórmula *per Iesum Christum*, que también se encuentra en el prefacio (BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 175); el *supplices*, porque vuelve sobre el *supplici confessione dicentes* (BAUMSTARK, *Das «Problem» des römischen Messkanons*: «Eph. Liturg.» [1939] 241s); el *rogare*, porque con la intervención de los ángeles ha quedado libre el camino hacia Dios (J. BONA, *De sacrificio missae*, V, 8: «Biblioteca ascetica» 7 [Ratisbona 1913] 119); el *rogamus ac petimus uti accepta habeas*, porque reanuda la oración de oblación de la secreta (V. THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, II [Friburgo 1890] 199); finalmente, el *benedicas*, porque a Dios, a quien hemos glorificado como el tres veces santo, sólo se pueden ofrecer dones sagrados (EISENHOFER, II, 173).

[6] Cf. en este sentido BATIFFOL, *Leçons*, 237. Así también ODO DE CAMBRAI († 1113), *Expositio in canonem missae*, c. 1: PL 160, 1055 A.

[7] *In huius igitur noctis gratia suscipe, sancte Pater, incensi huius sacrificium vespertinum*. El *praeconium*, que a continuación vuelve a formar la oración, luego por segunda vez se convierte en súplica

tro caso las relaciones entre ambas partes son más íntimas y naturales. Conviene recordar lo estrechamente entrelazadas que iban en el pensamiento cristiano primitivo la acción de gracias y el ofrecimiento. Lo que hasta el siglo III se llamaba con preferencia «acción de gracias», εὐχαριστία, desde entonces en adelante se nombra *oblatio* [8]. La misa es una acción de gracias que culmina en el ofrecimiento de un don sagrado, y es una oblación tan espiritual, que parece pura acción de gracias. Las expresiones *sacrificium laudis* y *oblatio rationabilis* del canon romano subrayan esta espiritualidad del sacrificio. Por otro lado, no debemos interpretar el *Gratias agamus* únicamente como una invitación a la acción de gracias puramente verbal. Se trata, naturalmente, de una acción de gracias cristiana, una *eucaristía*, que se hace uniéndose a Cristo en su entrega a la voluntad de su Padre celestial. Sólo así se explica que el *Gratias agamus* en algunas liturgias se encuentre substituído por una exhortación al sacrificio [9] y las expresiones de agradecimiento dentro del prefacio estén a veces combinadas con términos sacrificales. Y esto lo mismo en las liturgias orientales [10] que en la antigua romana [11].

Se confirma esta interpretación

184. Tal combinación de expresiones de acción de gracias con términos técnicos de la acción sacrifical aparece con especial relieve en el segundo trozo de la *eucaristía* que se cita

---

mediante un *ergo*, que tiene el mismo sentido: *oramus ergo te Domine.*

[8] Véase más arriba I, 21s 226s.

[9] Cf. más arriba 128 con la nota 23.

[10] Cf. la liturgia de San Basilio en su forma originaria, anterior a San Basilio (más arriba 149 [63]). También en la anáfora de San Marcos la acción de gracias, según los fragmentos del siglo IV, muy pronto se convierte en ofrecimiento: ...Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ... εὐχαριστοῦντες τὴν θυσίαν τὴν λογικὴν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην. (QUASTEN, *Mon.*, 44s; BRIGHMAN, 126 165). En la liturgia galicana se encuentra el pensamiento del sacrificio, p. ej., en dos prefacios dominicales del *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 648s 652), documento en que el prefacio generalmente se llama *immolatio*, así como en la misa mozárabe tiene el nombre de *illatio.*

[11] Un prefacio de Navidad que se encuentra en el Leoniano, así como en los sacramentarios gelasianos (MOHLBERG, n. 27; cf. las referencias p. 293), empieza así: *VD. Tuae laudis hostiam immolantes;* a continuación se mencionan las figuras del Antiguo Testamento, y se explica cómo han encontrado su cumplimiento en el sacrificio de Navidad. Para más ejemplos del Leoniano véase MURATORI, I, 303 (n. XXIV) 403; cf. también más arriba 143. Además presenta el Leoniano una fórmula de transición al *Sanctus*, que reza (en las fiestas de mártires: ... *quorum gloriam hodierna die recolentes) hostias tibi laudis offerimus, cum angelis,* etc. (MURATORI, I, 296; I, 332 392); o: ... *hostias tibi laudis offerimus. Per* (l. c., 336 391 396 397); o también: ... *hostias tibi laudis offerimus,* etcétera (l. c., 318).

en los fragmentos arrianos [12], y que presenta asonancias evidentes a nuestro *Te igitur:*

> *Dignum et iustum est...* (sigue la narración de la obra de la redención). *Cuius benignitatis agere gratias tuae tantae magnanimitati quibusque laudibus nec sufficere possumus, petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae divinae pietatis, per Iesum Christum Dominum et Deum nostrum, per quem petimus et rogamus.*

Con el *Te igitur,* o sea con la súplica de aceptación, se vuelve, por lo tanto, de un modo más resuelto y refiriéndose en concreto a los dones presentes, a las mismas ideas iniciadas ya en el prefacio.

El título de Dios y la fórmula del mediador

185. A esta reanudación del mismo tema después de la pausa del *Sanctus* obedece el volver a invocar a Dios y el expresar de nuevo la mediación de Cristo. El título que en esta oración se da a Dios es más sencillo; no es el de tres miembros, como en el prefacio, sino que el *Te igitur* se contenta con el segundo, cambiando el epiteto: *clementissime Pater* en vez de *sancte Pater.* Esta invocación llena de confianza, que difícilmente se encuentra en otras oraciones, la inspira seguramente la proximidad del misterio, lleno de gracia [13]. En la fórmula de mediación es de notar que no va al final de la oración o de una de sus partes, como de ordinario, sino al principio, completando, evidentemente, el sentido del *rogamus ac petimus;* es decir, nosotros presentamos nuestras súplicas ante el trono de Dios por medio de nuestro abogado y mediador, Jesucristo. Tan viva está todavía la conciencia de la unión de los fieles con Jesucristo glorificado, que, sin necesidad de una fórmula final, entra a formar parte de la oración.

Asonancias a una «epíclesis»

186. El ruego de que Dios se digne aceptar nuestra ofrenda es la forma discreta y respetuosa del ofrecimiento, expresado también en la palabra *supplices* y en la profunda inclinación que la acompaña. Los dones no están todavía consagrados, pero sabemos que tanto su aceptación como su consagración depende de El; por eso decimos *uti accepta habeas*

---

[12] G. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche* (Roma 1902) 52s.

[13] Cf. el relato de la institución: *elevatis oculis in caelum ad te, Deum Patrem suum omnipotentem.* El nombre de Padre es muy raro en la liturgia romana más antigua. Sólo aisladamente se encuentra en el Leoniano (Muratori, I, 304s 320 447).

et benedicas. En el ruego de que Dios bendiga las ofrendas ya está realmente incluída la petición de la transubstanciación. Así participa del carácter de la *epiclesis*, como tantas otras fórmulas de la secreta[14]. Este carácter de *epiclesis* volverá a aparecer, con mayor intensidad y expresado más detenidamente, en el *Quam oblationem*. Es significativo que en la liturgia de San Pedro, de los georgianos, que se funda en la traducción del canon romano, hecha allá por el sig. x, se encuentre intercalada en este pasaje una verdadera *epiclesis*[15].

LAS EXPRESIONES REFERENTES A LAS OFRENDAS

187. Los dones se nombran con tres distintos nombres: *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*. No es necesario pararse demasiado en esta triple denominación[16]. Las tres expresiones se encuentran también en las secretas, donde se emplean para designar una misma cosa, los dones materiales. En nuestro pasaje se ponen reunidas para reforzar la expresión, obedeciendo a una ley de estilo que aparece también en otros sitios del canon. La gradación es clara: con la palabra *dona* se designan los dones como tales, o sea como regalos que cambian entre sí los hombres[17];

---

[14] Véase más arriba 98s. Cf. también más arriba 68ss.

[15] H. W. CODRINGTON (*The liturgy of S. Peter*: LQF 30 [Münster 1936] 158), que traduce el texto georgiano como sigue: *nous nous prosternons et te prions de recevoir et de bénir ces dons qui sont à toi et d'envoyer ton Esprit-Saint sur ces dons ici présents et sur ce sacrifice, pourque tu l'acceptes avec bienveillance, que nous t'offrons d'abord*... La opinión de A. Baumstark (MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt*, 33*) de que esta *epiclesis* se debía considerar como una parte perdida del texto romano primitivo, ya no se puede defender. Al contrario, se trata de una añadidura posterior, como se ve, por cierto, por el modo poco hábil de intercalar, que se debe a influencias egipcias y que falta en el texto griego de la liturgia de San Pedro (CODRINGTON, 47s 182). La idea obvia de que Dios bendice por el Espíritu Santo los dones (*ut haec spiritu tuo benedicas*) la encuentra también FLORO DIÁCONO (*De actione miss.*, c. 44: PL 119, 44) expresada por el canon romano (BOTTE, *Le canon*, 52s).

[16] BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 176), refiriéndose a *Ordo Rom. I* (n. 48), la explica de las tres oblatas que se colocaban sobre el corporal de cada uno de los presbíteros cardenales que consagraban con el papa, que ciertamente no es el único testimonio del simbolismo de número tres; cf. más arriba 46 con la nota 15. Otra interpretación en E. PETERSON (*Dona, munera, sacrificia*: «Eph. Liturg.», 46 [1932] 75-77), que llama la atención sobre el paralelismo con la liturgia de San Marcos (BRIGHTMAN, 129, lín. 20s), donde se pide que Dios reciba las θυσίαι, προσφοραί, εὐχαριστήρια; εὐχαριστήρια (= *dona*) son ofrendas por los difuntos, προσφοραί (= *munera*) para los vivos y θυσίαι (= *sacrificia*) las oblaciones que se consagran.

[17] Característica para el hecho de que la idea del sacrificio de la Iglesia iba perdiendo terreno paulatinamente ante la exclusiva

la expresión *munera* significa una prestación exigida por las leyes para determinados fines, un servicio público[18]; *sacrificia*, finalmente, son los dones sagrados dedicados a Dios[19].

La probable forma primitiva

188. No es improbable que en el canon romano de fines del siglo IV, a esta súplica de aceptación siguiese inmediatamente la oración *Quam oblationem* y la consagración[20]. Esta trayectoria ha quedado interrumpida con la inclusión de las súplicas intercesoras.

---

atención que se prestaba al sacrificio de Cristo (cf. más arriba I, 121) es la circunstancia de que INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio,* III, 3: PL 217, 841 B) no interpreta la palabra *dona* de las ofrendas que nosotros presentemos a Dios, sino del regalo que Dios hace a nosotros en su Hijo (al que corresponde la interpretación de *munera* y *sacrificia* como la prestación de Judas y de los judíos). Esta interpretación se repite en los comentarios posteriores. Llama la atención que aun EISENHOFER (II, 173) toma los *dona* como «donativos de Dios».

[18] Para la equiparación de *munus* con λειτουργία como prestación pública en sentido profano como religioso, cf. O. CASEL, λειτουργία *munus* («Oriens christianus», 3, 1.ª serie, 7 [1932] 289-302); H. FRANZ, Zu λειτουργία — munus (JL 13 [1935] 181-185).

[19] Para *sacrificium* como denominación de los dones materiales, cf. más arriba 98. La expresión *sancta sacrificia illibata* no se refiere necesariamente a la consagración ya hecha, como tampoco la expresión *sanctum sacrificium, inmaculatam hostiam* (= sacrificio de Melquisedec) nada tiene que ver con una santificación sacramental. *Illibata* expresa sencillamente la integridad natural, que desde siempre se ha exigido para las víctimas; cf. BATIFFOL, *Leçons*, 238. Con todo, es natural que el pensamiento en la consagración que acaba de realizarse haya influído a que se subrayase tan fuertemente el momento de la santidad. Cf. p. ej., GIHR, 545.

[20] Cf. más arriba I, 68[21]. Entonces, por cierto, hay que suponer que la súplica de aceptación contenía sólo el *accepta habeas*, ya que el ruego por la bendición se expresa con gran insistencia en el *Quam oblationem*. Efectivamente, falta *et benedicas* en el sacramentario de Gellone (BOTTE, 32, aparato crítico), lo cual más bien parece secundario.

[21] La conciencia de que con *in primis* empieza algo nuevo, se mantuvo viva aún más tarde. Cf., p. ej., en EBNER, 16, la reproducción del principio del canon del cód. 2247 de Bolonia (s. XI): *in primis* tiene la misma inicial que *Memento* y *Communicantes*. HUGO DE S. CHER († 1263) *(Tract. super missam* [ed. SÖLCH, 27]) hace empezar con el *in primis* la segunda parte de las once en que divide el canon.

Oraciones intercesoras

SU SITIO PRIMITIVO

189. A fines del siglo V, las oraciones intercesoras empezaron en Roma a incorporarse a la suprema oración eucarística, como se había hecho en Oriente ya al principio de este siglo [1].

En la relación de San Justino vimos que tales oraciones iban unidas a la celebración eucarística [2], pero no como parte de la oración eucarística, sino como final de las lecciones [3]. En este mismo sitio hemos encontrado luego, es decir, hasta casi la actualidad, la oración común de la Iglesia, aunque muy reducida y cambiada desde hace muchos siglos [4]. Tal reducción obedecía a que la parte principal de la oración intercesora había sido trasladada al mismo canon, tanto en la liturgia romana como en las otras. A esta evolución se resistieron únicamente las liturgias galicanas, que dejaron siempre fuera del santuario de la oración eucarística a estas oraciones intercesoras. En la misa mozárabe las encontramos aún actualmente entre la preparación de las ofrendas.

190. En la misa romana, las intercesiones tales como las conocemos hoy se reorganizaron durante el siglo V entre el *Sanctus* y el *Quam oblationem;* algo más tarde se metió después de la consagración también la conmemoración de los difuntos.

ORACIONES INTERCESORAS DEL CANON Y LAS ORACIONES SOLEMNES DEL VIERNES SANTO

191. Si las *orationes sollemnes* del Viernes Santo representan, efectivamente, la oración común de la Iglesia tal co-

---

[1] Cf. más arriba I, 66.

[2] Cf. más arriba, I, 19. Tales oraciones intercesoras nombrando personas determinadas debieron estar unidas con los sacrificios ya en el culto judío del templo; cf. 1 Mac 12,11.

[3] Ciertamente, describe San Justino la oración eucarística *(Apolog.,* I, 67, 5) como εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας. Comparando este pasaje con I, 65, 3, las εὐχαί más bien han de entenderse como resumen de αἶνος καὶ δόξα, que se mencionan en último lugar antes de la εὐχαριστία. Además, la *Eucaristía* de San Justino seguramente contenía una oración por una comunión fructífera; cf. más arriba I, 38 41. La opinión sostenida por BAUMSTARK (JL 1 [1931] 6) de que en San Justino hay que suponer una oración intercesora dentro de la oración eucarística, a la vista de otros hechos, no se puede sostener.

[4] Cf. más arriba I, 619ss.

mo se decía en la liturgia romana primitiva [5], salta a la vista el fuerte contraste que existe entre las intercesiones primitivas y la nueva estructura que han recibido en el canon. El que su redacción tuviera que ser más breve, se explica, pero de aquella primera serie de intenciones no se conservó en la oración intercesora del canon más que el ruego *pro Ecclesia sancta Dei, pro beatissimo papa nostro* y *pro omnibus episcopis*. Este último, a decir verdad, sólo en los textos más recientes; en cambio, la oración por la Iglesia mantiene en el canon todavía mejor las características de su primer modelo al pedir en ambas redacciones por la paz, la protección y unidad *toto orbe terrarum*. La razón parece ser que, según nos dice Inocencio I, dentro del canon sólo se trataba de leer los nombres; es decir, la conmemoración. Antes que una fórmula de oración, fué un memento, ya que la oración común de la Iglesia seguía rezándose. Además, parece que la oración por el emperador tenía realmente en el siglo v su sitio en este pasaje [6]. En cuanto a la oración de los catecúmenos, como éstos eran ya pocos, no parecía oportuno incorporarla al canon [7]. La oración por los herejes, judíos y paganos, que en comparación con las otras liturgias, era una costumbre particular de Roma, quedó por lo mismo limitada a las *orationes sollemnes*.

Oraciones solemnes y «deprecatio Gelasii»

192. Estas últimas parece que se suprimieron en el culto ordinario cuando se encontró el poderlas suplir por las letanías de los kiries [8]. La *deprecatio Gelasii*, que al parecer le sucedía, comprende efectivamente en sus 17 súplicas todas las nueve intenciones indicadas en las *orationes sollemnes* [9].

Intenciones particulares y oración por la Iglesia

193. En el canon no debían nombrarse más que los nombres, acompañados a lo sumo de unas pocas palabras. Para ello ha de servir el *Memento*, con una sobria mención previa de la Iglesia y sus pastores que comienza con el *in primis*.

---

[5] Cf. más arriba I, 620.
[6] Cf. más arriba I, 67, final.
[7] Desde luego, siempre hay que contar con que se suprimió sólo más tarde, así como sólo más tarde se dejó de rezar por el emperador.
[8] Cf. más arriba I, 428.
[9] También la súplica *ut cunctis mundum purget erroribus*, etc., se encuentra allí; véanse arriba, en I, 429, los números VIII IX. En el mismo canon se expresa al final del *Memento (pro spe salutis et incolumitatis suae)*, y, si se daba el caso, se repetía en el *Hanc igitur*.

Algo más tarde brotó de la misma raíz el *Communicantes*, y, finalmente, se colocó a su lado, como pieza independiente, el *Hanc igitur*. Una vez que habían encontrado cabida en el íntimo santuario de la liturgia las legítimas aspiraciones del individuo, era justo que a la cabeza de todos los demás nombres e intenciones estuviese el de la comunidad cristiana. Si el sacrificio que con humildad ofrecemos a Dios va a atraer sobre nosotros la misericordia y la gracia divinas, parece natural que se beneficie de ella ante todo la santa Iglesia católica.

194. La oración por la Iglesia era una cosa querida para los cristianos de los primeros tiempos. Conocidas son las oraciones de la *Didajé* (c. 9,4; 10,5), y cuando el obispo Policarpo de Esmirna (155-156) al ser detenido pedía un poco de tiempo para orar, fué para rezar en voz alta por todos los que él había conocido y «por toda la Iglesia católica, extendida por el orbe» [10]. Otro obispo mártir, San Fructuoso de Tarragona († 259), en el momento de subir a la hoguera, respondió con voz firme a un cristiano que se le encomendaba a sus oraciones: «Yo tengo que orar por toda la Iglesia de Oriente y Occidente» [11].

COMENTARIO A LA ORACIÓN POR LA IGLESIA

195. Al nombrar la Iglesia se le dan sólo dos atributos, pero en ellos resplandece toda su gloria; la Iglesia es santa, pues es la congregación de los que fueron santificados en el agua y el Espíritu Santo. *Sancta* es el epíteto que desde los primeros tiempos va unido ordinariamente al nombre de la Iglesia. Y también es católica, pues por los designios misericordiosos de Dios la Iglesia está destinada para todos los pueblos, y con legítimo orgullo se podía decir ya entonces cuando se introdujo esta palabra en el canon que estaba extendida realmente por todos los pueblos, *toto orbe terrarum;* expresión con que se explica el epíteto *catholica* [12]. Lo que para ella pedimos en todo el mundo es la paz *(pacificare)* o, expresado de un modo negativo, la protección contra los peli-

---

[10] *Martyrium Polycarpi*, c. 8, 1; cf. 5, 1.

[11] RUINART, *Acta martyrum* (Ratisbona 1859) 266. Cf. G. VILLADA, *Historia ecl. de España*, I, 1.ª p. 257s.

[12] El uso de esta fórmula en la liturgia está atestiguado en el siglo IV por OPTATO DE MILEVI, *Contra Parmen.*, II, 12: CSEL 26, 47: *offerre vos dicitis Deo pro una Ecclesia, quae sit in toto terrarum orbe diffusa.* Con estas palabras atestigua Optato que los donatistas, después de su separación de la Iglesia el año 312, conservaban esta oración. Es posible que en el canon estas palabras se deban a la circunstancia de que la expresión *catholica* iba perdiendo su sentido primitivo a partir del siglo IV al emplearlo para distinguir los fieles de los herejes (BOTTE, *Le canon*, 54).

gros que la amenazan *(custodire)*, para que el fermento de la virtud divina que habita en ella pueda penetrar en todas las capas de la humanidad y la Iglesia producir frutos abundantes. Para ella misma, siguiendo el ejemplo de Nuestro Señor (Jn. 17,21), pedimos, ante todo, la unidad; que Dios la preserve del cisma y de la herejía, que permanezca unida por el amor, el vínculo de unión de la gran familia de Dios *(adunare)* y que el mismo Espíritu divino la dirija y gobierne *(regere)* [13].

EL MEMENTO POR EL PAPA Y EL OBISPO

196. Es natural que a continuación se nombren aquellos por medio de los que el Espíritu de Dios gobierna la Iglesia y que vigilan para que se conserve unida como comunidad visible. También en otras liturgias encontramos muy pronto después de la Iglesia los nombres de los que representan su cabeza visible en los respectivos ritos [14]. Con frecuencia se nombra sólo el obispo propio. En el canon romano no se encuentran en este sitio como texto tradicional más que las palabras *una cum famulo tuo papa nostro illo* [15], a las que sigue el *Memento*, oración que fuera de Roma la amplificaron de diversos modos. El término *papa* todavía en el siglo VI podía significar en el imperio de los francos a un simple obispo [16]; por esto se le añaden palabras aclaratorias, que

---

[13] Este ruego está atestiguado por el papa VIGILIO († 555), *Ep. ad Iustin.*, c. 2: CSEL 35, 348: *omnes pontifices antiqua in offerendo sacrificio traditione deposcimus, exorantes, ut catholicam fidem adunare, regere Dominus et custodire toto orbe dignetur.*

[14] En Antioquía se prevé en el siglo IV que el patriarca, como celebrante, después de la primera súplica por la Iglesia se nombre a sí mismo *(Const. Ap.*, VIII, 12, 41 [QUASTEN, *Mon.*, 225]): Ἔτι παρακαλοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς τοῦ προσφέροντός σοι οὐδενίας καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου. En la anáfora de Santiago, del siglo VII, se nombran en este lugar «nuestros patriarcas N. N.» (RÜCKER, 24s; cf. BRIGHTMAN, 89s). La semejanza de estas oraciones intercesoras (sobre todo si se las considera juntamente con la letanía diaconal) con la fórmula romana sirvió a P. Drews para su teoría sobre el canon; cf. FORTESCUE, 157s 329.

[15] BOTTE, *Le canon*, 33. Algunos de los manuscritos más antiguos tienen *beatissimo famulo tuo*. Este puede ser el texto primitivo. Cf. BRINKTRINE, 178. DIX *(The shape of the liturgy*, 501) quisiera unir la expresión en cuestión con el *Memento*: *Una cum famulo tuo... memento Domine.* Prescindiendo de las dificultades estilísticas de tal suposición, que no está apoyada por ningún documento, no lo favorece el que entonces la mención del papa tendría que considerarse como secundaria.

[16] SAN GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, 27: PL 71, 223 A. Por otra parte, ya en el concilio de Toledo del año 400 se llama al sumo pontífice *papa* (P. BATIFFOL, *Papa, sedes apostolica, apostolatus*: «Rivista di Archeologia Cristiana», 2 [1925] 99-116, esp. 102; ID., *Leçons*, 241s; cf. H. LECLERCQ, *Papa*: DACL 13 [1937] 1097-1111).

se refieren inequívocamente al papa romano [17]. Desde el siglo VI se va haciendo norma general el nombrar siempre al papa. En Milán y Ravena existía esta costumbre por el año 500 [18]. En el 519 nos hablan de ella dos obispos del Epiro [19]. En el año 529, a petición de San Cesáreo de Arlés, queda prescrita por el concilio de Vaison para el territorio de su jurisdicción [20]. El papa Pelagio († 561) pide a los obispos de Toscana que recen por él en la misa: *quomodo vos ab universi orbis communione separatos esse non creditis, si mei inter sacra mysteria secundum consuetudinem nominis memoriam reticetis?* [21]. Hasta en Constantinopla se leía por el siglo VI en los dípticos el nombre del papa, y desde Justiniano, incluso en primer lugar [22].

197. Hasta el siglo XI se nombra con frecuencia sólo el papa, sobre todo en los manuscritos italianos [23], pero a lo largo no podía faltar la mención del obispo en las iglesias fuera de Roma; efectivamente, se encuentra cada vez con más frecuencia en la siguiente redacción: *et antistite nostro illo* [24]. El complemento ulterior *et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus* aparece en esta misma redacción, o también algo abreviada, por vez primera fuera de Roma, en las Galias [25], por cierto en una época bien antigua [26].

---

[17] Así en el misal irlandés de Stowe (de hacia el 800): *sedis apostolicae episcopo* (EBNER, 398).

[18] ENODIO, *Libellus de synodo*, c. 77: CSEL 6, 311; E. BISHOP, *The diptychs* (apéndice de CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai*) 113, nota 2.

[19] HORMISDAS, *Ep.* 59, 2: CSEL 35, 672: *nullius nomen obnoxium religionis est recitatum nisi tantum beatitudinis vestrae.*

[20] Can. 4 (MANSI, VIII, 727): *Et hoc nobis iustum visum est, ut nomen domini papae, quicumque sedis apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur.*

[21] PELAGIO I, *Ep.* 5: PL 69, 398 C.

[22] BISHOP, l. c., 111, 104, nota 1.

[23] EBNER, 398.

[24] Así en algunos de los manuscritos más antiguos. Los manuscritos del Gelasiano antiguo (primera mitad del siglo VIII) tienen: *et antistite nostro illo episcopo* (BOTTE, 32). También se encuentra mencionado el nombre del abad; así, p. ej., EBNER, 100 163 302; a veces sin mencionar además el obispo; cf. FIALA, 192s 210; MARTENE, 1, 4, 8, 7 (I, 403 D). El obispo resp. el papa dice en lugar de la fórmula común: *me indigno famulo* (EISENHOFER, II, 175).

[25] BISHOP, *Liturgica historica*, 82.

[26] En el misal de Bobbio (de hacia el 700): *una cum devotissimo famulo tuo ill. papa nostro sedis apostolicae et antistite nostro et omnibus orthodoxis atque catholicae fidei cultoribus* (LOWE, *The Bobbio missal* [HBS 58] n. 11; MURATORI, II, 777).—«Eph. Liturg.» (61, [1947] 281s) dan cuenta de un estudio de B. CAPELLE, *Et omnibus orthodoxis atque catholicae fidei cultoribus*: «Miscellanea hist. Alb. de Mayer», I (Lovaina 1946) 137-150. Capelle defiende la tesis de que este pasaje pertenecía al texto primitivo del canon, pero fué suprimido en Roma por San Gregorio Magno.

FINAL DEL «TE IGITUR»

198. ¿A quién se refiere la palabra *orthodoxi?* Bien puede significar simplemente la totalidad de los cristianos católicos que profesan la verdadera fe [27]. Conforme a la norma estilística, seguida con frecuencia en el canon, de emplear expresiones de varios miembros, se parafrasea otra vez el mismo concepto mediante su equivalente *catholicae et apostolicae fidei cultoribus,* con la única diferencia de que en estas palabras se alude directamente a los que fomentan la fe católica y apostólica [28], confesándola de una manera especial [29]. Los primeros *fidei cultoribus* son, naturalmente, los pastores de la Iglesia, y a favor de esta interpretación está la construcción gramatical, que con el *una cum* que abraza todavía a estas palabras uniéndolas con lo que precede: la santa Iglesia. El sentido es, pues: «Dios proteja a la Iglesia (formada por la totalidad de los fieles) en unión con el papa y con todos los que como pastores ortodoxos participan en su dirección» [30]. En una época más tardía el *Micrologus* combate esta expresión como superflua, dando, con poco fundamento, la razón de que se sigue inmediatamente con el *Memento* [31].

---

[27] *Orthodoxus,* en contraposición a *haereticus,* p. ej., en SAN JERÓNIMO *(Ep.* 17, 2).—BOTTE *(Le canon,* 32) registra también una vez la variante *orthodoxae* (como epíteto de *fidei);* sin embargo, debió ocurrir un error en la cita del manuscrito, pues MOHLBERG, n. 1550, tiene *orthodoxis.*

[28] La expresión es corriente en el siglo v. SAN GELASIO, *Ep.* 43 (THIEL, 472): el papa se llama *minister catholicae et apostolicae fidei.*

[29] SAN CIPRIANO, *Ep.* 67, 6: CSEL 3, 740, lín. 11: *fidei cultor ac defensor veritatis* (de un obispo). Con un acento de satisfacción, en una inscripción a la entrada de la basílica de los Santos Juan y Pablo: *Quis tantas Christo venerandas condidit aedes, Si quaeris: cultor Pammachius fidei.* En este lugar es cierto que no designa a un obispo. BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 176) llama la atención sobre la expresión paralela *cultor Dei,* 2 Mac 1,19; Is (lea Jn) 9,31. Una inscripción mauritana del siglo III usa *cultor verbi* para designar a un cristiano (C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik* [Friburgo 1917] 127).

[30] Cf. CAPELLE (l. c.), que llama la atención sobre la tautología que resultaría en la otra suposición. Por lo demás, debió de ser costumbre en el siglo v en Roma y en otros sitios el nombrar por su nombre a los obispos de las metrópolis, conforme se desprende de una carta de San León Magno al patriarca de Constantinopla *(Ep.* 80, 3: PL 54, 914s). Cf. KENNEDY, *The saints,* 24; DUCHESNE, *Les origines,* 190. De tentativas de volver a tal práctica se habla otra vez en el siglo XI; cf. MARTENE, 1, 4, 8, 8 (I, 403 E). La *Missa Illyrica,* perteneciente a esta época, parece interpretar la fórmula en este sentido al darle la siguiente redacción: *et pro omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei cultoribus, pontificibus et abbatibus, gubernatoribus et rectoribus Ecclesiae sancte Dei, et pro omni populo sancto Dei* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 513 C]).

[31] BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus,* c. 13: PL 151, 985. La argumentación de Bernoldo no es acertada, porque en el *Memento* se reza sólo por los oferentes y los asistentes, mientras que en este

LA ORACIÓN POR EL EMPERADOR Y EL REY, HASTA EL SIGLO XIII

199. El no hacer en la liturgia de la misa conmemoración alguna de los gobernantes temporales, por los que San Pablo mandaba orar con tanta insistencia, y esto ¡en los días de un Nerón! (1 Tim 2,2), se explica, si tenemos en cuenta que en la época de que datan los textos más antiguos el papa era ya de hecho también señor temporal del territorio que más tarde formaría los Estados de la Iglesia. Ya no quedaban apenas huellas del imperio romano oriental [32]. En los siglos anteriores, sin embargo, la oración por el emperador se incluía evidentemente en el canon [33]. La redacción milanesa del canon romano, que representa probablemente el texto anterior a San Gregorio Magno [34], conserva todavía la oración por el soberano [35], que se encuentra también aisladamente en algunos documentos antiguos [36]. Cuando el año 800 se renovó el imperio romano, ya no se rezó por el emperador en el canon, sino en algunos casos particulares [37]. Hacia el siglo XI

---

lugar se ruega por los fieles de la Iglesia universal; así también H. MÉNARD, PL 78, 275 B. El sacramentario Rossiano (siglo x) (ed. BRINKTRINE [Friburgo 1930] p. 74) añade en el *Memento* de los vivos, después de *famularum tuarum*, expresamente *omnium videlicet catholicorum.*

[32] Cf., sin embargo, BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, 54 55s., acerca de la conmemoración del emperador bizantino en la liturgia romana de los siglos VIII y IX.

[33] Cf. más arriba I, 66 67 final. También TERTULIANO *(Apol.*, c. 39, 3 [«Floril, patr.», 6, 110]) atestigua la oración común *pro imperatoribus*. Cf. J. LORTZ, *Tertullian als Apologet* (Münster 1927) 292s.

[34] Cf. P. LEJAY, *Ambrosien (Rit)*: DACL 1, 1421.

[35] En el sacramentario de Biasca (ss. IX-X): *cum famulo tuo et sacerdote tuo pontifice nostro illo et famulo tuo imperatore illo regibusque nostris cum coniugibus et prole, sed et omnibus orthodoxis* (EBNER, 77); A. RATTI-M. MAGISTRETTI, *Missale Ambrosianum duplex* (Milán 1913) 415. Cf. una redacción parecida en el manuscrito reproducido por J. PAMELIUS, *Liturgica Latina*, I (Colonia 1571) 301: *et famulo tuo N. imperatore sed et regibus*. El plural recuerda la oración de la misa *pro regibus*, atestiguada en Milán por San Ambrosio (cf. más arriba I, 66). Por esto no es necesario pensar en los soberanos de los imperios carolingios después de la división del 843, como lo hace BIEHL, 57. Un manuscrito ambrosiano, reproducido en MURATORI, I, 131, no dice más que *et famulo tuo (illo) imperatore*. Esta conmemoración sencilla del emperador se encuentra todavía en el misal milanés del 1751, pero desde luego ya no en el de 1902 (RATTI-MAGISTRETTI, 240). La opinión de que en la conmemoración milanesa del emperador se trata de una costumbre tomada de Roma, se encuentra también en KENNEDY, *The saints*, 21, 48 189. BATIFFOL *(Leçons*, 242, nota 2) demuestra con textos del Leoniano la grande estima que tenían los cristianos hacia el final de la antigüedad de la oración por el imperio romano.

[36] BIEHL, 53s.

[37] Conforme demuestra su correspondencia con Bizancio (MGH, *Ep. Karol. Aevi*, V, 387), el emperador Ludovico II parece suponer que se leía su nombre *inter sacra mysteria, inter sancta sacrificia,*

se menciona otra vez con más frecuencia al emperador [38], pero pronto la oración por el imperio tuvo que pasar por la crítica situación creada por las guerras de las investiduras, como se ve hasta en los códices por las raspaduras y enmiendas en el texto del canon [39]. Con todo, por lo general se siguió conservando. Los comentaristas hablan de ella después del siglo XII como de una cosa natural [40]. La fórmula rezaba: *et imperatore nostro,* o con el mismo sentido: *et rege nostro* [41]. Posteriormente, se nombran juntos el emperador y el rey, o algo más tarde se menciona sólo al rey, reflejo de la desintegración del imperio y de los crecientes nacionalismos [42].

Los usos actuales

200. El *Missale secundum usum Romanae Curiae,* del siglo XIII, nacido en una atmósfera de luchas político-eclesiásticas, vuelve a limitarse a la conmemoración del papa y el obispo [43]. Por su influjo y con el misal de Pío V, basado en aquél, se suprimió generalmente la conmemoración del soberano [44]. Sólo por vía de privilegio se volvió a introducir desde muy temprano en España [45], y a partir del año 1761, en Austria [46]. La introducción de la conmemoración con la palabra

---

y seguramente no sólo en la Iglesia griega; cf. BIEHL, 55s. Con todo, se trata de una rara excepción si encontramos el nombre del emperador antes del siglo X en los sacramentarios; como, p. ej., en el *Cod. Eligii* (PL 78, 26: *et rege nostro ill.).* Los comentaristas de la misa no lo mencionan hasta BONIZO DE SUTRI († hacia 1095) (BIEHL, 48ss).

[38] EBNER, 398.

[39] EBNER, 399; BIEHL, 60s.

[40] BIEHL, 49-53; SÖLCH, *Hugo,* 89s. Cf. también GUILLERMO DE MELITONA, *Opusc. super missam* ed. VAN DIJK en «Eph. Liturg.» (1939) 333.

[41] Conforme explica más tarde EGELING DE BRAUNSCHWEIG († 1481), *rex* significaba *constitutus in suprema dignitate laicali* (FRANZ, 548).

[42] Así muchas veces, aunque no generalmente, también en los comentaristas alemanes de la baja Edad Media (BIEHL, 51s 58). Para los otros países cf. BIEHL, 58s; para España, FERRERES, 145s.

[43] El que para ello fuera decisiva la consideración que se tenía para con el papa, como soberano de los Estados pontificios—como opina SÖLCH, 90—, no parece probable; el emperador se mencionaba como tal también fuera de sus territorios. INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio,* III, 5: PL 217, 844) observa que solamente fuera de Roma se reza también por el obispo; en cambio, pide, citando 1 Tim 2,2, la oración por el soberano temporal sin tal limitación.

[44] Esto vale para los que usaban este misal. En el misal dominicano se encuentran todavía hoy las palabras *et rege nostro;* cf. SÖLCH, 91.

[45] GUÉRANGER, *Institutions liturgiques,* I, 454s; para el imperio de los francos véase l. c., 471s.

[46] BIEHL, 62s. En Austria fué confirmado el privilegio por decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 10 de febrero de 1860, reproducido en BIEHL, 170-173. La conmemoración de los príncipes

una cum permite únicamente añadir los nombres de los que están al frente de la comunidad cristiana, es decir, sólo los gobernantes de un Estado cristiano [47]. Por lo demás, la gran intención de que reine el orden político, condición necesaria para la vida tranquila de la Iglesia, está expresada en el *pacificare* que le precede.

8. *El «Memento» de los vivos*

LA FINALIDAD PRIMITIVA

201. Según sabemos por la carta de Inocencio I, la razón decisiva para interrumpir en la misa romana la oración eucarística e intercalar las oraciones intercesoras fué el deseo de leer *inter mysteria sacra* los nombres de los oferentes. El sitio destinado para ello fué la oración *Memento Domine* con el *Communicantes* [1]. Con las mismas palabras Μνήσθητι κύριε se inserta también en las liturgias orientales una serie de súplicas que encomiendan a Dios distintos grupos de fieles

---

siguió en uso en muchos sitios. Algunos moralistas, p. ej., todavía P. SCAVINI († 1869), hablan de una *consuetudo legitima;* véase KÖSSING, *Liturgische Vorlesungen,* 471, nota 244. L. c., 468-471, rechaza Kössing la tesis de A. J. BINTERIM *(Über das Gebet für die Könige und Fürsten in der katholischen Liturgie* (separata de los «Denkwürdigkeiten», IV, 2 [Maguncia 1827]), según la cual en el misal de Pío V no se puso una rúbrica especial acerca de la conmemoración del soberano fuera de los Estados pontificios porque se suponía tal conmemoración como cosa muy natural. En un decreto del 20 de febrero de 1862, la Sagrada Congregación de Ritos insistió en que a los príncipes católicos de cada territorio no se los podía nombrar en el canon sino en virtud de un indulto especial (GIHR, 550, nota 2). (No se encuentra en las colecciones oficiales.)

[47] Por lo demás, también en este caso se eligieron otras fórmulas. El sacramentario del siglo X editado por U. CHEVALIER *(Sacramentaire et Martyrologe de l'abbaye de S.-Remy:* «Bibliothèque liturgique», 2 [París 1900]) sigue después de nombrar el obispo: *Memento Domine famulo tuo rege nostro ill. Memento Domine famulorum famularumque tuarum...* (344). La misma solución se encuentra ya hacia 800 en el sacramentario de Angulema y, como añadidura más reciente, en el *Vat. Reg.* 316 (BOTTE, *Le canon,* 32, aparato crítico). Un ejemplo del siglo XI véase en EBNER, 163.

[1] Habremos de ocuparnos de las estrechas relaciones que median entre estas dos fórmulas; se manifiestan ya por la circunstancia de que sólo al final de la segunda se encuentra el *Per Christum.* Por otra parte, de ahí no se puede sacar la conclusión de que también el *Te igitur* entre a formar una única oración con las dos mencionadas, alegando que le falta igualmente el *Per Christum* como fórmula final; le falta al final porque la tiene al principio.

y están en relación con la lectura de los nombres de los dípticos [2].

Los dípticos

202. En la vida eclesiástica, sobre todo de las cristiandades orientales, estos dípticos tuvieron una gran importancia a partir del siglo IV [3]. Se trataba principalmente de los dípticos de los difuntos, aunque había también dípticos especiales de los vivos, por lo menos en Constantinopla. Al parecer, se leían ambos ya desde comienzos del siglo VI en voz alta durante las súplicas que seguían a la consagración [4]. Sabemos que los δίπτυχα τῶν κεκοιμηνένων contenían, según una norma fijada con minuciosidad, los nombres de personajes influyentes en la vida pública, así eclesiásticos como civiles, precedidos de una lista de los antiguos obispos de la ciudad imperial [5]. La introducción o la eliminación de un nombre fué algunas veces causa de serios disturbios populares, como ocurrió cuando a principios del siglo V se trató del nombre de San Juan Crisóstomo [6], pues la inclusión en los dípticos

[2] Liturgia de Jacobo (Brightman, 55ss); liturgia de San Marcos (l. c., 129s); liturgia bizantina de San Basilio (l. c., 336; cf 409). En estos lugares citados entre las rúbricas se mencionan expresamente los dípticos de los que el diácono debe leer los nombres. Ejemplos de dípticos orientales de los siglos XII, XV y XIX véanse en Brigthman, 501-503 551s.

[3] E. Bishof *The diptychs*, en el apéndice de Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, 97-117; F. Cabrol, *Diptyques*: DACL, 4, 1045-1094 δίπτυχον = plegado en dos, tabla doble. Servían en la antigüedad de agenda y se solían regalar, presentados con lujo, a los personajes distinguidos. En la vida eclesiástica se usaban estas mismas piezas de origen profano para las listas de los nombres. Las tapas estaban frecuentemente guarnecidas con planchas de metal precioso o marfil, llevando además adornos de relieve. Más de una de estas tablas preciosas de dípticos, entre las que se encuentran algunas que pertenecían a cónsules romanos, se emplearon más tarde como tapas de libros litúrgicos, y de este modo se han conservado. Cf. G. Villada, *Historia ecl. de España*, I, 1.ª p., 208s; II, 2.ª p., 53.

[4] Bishop, 109ss. En otros sitios, como en las liturgias sirias, los dípticos se leían mientras el pueblo se daba el ósculo de la paz (Bishop, 108, 111s). En los ritos sirio-orientales se leen los dípticos, es decir, el voluminoso «libro de los vivos y los difuntos», aun actualmente los domingos y días de fiesta por el diácono en este mismo sitio (Brightman, 275-281). Sin embargo, según parece, en estas listas ya no entran, por regla general, los nombres de los miembros de la propia comunidad. En la misa bizantina, lo mismo que en el *Memento* de nuestra misa romana, se hace la mención de los difuntos recordando el sacerdote en silencio sus nombres (Brightman, 388, lín. 23).

[5] Cf. el orden de los dípticos en la actual liturgia armenia (Brightman, 441s). Conforme hace constar Dix (*The shape of the liturgy*, 502-504), los dípticos perdieron en Constantinopla su carácter parroquial y, finalmente, también el carácter de una lista de nombres por los que se reza.

[6] Bishop, 102ss.

significaba la comunión eclesiástica con las personas en cuestión y el reconocimiento de su ortodoxia. Por eso encontramos desde el siglo VI en los dípticos orientales a veces «los 318 padres ortodoxos» de Nicea [7] encabezando la lista juntamente con «los patriarcas, profetas, apóstoles y mártires» [8].

Lectura de los nombres de los oferentes

203. En Occidente, y sobre todo en la liturgia romana, predominó la conmemoración de los vivos. Los difuntos no se mencionaban al principio en el culto, circunstancia que se explica fácilmente por traer esta costumbre en la liturgia romana su origen de la entrega de las ofrendas por parte de los fieles. Estos dones habían de ofrecerse a Dios con una oración especial, y se hizo por *la oratio super oblata*. Además, se rogaba en el canon a Dios se acordase especialmente de los *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, leyendo con esta ocasión los nombres de los oferentes. Lo deducimos de una carta de San Inocencio I [9], de la que, sin embargo, no podemos sacar nada concreto sobre el número de estas conmemoraciones. Se leerían sólo algunos nombres escogidos, pues no

[7] Así en la misa siria oriental (BRIGHTMAN, 277, lín. 3); en la anáfora etiópica de los apóstoles (l. c., 229, lín. 2). Los sirios occidentales, monofisitas, nombran «los tres sínodos piadosos y santos y ecuménicos» (l. c., 94, lín. 3). Los «cuatro sínodos santos» se mencionaban en la lectura de los dípticos por el diácono en el sínodo de Constantinopla, bajo Menas (544). Cf. los datos en MARTENE, 1, 4, 8, 11 (I, 405 B); en vano he intentado verificar la cita en las mismas actas del concilio. También en otras regiones se miraba mucho por la ortodoxia de aquellos cuyos nombres se leían durante el canon. Según el *Paenitentiale Theodori* (Inglaterra, fines del siglo VII), el sacerdote que en su misa hacía leer el nombre de un hereje tenía que hacer penitencia durante una semana (H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* [Maguncia 1883] 529; FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori*, 258).

[8] Así ya en SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 9 (QUASTEN, *Mon.*, 102). No menciona la lectura de estos nombres y sí Sérapiòn; cf. más arriba I, 38. En la misa siria oriental, la lista, que comprende varios centenares de nombres, empieza con «Adán, Abel y Set» (BRIGHTMAN, 276ss). La admisión de un nombre en los dípticos tenía en la Iglesia de fines de la antigüedad, más o menos, el sentido de nuestra canonización, así como el tachar un nombre equivalía a la excomunión.

[9] Cf. más arriba I, 67. Ya un siglo antes debió existir una costumbre parecida en España, conforme se desprende del can. 29 de Elvira (MANSI, II, 10), pues allí se dispone que quien es *energumenus, neque ad altare cum oblatione esse recipiendum*. Cf. BISHOP, 98s. Merece la atención también lo que se dice en SAN CIPRIANO, *Ep.* 62, 5: CSEL 3, 700s: San Cipriano envía a obispos numidios los nombres de los donantes junto con la limosna: *in mente habeatis orationibus vestris et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis. Ep.* 16, 2 (CSEL 3, 519), refiriéndose a los *lapsi*, censura el que *offertur nomine eorum*. En cambio, lo que se suele citar de San Agustín sólo se refiere a la mención de los difuntos (KENDY, *The saints*, 27s).

era factible ni tenía sentido leer los nombres de todos los asistentes al culto dominical[10]. En cambio, era fácil que cuando se celebraba la misa ante un reducido grupo de personas, como ocurría en las votivas, por intenciones especiales y en determinadas ocasiones, se leyesen los nombres correspondientes[11]. Esta costumbre se ampliaba a veces también al culto público.

Oferentes destacados

204. El Gelasiano antiguo nos ofrece un ejemplo instructivo en el formulario del tercer domingo de cuaresma, en el que se tenía el primer *scrutinium electorum*. Se dice allí:

> *Infra canonem ubi dicit: Memento Domini famulorum famularumque tuarum, qui electos tuos suscepturi sunt ad sanctam gratiam baptismi tui, et omnium circumadstantium. Et taces. Et recitantur nomina virorum et mulierum, qui ipsos infantes suscepturi sunt. Et intras: Quorum tibi fides cognita*[12].

Mientras el sacerdote se detiene, otro clérigo lee en voz alta los nombres de los padrinos del bautismo. En el culto ordinario de la comunidad sólo se citarían los nombres de aquellos que, además de la ofrenda litúrgica de pan y vino[13], merecieron, por haber traído alguna oblación más rica, una conmemoración especial, como sacamos de una advertencia un tanto áspera que hace el solitario de Belén después de haber oído hablar de este nuevo uso de Roma: *ut... glorientur publiceque diaconos in ecclesiis recitet offerentium nomina: tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi*[14].

---

[10] Cf. *Capitulare eccl. ord.* (Silva-Tarouca, 205): los domingos no deben leerse los nombres de difuntos, *sed tantum vivorum nomina regum vel principium seu sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblationes vel vota redduntur.*

[11] *Ordo «Qualiter quaedam orationes»* = *Ordo Rom. IV* (Hittorp, 588; cf. PL 78, 1380 B; Botte, 32, aparato crítico): *Hic nomina vivorum memorentur si volueris, sed non dominica die nisi ceteris diebus.* Así también el *sacramentarium Rossianum* (Botte, 32, aparato crítico) y Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 985.

[12] I, 26 (Wilson, 34). Es obvio que en este lugar no podían leerse los nombres de las candidatos al bautismo, ya que de ellos no se podía decir *qui tibi offerunt.* Pero sus nombres vienen en el *Hanc igitur*, donde se tenía que indicar el objeto de la oración. El que la rúbrica provenga de Roma y no sólo de la Galia, de donde es el manuscrito (la copia), demuestra la expresión *electi*, con que se designan los candidatos. Y con esto el testimonio se remontaría al siglo VI.

[13] Cf. más arriba 10.

[14] San Jerónimo, *Comm. in Ezech.* (del año 411), c. 18: PL 25, 175. Cf. San Jerónimo, *Comm. in Ierem.* (del año 420): *At nunc publice recitantur offerentium nomina et redemptio peccatorum*

La mención nominal de los oferentes en las liturgias galicana y mozárabe

205. Testimonios expresos de menciones especiales que se hacían los tenemos también en las liturgias galicanas. Se trataba lo mismo de nombres de los oferentes. La misa galicana del siglo VII, así como la mozárabe, tenía, después de la procesión de las ofrendas y antes de la oración inicial, una especial oración sacerdotal, *Post-nomina*, cuyo texto enlaza muchas veces con la lectura de los nombres que se acaba de hacer para convertirse en una súplica por los vivos y los difuntos. Así, por ejemplo, en la fiesta de la Circuncisión del Señor se reza: *Auditis nominibus offerentium, fratres dilectissimi, Christum Dominum deprecemur* (sigue una alusión al pensamiento principal de la fiesta) ...*praestante pietate sua, ut haec sacrificia sic viventibus proficiant ad emendationem, ut defunctis opitulentur ad requiem. Per Dominum* [15].

Un ejemplo de la liturgia mozárabe

206. En la lista, con el título de *offerentes* no se mencionan sólo los presentes, sobre todo el clero allí reunido, sino todos aquellos en cuya comunión se tenía especial interés al ofrecer el sacrificio. Incluso los difuntos se incluyen en el grupo de oferentes, sea que los que ofrecen lo hacen «por ellos», como representantes suyos, sea que lo hacen «en recuerdo de ellos». En la misa mozárabe se conserva todavía la lectura de los nombres que precede a la oración *Post-nomina*.

El sacerdote (antiguamente tal vez el diácono) comienza: *Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri, papa romensis et reliqui pro se et pro omni clero et plebibus ecclesiae sibimet consignatis vel pro universa fraternitate. Item offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro se et suis.*

---

mutatur in laudem. La costumbre se consideraba como innovación. El que San Jerónimo se refiera a una costumbre de la iglesia occidental, se deduce de la circunstancia de que en la liturgia oriental los nombres de los oferentes, en cuanto poseemos noticias sobre el particular, nunca tuvieron mayor importancia.

[15] *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 533; cf. 542s 554, etc.). Tal fórmula *Post-nomina* la tenemos en la secreta que hay que rezar durante la cuaresma: *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus*. Cf. CABROL, *La messe en occident*, 120. Se conserva un testimonio de la lectura de los nombres en un díptico de marfil del siglo VI en VENANCIO FORTUNATO, *Carm.*, X, 7 (MGH, *Auct. ant.*, IV, 1, 240): *cui hodie in templo diptichus edit ebur*. Se trata de los nombres del rey Childeberto y de su madre Brunequilda (hija del rey visigodo Atanagildo y su esposa Gosvinta). Cf. BISHOP, 100, nota 1.

R. (El coro, corroborando.): *Offerunt pro se et pro universa fraternitate.*

El sacerdote: *Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum*[16]. (Siguen nombres.)

R.: *El omnium martyrum.*

El sacerdote: *Item pro spiritibus pausantium.* (Se enumera una larga serie de santos confesores: *Hilarii, Athanasii...)*

R.: *Et omnium pausantium*[17].

Es de notar que el *offerunt* se refiere a los presentes sólo en la segunda frase, mientras en la primera se aplica, en señal de homenaje, a los representantes de la gran comunidad cristiana. Hay que suponer que en esta primera frase, fuera de la conmemoración de los títulos, se leían también los nombres de los que tenían estos títulos o cargos, o sea de los obispos españoles y del *papa romensis*[18]. Con el tiempo se substituyó la lectura de los nombres, como cosa accidental y demasiado prolija, por una fórmula sencilla.

EN LA LITURGIA ROMANA

207. Algo semejante debió ocurrir en el canon romano, en el que los manuscritos más antiguos, en general, ya no aluden a tal lectura expresa de los nombres después de las palabras *Memento Domine famulorum famularumque tuarum*[19]. Pero volvemos a encontrar una rúbrica parecida después de trasladada la misa romana al imperio de los francos. Carlomagno dispuso en su *Admonitio generalis,* del 789,

[16] Esta fórmula *Facientes* se ha conservado, junto con una larga serie de nombres, en un díptico que se remonta a un cónsul romano del año 517, Anastasio, y se usaba en el norte de Francia. Cf. L. LECLERCQ, *Diptyques:* DACL 4, 119s; KENNEDY, *The saints* 65-77.

[17] *Missale mixtum:* PL 85, 542ss. *Pausantes* son los que descansan de la vida terrenal. Conviene fijarse en que delante de esta fórmula de díptico, separada de ella por una oración que parece secundaria, se encuentra una exhortación del sacerdote: *Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus ut eam Dominus... Omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos in mente habeamus, ut eos Dominus...* (l. c., 540). Otra fórmula de díptico se ha conservado en el misal de Stowe, donde se encuentra intercalada en el *Memento* de los difuntos del canon romano: *Cum omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium spiritale... sacerdotibus offert senior noster N. presbyter pro se et pro suis et pro totius Ecclesiae coetu catholicae et pro commenmorando anathletico gradu...* Sigue una larga lista de santos del Antiguo y luego del Nuevo Testamento, mártires, ermitaños, obispos, presbíteros y termina con la frase *et omnium pausantium qui nos in dominica pace praecesserunt ab Adam usque in hodiernum diem, quorum Deus nomina... novit* (WARNER [HBS 32] 14-16, cf. DUCHESNE, 222s). La regla monástica de SAN AURELIANO († 551) termina con una fórmula semejante (PL 68, 395-398).

[18] Así A. LESLEY: PL 85, 542 C D. Cf. también la nota anterior.

[19] Una excepción representa el misal de Stowe, que delante de estas palabras observa: *Hic recitantur nomina vivorum* (BOTTE, 32; WARNER [HBS 32] 11).

que los nombres no debían leerse públicamente en el ofertorio, como se hacía en la liturgia galicana, sino en el canon [20], prescripción que aparece también en varios misales [21].

OTRAS MANERAS DE HACER EL MEMENTO

208. Desde que se comenzó a rezar el canon en silencio, era lógico que no se leyesen los nombres en voz alta y públicamente. Según una noticia del siglo XI, en el caso de que el sacerdote esté rodeado de los clérigos ministros, ellos son los que le van diciendo los nombres al oído en voz baja [22]. Otras veces los pronuncia el mismo sacerdote. Por eso algunos misales presentan incluso en el texto, o por lo menos en el margen, determinados nombres, tal vez por tratarse de alguna fundación [23]. O se inserta una fórmula general, que abarca todos aquellos que tienen algún derecho a ser mencionados [24]. A veces se coloca sobre el altar la lista de

---

[20] Can. 54 (MGH, *Capit.*, I, 57). Cf. también el can. 51 del concilio de Francfort (794): *De non recitandis nominibus antequam oblatio offeratur* (l. c., 78).

[21] El sacramentario de Ratoldo (s. X) habla de los subdiáconos que un poco antes enfrente del altar *memoriam vel nomina vivorum et mortuorum nominaverunt* (PL 78, 244 A). Una nota: *Hic nominentur nomina vivorum*, vuelve a aparecer en el siglo XI en un misal del centro de Italia (EBNER, 163), y a partir de esta fecha, con esta redacción o parecida, con frecuencia hasta en el siglo XV (EBNER, 146 157 194 204 280 334s) y también como añadidura posterior (l. c., 27); véase también MARTENE 1, 4, XVII (I, 601). La nota correspondiente a los difuntos es más frecuente.

[22] Un obispo de Reims mandaba le recordasen de este modo en el *Memento* de los difuntos los nombres de sus predecesores (FULCVINO, *Gesta abbatum Lobiensium*, c. 7 [D'ACHERY, *Spicilegium*, 2.ª ed., II, 733]). Cf. MARTENE 1, 4, 8, 13 (I, 305s).

[23] Un sacramentario del siglo XI de Fulda (EBNER, 203) pone nombres de la corte de Bizancio. A la cabeza de la lista está el nombre: *Constantini Monomachi imperatoris* († 1054). Más ejemplos véanse en LEROQUAIS, I, 14 33 (s. IX); cf. además entre los índices: III, 389; EBNER, 7, 94 149 196 249; MARTENE, 1, 4, 8, 10 (I, 404s). En el documento de una donación del 1073 de Vendôme, los bienhechores ponen como condición el que sus nombres, durante su vida y después de su muerte, se lean en el canon (MERK, *Abriss*, 87, nota 11; allí algunas referencias más).

[24] Así, p. ej., dice una nota marginal en el famoso *Cod. Paduanus*, del siglo X: *Omnium christianorum omnium qui mihi peccatori propter tuo timore confessi sunt et suas... elemosynas... donaverunt, et omnium parentorum meorum vel qui se in meis orationibus commendaverunt, tam vivis quam et defunctis* (EBNER, 128; MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 877). Tales fórmulas aparecen luego cada vez en mayor abundancia; cf. MARTENE, 1, 4, IV VI XXXVI (I, 513 C 533 E 673s); BONA, II, 11, 5 (756s); LEROQUAIS, I, 10s y más veces; EBNER, 402s; cf. también las observaciones en la descripción del manuscrito (l. c., 17 53, etc.). Una fórmula aparece en el siglo XV en Seckau (KÖCK, 62) y el 1539 en Roma en Ciconiolano (LEGG, *Tracts*, 208), empieza: *mei peccatoris cui tantam gratiam concedere digneris, ut assidue tuae maiestati placeam, illius pro quo...*

los nombres y se hace en el *Memento* alguna alusión a ella [25], costumbre todavía vigente en la liturgia sirio-occidental [26].

Aumento desmesurado de tales fórmulas; la norma actual

209. Todas estas fórmulas de carácter general, combinadas frecuentemente con la alusión de que acabamos de hablar, alcanzaron desde el siglo XI tal importancia que no sólo llenaron el *Memento*, sino hasta invadieron las oraciones precedentes que se hacían por el papa y los obispos [27]. Con frecuencia van encabezadas por una petición propia: *Mihi quoque indignissimo famulo tuo propitius esse digneris et ab omnibus me peccatorum offensionibus emundare* [28], o también, aunque más raramente: *Memento mei quaeso*, continuando luego de diversas formas [29]. Pronto surgió una reacción, que fué haciendo desaparecer con el correr de los siglos todos estos elementos [30]. En adelante sólo pueden introducirse nom-

[25] Así, como nota marginal, ya en el sacramentario en J. Pamelius, *Liturgica Latina*, II (Colonia 1571) 180: *(Memento Domine famulorum famularumque tuarum) et eorum quorum nomina ad memorandum conscripsimus ac super sanctum altare tuum scripta adesse videntur*. Más ejemplos en Martene, 1, 4, 8, 15 (I, 406); Ebner, 403; cf. 94: PL 78, 26 nota *g* (de un manuscrito de Reims del siglo IX). Estas referencias se deben en parte a los *libri vitae*, que se hicieron en los conventos en cumplimiento de los convenios con otros conventos de rezar mutuamente por sus difuntos; cf. A. Ebner, *Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters* (Ratisbona 1890) 97ss 121ss. A tales listas se remite, sin que se colocasen encima del altar; cf. la nota en un sacramentario de Bobbio del siglo XI: *et quorum vel quarum nomina apud me scripta retinentur* (Ebner, 81; Ferreres, 147).

[26] En las misas sirias occidentales se escriben en una pequeña tabla los nombres de las familias que habían solicitado el memento por sus difuntos en la época del año litúrgico antes de la cuaresma. Esta tablilla se coloca encima del altar. En el *Memento* de los difuntos, el sacerdote pone la mano sobre la sagrada forma y traza luego tres cruces sobre la tabla (S. Salaville en R. Aigrain, *Liturgia* [París 1935], 915s, nota; cf. Hanssens, III, 473s).

[27] Cf., p. ej., los *Adiuncta Pauli Diaconi intra canonem quando volueris*, en Ebner, 302.

[28] Ebner, 401; cf. también en la descripción del manuscrito l. c., passim. Cf. además Martene, 1, 4, 8, 15 (I, 406s).

[29] Ebner, 247; Leroquais, I, 40 84; Ferreres, p. c.; cf. Martene, 1, 4, 8, 15 (I, 406s). Una fórmula de este género se encuentra con frecuencia delante del *Memento* de los difuntos; cf. más adelante. Seguramente se trata de un caso aislado en el misal de Valencia (1492), en que se hace preceder al *Memento* una serie de invocaciones de letanía: *Per mysterium sanctae incarnationis tuae nos exaudire digneris, te rogamus audi nos*, etc. (Ferreres, p. XCI). Confróntese l. c., p. LXXXVIII, la *deprecatio* delante del *Memento*. Muchas veces se añade al mismo tiempo también una conmemoración de los difuntos.

[30] Con todo, Merati († 1744) cita una oración algo más larga que el sacerdote puede intercalar *secreto* en este lugar (Gavanti-Merati, II, 8, 3 [I, 289]).

bres [31], o mejor aún, sólo hay que hacer un memento en silencio de unos pocos minutos [32], al que alguna vez se invita a los fieles [33].

En el misal de Pío V no queda más que una señal en la que se ponen los nombres y su pausa correspondiente [34], pero se deja sin decir nada sobre la selección de los nombres: *orat aliquantulum pro quibus orare intendit*. El que en las misas de estipendio se haga mención especial de aquellos que de esta manera son los oferentes, está en conformidad no sólo con el sentido primitivo del texto, sino aun con el contexto actual [35].

LOS «CIRCUMADSTANTES»

210. Luego, en el mismo *Memento*, se amplía la intercesión en favor de todos los presentes que han venido a honrar a Dios participando en el sacrificio común [36]. Se llaman *circumstantes* o, según los textos antiguos, *circumadstantes* [37]. En los diez primeros siglos, la postura general en la misa fué la de

---

[31] BERNOLDO DE CONSTANZA († 1100) (*Micrologus*, c. 13: PL 151, 985) censura a los que aquí intercalan sus oraciones. El capítulo lleva el título: *Quid superfluum sit in canone*. JUAN BELETH († hacia 1165), *Explicatio*, c. 46: PL 202, 54 B: *addemus nulli hic* (en el canon) *concessum esse aliquid vel detrahere vel addere, nisi quandoque nomen illorum, pro quibus specialiter aut nominatim offertur sacrificium*.

[32] Para ello con frecuencia se dan normas en las explicaciones de la misa de la baja Edad Media. Así, p. ej., HUGO DE S. CHER (*Tract. super missam* [ed. SÖLCH, 27]) aconseja que se *proceda iuxta ordinem caritatis* y se rece en primer lugar por los padres y parientes; luego, *pro spiritualibus parentibus* y los que se han encomendado a nuestras oraciones (*commendaverunt*; sólo con esta palabra se refiere también a los *offerentes* en el sentido tradicional, los dadores de estipendios, etc.; cf. más arriba 20 [123] y por los asistentes; finalmente, por todo el pueblo. El misal de Ratisbona enumera ocho grupos (hacia 1500) (BECK 273).

[33] El *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 69, lín. 4) quiere que se dé después del *Sanctus* una señal cuando uno está enfermo, *ut fratres in suis orationibus infirmi recordentur et dicant psalmum Miserere*.

[34] Al lado del más antiguo *ill.* se encuentra ya pronto el actual *N.* como señal de que se ha de intercalar un nombre; así ya hacia 800 en el misal de Stowe (WARNER [HBS 32] 11; cf. 6 10 14 19ss).

[35] Cf. más arriba 20 203ss. Así también BENEDICTO III, *De s. sacrificio missae*, II, 13, 2 (SCHNEIDER, 167). La libertad de nombrar en el sitio donde se leen por costumbre *offerentium nomina*, también otros *quos desideraverit particulariter nominare*, se defiende ya por FLORO DIÁCONO († 860) (*De actione miss.*, c. 51: PL 119, 47 B) y por REMIGIO DE AUXERRE († hacia 908) (*Expositio*: PL 101, 1258 B).

[36] Misales españoles añaden después del siglo XII: (*circumtantium*) *atque omnium fidelium christianorum* (*quorum tibi*) (FERRERES, pp. XXXI LXX ss CVIII; confróntese XXIV XXVI XLIX LII CXII). Esta ampliación, haciendo entrar también ausentes en el concepto de los *qui tibi offerunt*, está en armonía con la mencionada trayectoria de la tradición española; cf. más arriba 206.

[37] EBNER, 405; MÉNARD, en PL 78, 275 B C.

estar de pie incluso durante el canon [38]. La partícula *circum* no quiere decir que los fieles se colocasen sencillamente formando un círculo alrededor del altar, sino para su perfecta comprensión hay que recordar la arquitectura de las basílicas romanas, con el altar entre el presbiterio y la nave central, de modo que los fieles, sobre todo cuando había crucero, rodeaban el altar en semicírculo [39].

«QUORUM TIBI FIDES COGNITA EST... TIBI OFFERUNT...»

211. Dos afirmaciones encontramos en esta oración acerca de los que se mencionan nominalmente, así como de todos los *circumadstantes*. La primera se refiere a la disposición general del alma: «su fe y su devota entrega [40] te son conocidas» [41]. La otra alude a lo que actualmente están haciendo: «te ofrecen este sacrificio de alabanza»; acción que a continuación se describe con más detalle. El texto primitivo afirma sin restricción de los fieles, que ofrecen el sacrificio: *tibi offerunt hoc sacrificium laudis* [42], y esto tanto en la oración presente como en la primera que sigue a la consagración. No son espectadores ociosos, ni mucho menos una multitud profana, sino todos ellos intervienen como actores de esta acción sagrada, con la que se presentan ante Dios.

LA AÑADIDURA «PRO QUIBUS TIBI OFFERIMUS VEL»

212. En épocas posteriores, en las que el sacerdote, por usar una lengua distinta y por la posición del altar, quedaba

[38] Cf. más arriba I, 295.

[39] Cf. R. SCHWARZ (*Vom Bau der Kirche* [Würzburgo 1938]), que evidencia lo acertado de esta construcción. La parte en que el anillo que rodea el altar está abierta expresa la dirección del movimiento hacia Dios de la comunidad, guiada por el sacerdote. Cf. también más arriba I, 312.

[40] Cf. A. DANIELS, *Devotio*: JL 1 (1921) 40-60. La palabra *devotio*, que muchas veces significa las mismas acciones del culto, se refiere aquí a la intención interior. *Fides* es la actitud fundamental que construye toda la vida sobre el fundamento de la palabra de Dios y la promesa; *devotio*, la presteza para ordenar su vida sin reservas según este principio. Ambas expresiones se encuentran unidas con sentido parecido en NICETAS DE REMESIANA († hacia 414), *De psalmodiae bono*, c. 3: PL 68, 373; DANIELS, 47: *nullus debet ambigere hoc vigiliarum sanctarum ministerium, si digna fide et devotione vera celebratur, angelis esse coniunctum.*

[41] F. RÜTTEN (*Philologisches zum Canon missae* [StZ 1938, I] 43s) interpreta las palabras *(fides) cognita* en el sentido de «probado». Con todo, se trata seguramente de una expresión paralela a *nota*, según la ley estilística, empleada en el canon; cf. más arriba I, 60. La posición del *tibi* delante de las dos expresiones obliga a mantener esta interpretación.

[42] Cf. para la expresión *sacrificium laudis* más arriba I, 22s; II, 129 [26]. Se caracteriza con ella el sacrificio cristiano según su esencia y su fin primario como glorificación de Dios.

a mucha más distancia del pueblo asistente, es curioso que como queriendo atenuar la precedente afirmación, que les pareció demasiado atrevida, añadiesen las palabras *pro quibus tibi offerimus vel*. Esta innovación aparece por primera vez en los manuscritos de la edición que Alcuino hizo del sacramentario Gregoriano [43], y se difundió rápidamente en el siglo x, aunque no sin encontrar su oposición [44]. De esta manera se quería expresar que el que ofrecía en primer término el sacrificio era el sacerdote (rodeado de los ministros). Además influyó probablemente en aquella época, principio histórico de las fundaciones y los estipendios, el pensamiento de que, como aquellos cuyos nombres habían de citarse en el *Memento* no estaban presentes, el sacerdote era en un sentido más propio su representante [45]. Con todo, la idea primitiva queda ordinariamente intacta [46].

«PRO SPE SALUTIS ET INCOLUMITATIS SUAE»

213. A continuación se determina más la intención con que los fieles participan en el sacrificio. Ofrecen el sacrificio por sí y por los suyos, pues los lazos familiares también pueden valer en la oración. Ofrecen el sacrificio «por la redención de sus almas» [47], para la que, según las palabras del

[43] *Cod. Ottobon. 313* (primera mitad del siglo IX); también en el cód. de Pamelio; cf. LIETZMANN, 1, 20.

[44] BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 13: PL 151, 985 C. LEBRUN (I, 369, nota *a)* menciona e. o. todavía un misal cisterciense de 1512, en que falta el texto intercalado. Esta ausencia de tal texto fué una característica del rito cisterciense hasta el año 1618 (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1917] 9s).

[45] V. THALHOFER *(Handbuch der kath. Liturgik,* II [Friburgo 1890] 204) quisiera explicar, con EBNER, 404, la intercalación de este texto como debida principalmente a la circunstancia de que había caído en desuso paulatinamente la oblación de parte de los fieles. Sin embargo, no es así, pues en esta época sigue sin disminución la costumbre de la entrega de las ofrendas. Cf. más arriba 8.

[46] Solamente en casos aislados se ha intentado suprimir las palabras *qui tibi offerunt*. Se encuentran borradas en un sacramentario de Salzburgo del siglo XI (EBNER, 278). Según EBNER 404s) no se encontraron al principio y han sido añadidas posteriormente en el manuscrito de San Galo 340 (ss. X-XI) y en el célebre manuscrito de Padua D 47 (a pesar de MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 877; cf. EBNER, 128). La palabra *vel* no significa necesariamente que se quitase fuerza al *qui tibi offerunt* que sigue, para convertirlo en un caso posible, porque en aquella época se usaba generalmente en el sentido de *et*. Cf. H. MÉNARD, en PL 78, 275 D. SAN PEDRO DAMIÁN *(Opusc. «Dominus vobiscum»*, c. 8: PL 145, 237s) insiste enérgicamente en el sentido primitivo aún de la fórmula ampliada: *In quibus verbis patenter ostenditur, quod a cunctis fidelibus, non solum viris, sed et mulieribus sacrificium illud laudis offertur, licet ab uno specialiter offerri sacerdote videatur: quia quod ille Deo offerendo manibus tractat, hoc multitudo fidelium intenta mentium devotione commendat.*

[47] Evidentemente, se alude al salmo 48,8s: *non dabit Deo... pretium redemptionis animae suae;* esto es, nadie se puede liberar

Salvador, no se puede presentar ningún precio que sea suficiente. Quisieran rescatar sus almas, esto es, como se añade explicándolo mejor, quisieran conseguir la eterna salvación y bienaventuranza que como cristianos pueden esperar: *pro spe salutis et incolumitatis suae*. *Salus* significa, generalmente, en el lenguaje cristiano, la salud del alma; en cambio *incolumitas* incluye por lo menos el bienestar corporal [48], si no es que se refiere exclusivamente a él.

«TIBIQUE REDDUNT VOTA SUA...»

214. El *Memento* termina con las palabras *tibique reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero*, con las que se añade la segunda afirmación después de las palabras *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*. Es natural que en estas palabras se espere encontrar la continuación del pensamiento anterior, pero es difícil que se consiga. Aunque *vota* por sí sola puede tener también otros significados, sin embargo no hay duda de que *reddere vota* expresa el cumplimiento de una promesa, como se ve en muchos pasajes de la traducción latina del Antiguo Testamento, o es sencillamente, como en el caso presente, la entrega a Dios de un don, prescindiendo de la obligación particular que se hubiera contraído; es el ofrecer un sacrificio en el que algo más se acentúa la nota, en sí común a todos los sacrificios, de que se trata de una prestación debida [49]. De esa manera, la doble frase subordinada representa manifiestamente una imitación del salmo 49,14: *Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua*, a la que se añade para mayor solemnidad el nombre de Dios con una expresión tomada de la Sagrada Escritu: *Deo vivo et vero* [50], reforzada por el epíteto *aeterno*, que se le antepone. En todo ello palpita la conciencia de que al sacrificar estamos ante el Dios eterno, vivo y verdadero.

---

por dinero de la muerte. Cf. Mt 16,26; Mc 8,37. Se supone, pues, que el alma está en peligro, pero en un atrevido retruécano de las palabras del Salvador, parecido al de la mujer cananea (Mt 15,27), se le opone el gran *sacrificium laudis*. Cf. también SAN AMBROSIO, *De Elia et iei.*, c. 22: PL 32, 2, 463s; en el bautismo se concede la *redemptio animae*. Por eso no habrá motivo de interpretar la palabra como estímulo para la prestación material, conforme lo hacen los documentos medievales de fundaciones.

[48] Referencias del lenguaje eclesiástico para ambas significaciones de *incolumitas*, véanse en BATIFFOL, *Leçons*, 246s. Tampoco en la palabra *salus* conviene restringir demasiado su significado; la misma expresión gemela puede tener en otro contexto un sentido francamente terrenal, como en un *Hanc igitur* del Gelasiano, I, 40 (WILSON, 70): *ut per multa curricula salvi et incolumes munera... mereantur offerre*.

[49] Para *votum* = sacrificio, cf. BATIFFOL, *Leçons*, 247.

[50] 1 Tes 1,9. La expresión se explica de la oposición al ídolo muerto, del que los fieles se han apartado.

EL SUPUESTO TEXTO PRIMITIVO DE ESTE PASAJE

215. Llama la atención el que con las palabras *reddunt vota*... se vuelva a reanudar la expresión del ofrecimiento, formulada ya cuando se dice *pro quibus tibi offerimus,* puesto que el efecto poético que se logra indudablemente en el salmo queda roto por la separación de ambos miembros. Este fenómeno sugiere la sospecha de que se debía añadir en tiempos posteriores la descripción del sacrificio de los fieles que acabamos de comentar, y que el texto primitivo sería el siguiente: *Memento Domine famulorum famularumque tuarum qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis et tibi reddunt vota suae, aeterno Deo vivo et vero.* Hipótesis que se ve por de pronto completamente confirmada por la cita, ya aducida, del canon romano en la misa mozárabe [51]. Pero entonces, ¿cómo se iba a dejar sin alterar el segundo miembro, tan alejado del primero, cuando se le añadía a éste la referida ampliación?

EL «-QUE» DETRÁS DE «TIBI»

216. A tan extraño fenómeno hay que añadir todavía otro. En los textos más antiguos del canon romano falta sin excepción la conjunción-*que* al principio del segundo miembro, y se dice sencillamente: ... *incolumitatis suae tibi reddunt vota sua*... [52]. Este descuido gramatical, mantenido durante siglos, tiene que extrañar mucho en un texto como el del canon romano, por lo demás tan cuidadosamente conservado.

UN PUNTO FINAL ENTRE «SUAE» Y «TIBI»

217. Ambos enigmas se resuelven inmediatamente si ponemos detrás de *incolumitatis suae* un punto para empezar una frase nueva: *Tibi reddunt vota sua, aeterno Deo, vivo*

---

[51] Cf. más arriba I, 68 [20].

[52] BOTTE, *Le canon*, 34. De los 19 documentos que empiezan hacia 700 hay uno solo que, según Botte, contiene el *tibique* como texto primitivo; se trata del *Cod. Pad. D. 47*, que fué escrito, bajo el emperador Lotario I († 855), en la región de Lieja. Sin embargo, conforme demuestra la edición impresa de este manuscrito (MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt*, n. 877), también en este manuscrito el *-que* se encuentra añadido por otra mano. El *-que* falta todavía en el *Cod. Eligii* (s. x) (PL 78, 26 B) y todavía en el sacramentario de la capilla papal, hacia 1290 (BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 204). EBNER 405, llama ya la atención sobre este fenómeno, pero no intenta ninguna explicación.

et vero communicantes... [53]; es decir, que con esas palabras se vuelve, en forma nueva, sobre el *tibi offerunt sacrificium laudis*, para empalmar con la idea de la gran comunión de los fieles [54]. Es decir, que tanto la comunión con los santos como el ofrecimiento del sacrificio se refería primitivamente a todos los fieles, y ambas afirmaciones, si no se borraron por completo, sí quedaron algo obscurecidas en el nuevo ambiente de la Iglesia franca, aunque no tanto que no apareciera el sentido antiguo del texto aun actualmente como su interpretación más natural.

9. «*Communicantes*»

El sentido de la alusión a la comunión de los santos

218. Como el *Communicantes* que sigue, considerado desde el punto de vista gramatical, no es una oración independiente, la primera pregunta que surge es: ¿adónde pertenece? Entre las soluciones propuestas [1], decididamente la más

[53] En los manuscritos antiguos, como se sabe, falta muchas veces la puntuación o es muy deficiente y dentro del canon no hay incisos por regla general. Este es también el caso, p. ej., en el *Cod. S. Gall. 348* (ed. Mohlberg, n. 1551), que, además, a pesar de emplear dentro del *Communicantes* en tres sitios iniciales rojas, hace seguir la palabra *communicantes*, sin tal distinción, a la palabra anterior (n. 1552). Clarísima, como anota también Botte, 55, es la unión del *Deo vivo et vero communicantes* en dos de los documentos más importantes del canon romano: en el misal de Bobbio, ed. Lowe, I (HBS 58) n. 11 (véase el facsímile [HBS 53] lám. 12) y en el misal de Stowe, ed. Warner (HBS 32) 11 (véase facsímile [HBS 31] lám. 25). Cf., por cierto, la construcción parecida en una fórmula *Hanc-igitur* del Gelasiano, III, 37 (Wilson, 254): *pro hoc reddo tibi vota mea Deo vero et vivo maiestatem tuam suppliciter implorans.*

[54] Oraciones gramaticales que no enlazan con una palabra o concepto de las frases anteriores las hay dentro del canon, además, en otros sitios: en ambos mementos, en el *Supplices* y en el *Nobis quoque.*

[1] Por ejemplo, al unirlo con los verbos del *Te igitur*, el *supplices rogamus ac petimus* (Batiffol, *Leçons*, 248) o el *in primis quae tibi offerimus*, o (una combinación a todas luces imposible) con el nombre del papa: *cum famulo tuo papa nostro illo communicantes*, teniendo siempre en cuenta que el *Communicantes* nunca estaba unido inmediatamente con el *Te igitur*, ya que es más reciente que el *Memento;* cf. más arriba I, 68. Otros prescinden de tal relación con las oraciones precedentes y suplen un *sumus* u *offerimus* u *offerunt* (así e. o. Brinktrine, 180 218), o explican el *communicantes et memoriam venerantes* como equivalentes a *communicamus et memoriam veneramur* (así Fortescue, *The mass*, 332), lo cual en ambos casos trae consigo un aislamiento poco natural de la oración y de las ideas en ella contenidas.

natural es la que acabamos de ofrecer como exigida por el texto precedente, y que ya la proponía Suárez [2]. El *Communicantes*, nacido como prolongación del *Memento*, quiere ser por su contenido un refuerzo de su petición: «Acuérdate de todos ellos, pues la comunidad que aquí te ofrece el sacrificio no está sola, sino que pertenece al gran pueblo de tus redimidos, cuyas primeras filas ya han entrado en tu gloria». En este pasaje se reanuda la comunión con la Iglesia triunfante, que ya se sentía de otro modo en el cántico del *Sanctus*.

«MEMORIAM VENERANTES»; DIFUNTOS Y SANTOS

219. El acento recae sobre la primera palabra *Communicantes*, o sea lo que importa es la comunión con los santos, cuyos nombres se citan [3]. Pero esta unión, recordando la distancia que nos separa de ellos, se subraya por las palabras *et memoriam venerantes*, especie de una mirada respetuosa que se dirige a ellos [4]. De esta segunda expresión, pues, depende gramaticalmente el resto de la frase. No sufre menoscabo por ello el pensamiento fundamental de la comunión de los santos. Ya hemos visto [5] el fuerte influjo que la idea de la comunidad, en la que se incluían también los santos del cielo, ejerció sobre la lectura de los dípticos en las liturgias orientales a partir del siglo v. Pero la mayoría de las veces no se habla abiertamente de aquella comunidad como tal, sino de los «que agradaron a Dios desde el principio», añadiendo ingenuamente su recuerdo al de los demás grupos de difuntos de la comunidad terrestre, muchas veces hasta

---

[2] SUÁREZ, *De sacramentis*, I, 83, 2, 7 (Opp. ed. BERTON, 21, 874): ...*ita ut sensus sit: Tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero communicantes, vel inter se tamquam membra corporis tui vel cum sanctis tuis*...

[3] Difícilmente se puede suponer que *communicare* tiene aquí el sentido jurídico de pertenecer a la comunidad eclesiástica *(communicare ecclesiae catholicae)*; cf. BATIFFOL, *Leçons*, 248, refiriéndose a SAN CIPRIANO, *De Dom. or.*, c. 18, y OPTATO, VII, 3 6. Más bien se puede pensar directamente en la Iglesia como *communio sanctorum*, en el sentido de que los fieles presentan a Dios sus ofrendas como miembros de la santa comunidad al venerar la memoria de... Cf. GIHR, 558. Esta interpretación es la única posible cuando en algunas fiestas por las fórmulas intercaladas en las grandes solemnidades queda cortada la relación con lo que sigue: *Communicantes et diem sacratissimum celebrantes... et memoriam venerantes*. Cf. BOTTE, 55s; cf. más adelante 230.

[4] La significación más precisa de *memoria* = monumento, sepulcro (de mártires), queda excluída por el contexto. Cf. BOTTE, 56s; cf. TH. KLAUSER, en JL 15 (1941) 464.

[5] Cf. más arriba 202.

con las mismas fórmulas [6]: «Ofrecemos el sacrificio por...» [7], «... a la memoria de...»[8], «Acuérdate también de...», «Recuérdate, además, te pedimos...» [9]. Y subiendo todavía más en la evolución del pensamiento teológico, nos encontramos con la súplica de que Dios «conceda (a los santos) el eterno descanso...» [10].

INFLUENCIAS ORIENTALES

220. Pero en todos estos casos, lo principal es la idea de la participación con ellos; y a esta luz hay que interpretar también el *memoriam venerantes* [11].

Con razón hemos recordado la práctica de los dípticos para explicar este pasaje del canon, pues el *Communicantes* está realmente en relación directa con esta costumbre oriental. Se deduce evidentemente del hecho de que los papas romanos mantenían correspondencia con el Oriente sobre la cuestión de los dípticos [12] precisamente en la época en que el *Communicantes* fué introducido en el canon, que debió de ser cuando la práctica de los dípticos estaba en todo su auge en Oriente. Además, acusa la redacción del *Communicantes* una manifiesta dependencia de parecidas fórmulas de liturgias orientales. A la fórmula con que empieza la enumeración de los santos: *in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi,* corresponde, por ejemplo, en la anáfora antioquena de Santiago: ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν

[6] Con todo, se distingue en estas fórmulas claramente entre la conmemoración de los difuntos y de los santos. Unicamente en las anáforas sirias orientales falta aun esta distinción (HANSSENS, III, 471s).

[7] *Const. Ap.*, VIII, 12, 43 (QUASTEN, *Mon.*, 225: Ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων, πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων... (Cf. también las notas en QUASTEN). Una fórmula semejante presenta aún hoy la liturgia bizantina de San Crisóstomo (BRIGHTMAN 387s.) Cf. también el fragmento sirio-oriental del siglo VI (l. c., 516, lín. 21ss). También el actual misal romano habla el 15 de junio de *munera pro sanctis oblata.* Acerca de la significación vaga en que se usa en este caso el ὑπέρ, *pro,* por, cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi,* 234-238.

[8] Anáfora de Teodoro de la liturgia sirio-oriental (RENAUDOT, II [1847] 614).

[9] Anáfora de Santiago (BRIGHTMAN, 56, lín. 20): Ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων; ; cf. l. c., 57, lín. 13; 92s. Fórmulas parecidas también en la liturgia armenia (BRIGHTMAN, 440 lín. 13), en Egipto (BRIGHTMAN, 128, lín. 23; 169, lín. 7) y en los sirios orientales; cf. HANSSENS, III, 471.

[10] Liturgia armenia (BRIGHTMAN, 440, lín. 1).

[11] Cf. también el *facientes commemorationem,* mozárabe; más arriba 206 con la nota 16.

[12] SAN LEÓN MAGNO, *Ep.* 80, 3; 85, 2: PL 54, 914s 923s; Juan II de Constantinopla a Hormisdas († 523) (CSEL 35, 592).

θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας [13], a la vez que también la fórmula final: *et omnium sanctorum quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio*, tiene su equivalente o en la misma anáfora de Santiago [14], o todavía con más fidelidad en la liturgia bizantina: καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ θεός [15].

Las palabras iniciales y finales

221. Sin abandonar la idea de la comunión de los santos, tanto en Oriente como en Occidente se ensalza al comenzar el catálogo de los bienaventurados la dignidad incomparable de la que es Madre de Dios y siempre Virgen, y al final se especifican más nuestras relaciones para con ellos por la humilde súplica de su intercesión. Así quedan también lo suficientemente neutralizadas las antiguas fórmulas que hablan de un sacrificio «por ellos» y corregidas por un pensamiento formulado ya por San Agustín al hablar de la conmemoración de los santos *ad altare Dei: Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemos orationibus commendari* [16].

Las listas de santos; su venerable antigüedad

222. El catálogo de los santos del actual canon romano contiene en este pasaje dos series de doce nombres, a saber, los doce apóstoles y doce mártires, precedidos por la *Regina martyrum*, mientras la segunda lista del *Nobis quoque, peccatoribus* la preside como elemento ordenador otro número

---

[13] Brightman, 56. En la actual fórmula bizantina se añade todavía la palabra ἐνδόξου (Brightman, 388). Más ejemplos en Kennedy, *The saints*, 36. Pero no son solamente estas palabras solemnes las que dan relieve a la conmemoración de la Virgen Santísima en esta liturgia y en la bizantina, sino que en la anáfora de Santiago se intercala también inmediatamente delante de las mismas un *Ave Maria* (Lc 1,28 más 1,42). Después de haber pronunciado el sacerdote en voz alta esta conmemoración, durante la cual está incensando el altar, entona en la liturgia bizantina de San Crisóstomo el coro un canto mariano especial, variable según el año litúrgico, que se llama μεγαλυνάριον, porque en él se encuentra la palabra μεγαλύνει (Brightman, 388 600). Desde luego, es evidente que esta fórmula actual, difundida en todas las liturgias, originariamente tuvo una redacción más sencilla; en Egipto parece que tuvo en el siglo VI este texto: τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, que ya se parece mucho más al romano. Cf. A. Baumstark, *Das Communicantes und seine Heiligenliste*: JL 1 (1921) 5-33, esp. 14s. Con todo, se nota también en la fórmula romana el entusiasmo por la Madre de Dios, manifestado en el concilio de Efeso, el año 431.

[14] Brightman, 48; cf. 94.

[15] Brightman, 331s 388 406s; Kennedy, 37s. Acerca de su origen constantinopolitano, cf. Baumstark, *Das Communicantes*, 11s.

[16] San Agustín, *Sermo* 156, 1: PL 38, 868; cf. *In Ioh. tract.* 84, 1: PL 35, 1847.

sagrado, el siete, también en dos series: siete santos mártires y siete santas mártires, encabezados por aquel que fué llamado por el Señor el mayor de cuantos han nacido de mujer (Mt 11,11). La venerable antigüedad de estos catálogos se refleja ya en el hecho de que, fuera de los santos bíblicos, trae únicamente santos venerados como mártires en la antigua Roma. El culto de los confesores, cuyos principios se remontan al mismo siglo IV, en que se compuso el canon, no ha dejado huella en él. La suprema oración eucarística quedó reservada a aquellos héroes de la fe que acompañaron a Cristo en la lucha cruenta de su pasión.

SU ORDEN JERÁRQUICO

223. Al examinar ahora más al detalle la lista del *Communicantes*, nos encontraremos con que, aun en el modo en que se citan los santos, existe un orden premeditado: los doce mártires se enumeran por categoría jerárquica: primero, seis obispos, cinco de los cuales son papas; el sexto, obispo de Cartago: San Cipriano. El último que le precede, San Cornelio, es el único que cae fuera del orden cronológico; evidentemente, para hacerle ocupar el puesto al lado de San Cipriano. Entre los otros seis mártires aparecen primero dos clérigos: San Lorenzo y San Crisóstomo [17], a los que siguen los seglares Santos Juan y Pablo, Cosme y Damián. En todo ello se adivina a las claras la obra de una mano ordenadora. En el santuario de la suprema oración eucarística no podía faltar una representación bien elegida de los coros de los santos mártires. Y aunque hoy nos separa la historia de casi dos mil años de aquella Iglesia primitiva de Roma, tan pequeña en comparación con la actual Iglesia universal, adornada de legiones y legiones de mártires, dignos de figurar ante la Iglesia triunfante dentro del santo sacrificio, no nos sentiremos celosos del privilegio que en el canon se reserva la Iglesia de la ciudad de Roma, madre de todas las demás iglesias.

FORMACIÓN POR ETAPAS, LA LISTA MILANESA

224. Es obvio suponer que este grupo de santos del *Communicantes*—y lo mismo se diga del otro grupo después de la consagración—no se formó de una sola vez. En algunas anáforas orientales, esta conmemoración de los santos queda reducida a unos pocos nombres [18]. En el canon romano, tal

---

[17] Como clérigo se presenta San Crisógono, por lo menos en la leyenda (J. P. KIRSCH, *Chrysogonus*: LThK II, 949s).

[18] BAUMSTARK, *Das Communicantes*, 11ss. La fórmula de las *Const. Ap.* (VIII, 12, 43; cf. arriba la nota 7) no contiene aún ningún nombre.

como se adoptó probablemente en el siglo VI por la liturgia milanesa, faltan algunos nombres de nuestra lista actual, a saber, los de los papas Lino y Cleto, y los nombres restantes no se presentan todavía con este orden tan arreglado [19].

La lista primitiva; datos biográficos

225. La lista primitiva debió de abarcar los nombres de aquellos santos que gozaban de un culto especial cuando en Roma se introdujo el *Communicantes*. Tales fueron a fines del siglo V la Virgen, los Santos Pedro y Pablo, Sixto y Lorenzo, Cornelio y Cipriano [20]. El culto de la Madre de Dios tuvo en la Ciudad Eterna, poco después del concilio de Efeso, su magnífico centro en Santa María la Mayor, la basílica liberiana, que, bajo Sixto III (432-440), después de su restauración, fué consagrada solemnemente. El desarrollo que alcanzó el culto de los Príncipes de los Apóstoles lo atestiguan no sólo la gran variedad de formularios de misas para sus fiestas que se encuentran en los sacramentarios antiguos, sino también los suntuosos edificios que se levantaron en tiempo de Constantino sobre sus tumbas. El papa Sixto, segundo de este nombre, fué detenido en la persecución de Valeriano del año 258 en el cementerio de Calixto y decapitado. Días después le siguió en el martirio su diácono Lorenzo. Sus aniversarios, celebrados desde entonces los días 6 y 10 de agosto, pertenecen a las fiestas de mártires más antiguas de Roma. El papa San Cornelio, miembro de la antigua nobleza romana, murió en el destierro después de un corto reinado (251-253); su cuerpo fué trasladado a Roma y su tumba es la primera entre las de los papas en la que figura una inscripción latina: *Cornelius martyr ep.* El obispo San Cipriano de Cartago, que mantuvo activa correspondencia epis-

---

[19] La misa ambrosiana tiene después de los doce apóstoles el siguiente catálogo: *Xysti, Laurentii, Hippolyti, Vincentii, Cornelii, Cypriani, Clementis, Chrysogoni, Iohannis et Pauli, Cosmae et Damiani*, y a continuación, una serie más larga de nombres de santos milaneses. Parece que en el orden de estos nombres se refleja aún la historia de la evolución del culto de los mártires en Roma, cuyos principios están en pleno siglo III (F. Savio, *I dittici del Canone Ambrosiano e del Canone Romano*, separata de «Miscellanea di storia italiana», III, 11 [Torino 1905] 4s; Kennedy, 60-64 191). Kennedy supone que los Santos Hipólito y Vicente se conmemoraban sólo en algunas iglesias romanas, pero no en la liturgia papal. Los últimos dos nombres parece que se adoptaron sólo más tarde del canon romano.

[20] Kennedy, *The saints of the canon of the mass* (1938) 189ss. La exposición siguiente es en lo esencial un resumen de las investigaciones fundamentales de Kennedy. Parecidos son los resultados de H. Lietzmann (*Petrus und Paulus in Rom*, 2.ª ed. [Berlín 1927] 82-93), que supone que todos los santos en el orden en que se presentan han sido tomados del calendario romano de los siglos IV y V. Cf. Kennedy, 195, nota 3.

tolar con San Cornelio, fué una de las grandes figuras cristianas del siglo III y sufrió poco después el martirio (258). Su fiesta comenzó a celebrarse en Roma en el siglo IV; y ya en los sacramentarios más antiguos se encuentra unida a la de San Cornelio, que se celebraba el 17 de septiembre [21].

La lista de los apóstoles; su culto en Roma

226. También existía ya en el siglo V en Roma el culto de los doce apóstoles [22], pero la lista completa de sus nombres no pudo introducirse en el canon sino más tarde, y lo que llama la atención en esta lista es su diferencia con respecto a todos los demás catálogos de los apóstoles que conocemos en la Sagrada Escritura y fuera de la misma. La que más se le parece es la lista que presenta San Marcos. Pero, además de que se le añadió el nombre de San Pablo y se cambió el orden de los dos últimos (como ocurre también en San Lucas y en los Hechos de los Apóstoles), se diferencia en que a continuación de los hijos del Zebedeo siguen inmediatamente los Santos Tomás, Santiago y Felipe, mientras que estos dos últimos en los catálogos bíblicos ocupan los puestos nono y quinto, respectivamente. Santo Tomás tuvo culto especial desde los tiempos del papa Símaco (498-514), quien hizo construir un *oratorium sancti Thomae;* un culto parecido de los Santos Felipe y Santiago viene atestiguado desde el pontificado de San Pelagio y Juan III (556-574), cuando en su honor se levantó la gran basílica de los apóstoles [23]. De entre los nombres que preceden en la lista, los apóstoles San Juan y San Andrés tenían ya en Roma sus templos en el siglo V. Parece que la fiesta de Santiago el Mayor, puesta algo más tarde el 27 de diciembre, de un principio se la juntaba en Roma con la de su hermano San Juan [24]. En cambio, faltan testimonios sobre el culto de los demás apóstoles. De aquí deducimos que es probable que su lista primitiva en el canon no contuviera más que los nombres de los Santos Pedro y Pablo, Andrés (Santiago?), Juan y que durante el siglo VI se añadiesen los Santos Tomás, Santiago y Felipe y, finalmente, los nombres restantes hasta completar el número de doce [25]. Algo parecido debió de ocurrir con la lista de los mártires.

---

[21] Más detalles en E. Hosp, *Die Heiligen im Canon Missae* (Graz 1926).

[22] Kennedy, 109s.

[23] Kennedy, 102-111.

[24] Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, 140, con la nota 2; Baumstark, *Das Communicantes*, 23.

[25] Cf. Kennedy, 105-110s (sin Santiago).

Los nombres de los mártires; intervención de San Gregorio Magno

227. Durante este mismo siglo tomó en Roma gran auge el culto de los siguientes santos: el papa San Clemente, celebrado por una literatura abundante; San Crisógono, el mártir legendario, a quien se identificaba con el fundador de una de las iglesias titulares de Roma del mismo nombre [26]; San Juan y San Pablo, a quienes una leyenda presentó como mártires romanos del tiempo de Juliano el Apóstata; los médicos y mártires, muy venerados en Oriente, Santos Cosme y y Damián, a quienes se invocaba en las enfermedades como ayudadores que no cobraban (ἀνάργυροι). Estos mártires fueron seguramente los primeros que se citaron en el canon como los más conocidos durante el siglo VI, sin que se reflexionase sobre la razón por la que se invocaban ni sobre el orden en que se enumeraban. Sólo al final de este siglo dió un redactor a estos nombres su orden actual, y para completar el número de doce lo mismo en los apóstoles que en los mártires añadiría los dos primeros sucesores de San Pedro, Lino y Cleto, que entonces eran poco conocidos [27]. Este autor, cuya actividad debió desarrollarse a fines del siglo VI, no pudo ser otro que San Gregorio Magno. Como la Iglesia romana, a diferencia de la del norte de Africa durante la época de la persecución, no se preocupó de dejar por escrito las actas martiriales, dejando así amplio margen a la invención legendaria, resulta que los últimos cinco nombres del grupo de los mártires quedan en la penumbra, y desde el punto de vista histórico, apenas si podemos sacar otra cosa que existieron los mártires de ese nombre [28].

Añadiduras posteriores

228. Los siglos siguientes no consideraron cerrada la lista de los santos del canon romano. Conservando los veinticuatro nombres, cada iglesia añadía los nombres de figuras sobresalientes de su historia. Así, por ejemplo, los manuscri-

---

[26] Parece que detrás de la leyenda está como personaje histórico el obispo mártir San Crisógono de Aquileya (principios del siglo III) (J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum* [Paderborn 1918] 108-113; Kennedy, 129).

[27] Kennedy, 111-117 128-140.

[28] Cf. la explicación en Hosp, 110ss 222ss 238ss, y Kennedy, 128-140. La opinión sobre estos nombres era todavía hace algunos decenios mucho menos escéptica que actualmente después de los trabajos de H. Delahaye, P. Franchi de Cavalieri y otros.

tos francos más antiguos intercalan no sólo los dos grandes santos del imperio de los francos, San Hilario y San Martín, sino también los ya entonces muy venerados doctores de la Iglesia San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio, San Jerónimo y el padre de los monjes de Occidente, San Benito [29]. A éstos se sumaban algunas veces los santos de la ciudad o villa y los patronos de la propia diócesis o iglesia. Así, en la región de Fulda incluían entre los mártires a San Bonifacio [30]. Estos nombres de santos posteriormente añadidos sirven hoy día de indicio muy seguro para determinar la procedencia de muchos manuscritos. Algunas veces se alargó demasiado la lista de estos santos añadidos; por ejemplo, hasta 23 en un sacramentario de Ruán del siglo XI [31].

Una fórmula general y la reacción contra la acumulación de nombres

229. El papa Gregorio III (731-741) indica un modo de incluir los santos locales sin alargar el catálogo. Prescribe a unos monjes de un oratorio con muchas reliquias de la iglesia de San Pedro intercalen la siguiente fórmula: *sed et diem natalium celebrantes sanctorum tuorum martyrum ac confessorum, perfectorum istorum, quorum sollemnitas hodie in conspectu gloriae tuae celebratur, quorum meritis precibusque...* [32]. Efectivamente, encontramos en muchos misales de la Edad Media esta u otra frase parecida, principalmente para conmemorar el santo del día, por cierto a menudo sin renunciar a otras adiciones [33]. De ahí que al fin surgiese una reacción enérgica contra este modo de recargar excesivamen-

---

[29] Botte, 34. El nombre de San Ambrosio aparece sólo en dos de los manuscritos registrados por Botte. Los nombres vuelven en numerosos manuscritos hasta la Edad Media (Ebner, 407s).

[30] Ebner, 408. Cf. Martene, 1, 4, 8, 16 (I, 407s).

[31] Ebner, 409. Cf. la síntesis de los manuscritos franceses en Leroquais, *Les sacramentaires*, III, 353.

[32] Duchesne, *Liber pont.*, I, 422. Valafrido Estrabón (*De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 950 A) cita estas palabras con la ampliación ... *celebratur, Domine Deus noster, toto in orbe terrarum.* En misales de la baja Edad Media, la fórmula tiene a menudo la siguiente redacción: *quorum hodie in conspectu tuo celebratur triumphus,* o parecida (véase Ferreres, pp. 150-152). Por otra parte, añade el misal de Bobbio (Muratori, II, 777; Lowe, I [HBS 58] n. 11) al texto primitivo después de *omnium sanctorum tuorum: qui per universo mundo passi sunt propter nomen tuum Domine, seu confessoribus tuis.*

[33] Cf. *Ordo Rom. IV;* PL 78, 1380 B: (después de *Cosmae et Damiani) si fuerit natale sanctorum, hic dicat: Sed et diem natalitii beati ill. vel beatorum ill. celebrantes et omnium sanctorum.* Así también *Eclogae:* PL 105, 1330 D.—Ebner, 409s.

te el *Communicantes* [34], que barrió radicalmente todos estos nombres y fórmulas [35].

LAS FÓRMULAS QUE SE INTERCALAN EN LAS GRANDES SOLEMNIDADES

230. Todavía se conserva en la actualidad otra fórmula del *Communicantes*, la más antigua que conocemos; a saber, la conmemoración de los respectivos misterios de las grandes solemnidades de Navidad, Epifanía, Jueves Santo, Pascua de Resurrección y Pentecostés. Todos los sacramentarios antiguos coinciden en ponerla para estos seis días [36]. Además presentan los sacramentarios pregregorianos otra fórmula para la vigilia de Pentecostés [37] y el Leoniano contiene en dos de las mencionadas fiestas aún otra fórmula [38]. Todas estas ampliaciones existían ya a mediados del siglo VI. Precisamente por ese tiempo, el año 538, se mencionan en una carta del papa Vigilio al obispo Profuturo, de Braga, en la que, por lo demás, se pondera mucho la invariabilidad de la oración eucarística romana [39]. Pero, a pesar de su venerable

---

[34] BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 13: PL 151, 985s: *Aliorum vero sanctorum nomina* (fuera de los nombres que se dicen al *Memento*) *annumerare non debemus, nisi quos in canone invenimus antiquitus descriptos*. Pero más tarde hace la siguiente salvedad: *excepto post Pater noster in illa oratione ubi iuxta ordinem quorumlibet sanctorum nomina internumerare possumus*. Con palabras enérgicas se combate la costumbre de añadir palabras en el canon en un manuscrito de Stuttgart del año 1435 (FRANZ, 612s).

[35] Con el misal de Pío V desaparecen definitivamente; pero ya en la baja Edad Media los nombres añadidos fueron siendo cada vez menos; cf. EBNER, 407s.

[36] *Gregoriano*, ed. LIETZMANN, n. 6, 4; 17, 4; 77, 3; 88, 4 (87, 4); 108, 4; 112, 4 (111, 4). Las mismas fórmulas se encuentran también en los sacramentarios gelasianos. Variantes de importancia hay sólo en la Epifanía y la Ascensión; en el primero de los dos casos: *quo Unigenitus tuus... natus Magis de longinquo venientibus visibilis et corporalis apparuit* (*Vat. Reg.*, I, 12 [WILSON, 11s]; San Galo [MOHLBERG, n. 99]). En la Ascensión con un estilo algo arcaico: ... *unitum sibi hominem nostrae substantiae in gloriae tuae dextera collocavit* (*Vat. Reg.*, I, 63 [WILSON, 107], y también en el Leoniano [MURATORI, I, 316]).

[37] *Communicantes et diem ss. Pentecostes praevenientes, quo Spiritus Sanctus apostolos plebemque credentium praesentia suae maiestatis implevit, sed et* (*Vat. Reg.*, I, 78 [WILSON, 120]; San Galo [MOHLBERG, n. 803]; Leoniano [MURATORI, I, 318]).

[38] A saber, otra fórmula en la Ascensión (MURATORI, I, 314) y una fórmula distinta en Pentecostés (l. c., I, 321). El Leoniano, que sólo empieza después de Pascua, no contiene más que las cuatro fórmulas mencionadas.

[39] PL 69, 18: *Ordinem quoque precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum, sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero Paschalis aut Ascensionis Domini vel Pentecostes et Epiphaniae sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subiungimus, quibus commemorationem sanctae sollemni-*

antigüedad y aunque en ellas se describen magistralmente los misterios de cada festividad, no podemos reconocer en estas fórmulas el desarrollo orgánico del texto del canon, pues desgajan la palabra *Communicantes* definitivamente del catálogo de los santos, convertida ya antes por el *memoriam venerantes* en una especie de anacoluto. Todas estas adiciones, consideradas en su conjunto, hay que ponerlas en la misma categoría que los prefacios del Leoniano, que, con el afán de crear cada vez algo nuevo, se apartan notablemente del pensamiento fundamental de la oración eucarística, lo que contribuyó a que se los echara [40]. Si nuestras adiciones festivas se han salvado de tal reforma, esto se debe, probablemente, a que por su contenido se mantienen dentro del pensamiento central de la celebración eucarística y a que se acostumbraba entonces a dar al *Communicantes* un sentido más amplio, de suerte que la línea general del pensamiento podía parafrasearse en estos días así: «Ellos te ofrecen sus dones como miembros de la comunidad santa en recuerdo del misterio de la redención que hoy celebramos y en memoria de tus santos». De esa manera, la fórmula intercalada daba en estos días al *Communicantes* el carácter de una *anámnesis*.

---

tatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus; cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus subter adiectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut caritas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectes, paschalis diei preces similiter adiecimus. Con los *capitula diebus apta* no se pudo, sin embargo, señalar exclusivamente las fórmulas del *Communicantes* o las demás que se intercalan en el canon; antes bien se refiere también al prefacio, que forma una unidad con el canon. Esta alusión a las fiestas de los santos que menciona Vigilio se daba también entonces, conforme lo demuestra el Leoniano, únicamente en el prefacio.

[40] Cf. más arriba 137. El que las interpolaciones en cuestión no pertenezcan al plan primitivo de la fórmula, parece evidente. Aun en el caso de que la fórmula como tal no se añadiera al *Memento* antes de San Gelasio I, quedan siempre varios decenios para la evolución que condujo a que en este sitio se mencionasen los misterios en las grandes solemnidades. P. BORELLA (*S. Leone Magno e il «Communicantes»*: «Eph. Liturg.» 60 [1946] 93-101) intenta demostrar que la misma fórmula y las intercalaciones en los días festivos son del mismo San León Magno. Una tesis semejante defiende C. CALLEWAERT, *S. León, le «Communicantes» et le «Nobis quoque peccatoribus»*: «Sacris erudiri», 1 (1948) 123-164. Los paralelismos en los términos y en el pensamiento son notables, pero no permiten una demostración irrefutable; además hay que tener en cuenta que el tema de la humanidad verdadera de Cristo conservaba su actualidad durante bastante tiempo.

El «Infra actionem»

231. Para señalar estas adiciones, se han conservado en el canon delante del *Communicantes* las palabras *Infra actionem*, que en el mismo sentido aparecen también encabezando el texto de estas fórmulas allí donde se las suele colocar generalmente en los misales, o sea al final del prefacio; y no quieren significar sino que hay que rezar el texto «dentro de la acción». La expresión *Infra actionem* proviene de los sacramentarios gelasianos, donde, por lo general, la hallamos delante de las oraciones destinadas a ser intercaladas en el *Communicantes* y a veces también delante de las fórmulas del *Hanc igitur*. Es el mismo grupo de sacramentarios que trae en varios manuscritos delante del *Sursum corda* el encabezamiento *Incipit canon actionis* [41].

El «Per Christum Dominum nostrum» dentro del canon

232. Con el *Communicantes* termina la primera parte de las oraciones intercesoras, como se puede ver en la fórmula final: *Per Christum Dominum nostrum*. Todas nuestras súplicas e intercesiones, al igual que todas nuestras oraciones, deben ser presentadas ante Dios únicamente «por Cristo Nuestro Señor». Esto es lo que recordamos en este primer descanso dentro del canon. Vuelve el mismo *Per Christum Dominum nostrum* al final del *Hanc igitur*, del *Supplices*, después del *Memento etiam* y del *Nobis quoque* [42]. Como hitos que marcan el camino de nuestra oración, esta fórmula está colocada a intervalos a lo largo del canon. La primera vez que nos la encontramos en el prefacio como para que demos gracias por Cristo Nuestro Señor, va seguida por una frase en relativo que la prolonga, lo mismo por cierto que en el *Nobis quoque peccatoribus*, mientras que en el *Te igitur*, aun sin esta construcción gramatical, se derrama informando la oración entera. En cambio, en los demás sitios en que, a pesar de pertenecer al texto más antiguo que se nos ha conservado, la debemos considerar como efecto de una ampliación acci-

---

[41] Cf. más arriba 113.

[42] Remigio de Auxerre (*Expositio*: PL 101, 1258) quiere que se termine también después de *fidei cultoribus* con el *Per Christum Dominum nostrum*. Parece que no prosperó esta idea; y con razón; cf. más arriba 201 [1].

dental del texto, presenta carácter de fórmula final. Y como a tal se explica que con el tiempo—en los misales posteriores a la época carolingia—se le añadiera un *Amen*. Aparece primeramente en un manuscrito del siglo IX[43] y después cada vez con más frecuencia, hasta dar en regla general desde el final del siglo XII, sin que esto quiera decir que falten excepciones aun a fines de la Edad Media[44]. Así, al paso que el *Amen* fué perdiendo el carácter que tenía de contestación propia del pueblo al final del canon, se convirtió en señal indispensable para señalar la terminación de la oración, lo que explica que nunca faltara en adelante en la fórmula final cristológica.

233. Este *Amen* pasó luego al misal de San Pío V y volvió a tener su importancia en el movimiento neogalicano. En algunas diócesis aquellos reformadores hacían decir estos *Amen* del canon en voz alta al pueblo[45]; creyendo renovar con esto y volver a la auténtica y primitiva liturgia romana.

10. «*Hanc igitur*»

El problema del «Hanc igitur»

234. Por la fórmula final: *Per Christum Dominum nostrum*, conocemos también que la oración *Hanc igitur* era una oración independiente que no perteneció al canon primitivo, sino que se ha añadido en tiempos posteriores. El sentido de las palabras aparece lo suficientemente claro como para evitarnos toda explicación. No tan evidente resulta, fijándose en su redacción actual, el porqué de su colocación en este sitio. ¿Se trata sólo de pedir que Dios reciba benignamente

---

[43] Sacramentario de S. Thierry (LEROQUAIS, I, 22).

[44] P. SALMON, *Les «Amen» du canon de la messe*: «Eph. Liturg.», 42 (1928) 496-506. L. c., 501, nota 4, cita el autor misales impresos de los años 1518 y 1523 en los que faltan estos *Amen* (G. ELLARD, *Interpolated Amen's in the Canon of the Mass*: «Theological Studies», 6 [1945] 380-391). Según él, los *Amen* se pueden probar ya en el siglo XIII para Roma (386ss). Los comentaristas medievales que rechazan la intercalación dan como razón desde el siglo XIII que en estos sitios los mismos ángeles dicen el *Amen*; así también, además de otras razones, DURANDO, IV, 38, 7; 46, 8. A veces se decía el *Amen* también al final del *Nobis quoque* (SALMON, 499 501). Confróntese además SÖLCH, *Hugo*, 91-93.

[45] SALMON, 503-505. Cf. más arriba I, 204.

las ofrendas, como quieren algunos? [1] Pero esta súplica ya la habíamos manifestado anteriormente, y aquí se reduce a repetir la misma idea con otras palabras. Para esto no hacía falta poner aquí una nueva oración. O ¿radica su razón de ser en las súplicas que en ella se contienen? Entonces no se comprende por qué se habían de poner estas peticiones precisamente aquí. Autores que han emitido sus diversas teorías sobre el origen del canon también han ensayado las más variadas hipótesis sobre esta oración, dando por resultado, después de analizar todo el conjunto, de que nos encontramos ante la oración del canon que es tal vez la más difícil de entender de toda la misa [2].

La noticia del «Liber pontificalis»

235. Lo que sabemos históricamente del *Hanc igitur* es en primer lugar la noticia que nos da el *Liber pontificalis* de que esta oración, que por cierto se encuentra ya en todos los documentos conocidos hasta ahora que contienen la forma más antigua del canon romano, debe su redacción actual a San Gregorio, quien le añadió una segunda parte [3]. En cuanto a cómo fué su forma primitiva sólo podemos aventurar hipótesis. Ahora bien, en los documentos pregregorianos nunca encontramos esta oración tal y como nos la describe el *Liber pontificalis*, sin la ampliación de San Gregorio, o sea en la forma siguiente: *Hanc igitur oblationem... quaesumus Domine ut placatus accipias;* al contrario, existe en esos sacramentarios anteriores a San Gregorio un número considerable de fórmulas, en que las mismas o parecidas palabras del comienzo van seguidas por una frase final algo más larga, acomodada al formulario de la misa en que se encuentra, de modo muy parecido a como actualmente se desarrolla su texto el Jueves Santo, Pascua de Resurrección, Pentecostés y consagración de un obispo. El que la noticia del *Liber pontificalis* no es tan exacta, se deduce además de que la fórmula añadida por San Gregorio de ningún modo es nueva del todo. Añádese que en los documentos anteriores a San Gregorio las palabras iniciales tampoco eran siempre las mismas [4], de modo que, antes de añadirles un párrafo nuevo, el

---

[1] Brinktrine, *Die feierliche Papstmesse*, 27.

[2] Fortescue, *The mass*, 333: *perhaps the most difficult prayer in the mass.*

[3] Duchesne, *Liber pont.*, I, 312: *Hic augmentavit in praedicationem canonis: diesque nostros in tua pace dispone, et cetera.* La misma noticia en Beda, *Hist. eccl.*, II, 1: PL 95, 80.

[4] En las palabras iniciales de las fórmulas que se encuentran en los documentos más antiguos faltan generalmente las palabras *servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae* y la continuación

santo papa tuvo que darles forma definitiva. Así, por ejemplo, dice el *Hanc igitur* de Pascua y Pentecostés del Leoniano:

> *Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus por his quos ex aqua et Spiritu Sancto regenerare dignatus es, tribuens eis remissionem omnium peccatorum, quaesumus, placatus accipias eorumque nomina adscribi iubeas in libro viventium. Per* [5].

Diversas relaciones entre sacerdote, oferente e intención de la ofrenda

236. Hablando en general, la fórmula se redacta con mucha variedad tanto en su primera como en su segunda parte. Lo único que no varía por regla general son las primeras palabras: *Hanc igitur oblationem.* Esta oblación se describe luego de diversos modos, cambiando sobre todo lo que se refiere a los oferentes. La mayor parte de las veces se dice de la ofrenda que «nosotros» la ofrecemos por alguien, pero no faltan redacciones en las que se habla de la ofrenda de alguien, que «nosotros» ofrecemos por una tercera persona, o también de la de una persona que la misma ofrece por otra segunda persona; finalmente, se dan casos en los que se dice simplemente que el sacerdote la ofrece [6].

Omisión del «Hanc igitur» cuando no había intención especial

237. Mayor aún es la variedad de redacciones con que se presenta la frase principal. Esto nos da a entender que no existió una fórmula primitiva común, sino que se añadía a las palabras iniciales en cada caso un texto distinto, que podía ampliarse sin limitaciones. En esta frase se expresaba la intención principal por la que se celebraba la misa. Como no todas las misas se celebraban por una intención especial, por ejemplo, las de los domingos y días festivos, que se consideraban sencillamente como culto divino de la comunidad, el *Hanc igitur* no pertenecía en los sacramentarios pregregorianos a la misa como tal, sino se ponía sólo en aquellas misas que se celebraban con un motivo determinado, y en

---

quaesumus Domine ut placatus accipias no aparece más que en una parte de los textos antiguos. En cambio, muy parecida a las palabras añadidas por San Gregorio es una frase del *Hanc igitur* que se encuentra en el aniversario de la ordenación episcopal del Leoniano (MURATORI, I, 426): *diesque meos clementissima gubernatione disponas. Per* (V. L. KENNEDY, *The pre-Gregorian Hanc igitur:* «Eph. Liturg»., 50 [1936] 349-358; TH. MICHELS, *Woher nahm Gregor der Grosse die Kanonbitte: Diesque nostros in tua pace disponas?:* JL [1935] 188-190).

[5] MURATORI, I, 318.

[6] Las referencias en KENNEDY, l. c., 353s.

las misas votivas, según aparece con toda claridad en el Gelasiano [7] antiguo [8] y lo confirma el Leoniano [9].

¿QUÉ CLASE DE PERSONAS SE NOMBRAN EN EL «HANC IGITUR»?

238. A esto obedecen las diversas formas con que se presenta el *Hanc igitur*, y en especial el modo de introducir en ella determinadas personas o grupo de personas. Estas, con nombre o sin él, aparecen o como oferentes, o como personas por las que se ofrece el sacrificio, o, finalmente, ambas cosas a la vez. Lo más frecuente y, por tanto, lo más característico en las fórmulas del *Hanc igitur* es mencionar a las personas «por» las que se ofrece el sacrificio. Ejemplo especial de esta afirmación, las fórmulas de las misas de difuntos y las del examen de los candidatos al bautismo, casos evidentes en los que los mismos interesados no pueden ofrecer. Entre éstas hay que colocar también algunas misas votivas [10]. Tampoco aparecen como oferentes los recién bauti-

---

[7] Este sacramentario del siglo VI se divide en tres libros: 1.º, propio del tiempo; 2.º, propio de los santos; 3.º, misas por diversas intenciones y ocasiones. En todo el sacramentario se encuentran 41 fórmulas del *Hanc igitur*, pero falta por completo en el segundo libro. En el primero no se suele poner, p. ej., en todos los días de la cuaresma, y aparece solo, prescindiendo del Jueves Santo, en días en que a la misa asiste un grupo especial de fieles por los que se ofrece el sacrificio, como son los neófitos (nn. 26 45), los que conmemoran el aniversario de su bautismo *(pascha annotina)* (54), los recién ordenados diáconos o presbíteros, el recién consagrado obispo y cuando celebran el aniversario de su ordenación (97 98 100 101; cf. 102); o también las vírgenes en su aniversario (105 106), la dedicación de una iglesia o de un baptisterio (89 90 94), la conmemoración del difunto fundador de una iglesia (92). Aun en el tercer libro prevalece este criterio. No todas las misas votivas contienen una fórmula del *Hanc igitur*, pero son muchas las que la tienen: las misas para el aniversario de la consagración sacerdotal (37), para el día y el aniversario de la boda (52), para cuando uno emprende un viaje (24), para el que organiza un ágape (49), la misa contra la esterilidad de la mujer (54), la misa para el día del cumpleaños (53), la misa por el rey (62), por el convento (50), la misa *pro salute vivorum* (106), además (con una excepción) toda la serie de misas por los difuntos (92-96, 98-106).

[8] En el Gelasiano más reciente parece que el manuscrito de Rheinau ofrece el mismo cuadro (EBNER, 413). Cf. también MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, pp. LVII-LXVIII.

[9] Las diez fórmulas del *Hanc igitur* de este sacramentario se reparten como sigue: una en las misas de los neófitos, vigilia de Pentecostés (MURATORI, I, 318), consagración de las vírgenes (331), consagración del obispo (421) y desposorios (446); dos en el aniversario de la consagración episcopal (426 434) y cuatro en las misas de los difuntos (451-454).

[10] De las dos fórmulas *Hanc igitur* de la misa *Ad proficiscendum in itinere* en el Gelasiano antiguo (III, 24), la primera prevé al que va de viaje como oferente, la segunda supone ya un representante que por él ofrece: *Hanc igitur oblationem, Domine, famuli*

zados, aunque estaban ya en posesión de todos sus derechos como cristianos, y lo mismo se observa respecto a los diáconos y sacerdotes recién ordenados [11] y, en la misa de desposorios, con relación a la novia [12]. La explicación hay que buscarla en las costumbres que entonces corrían para tales ocasiones. Parientes u otros buenos amigos o bienhechores consideraban como un honor especial poder encargarse en estas misas de la obligación de ofrecer por los que en este día celebraban su gran fiesta [13].

DIFERENCIA ENTRE EL «MEMENTO» Y EL «HANC IGITUR», A PESAR DE LA SEMEJANZA

239. Examinando con más detenimiento estas fórmulas, se ve que la mención de aquellos por quienes se ofrecía el sacrificio falta sólo cuando éstos son los mismos oferentes [14].

---

tui illius. Tampoco en la misa *pro sterilitate mulierum* (III, 54) aparece la interesada como oferente, probablemente para ahorrarle la confusión *(pro famula tua illa).*

[11] I, 24: *Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro famulis tuis, quos ad presbyterii vel diaconatus gradus promovere dignatus es...* Como se ve, los neopresbíteros no concelebraban entonces en su misa de ordenación, por no menos no consagraban. En cambio, para el obispo recién ordenado se prevé una misa (I, 100): *quam pro se episcopus die ordinationis suae cantat.* Por eso empieza la fórmula correspondiente: *Hanc quoque oblationem quam offero ego tuus famulus et sacerdos ob diem in quo me dignatus es...*

[12] El *Hanc igitur* correspondiente se encuentra en el Gelasiano (III, 52) y en el Leoniano (MURATORI, I, 446), y con otra redacción, también en el Gregoriano (LIEZTMANN, n. 200, 4). En el Leoniano tiene el siguiente texto: *Hanc igitur oblationem famulae tuae ill., quam tibi offerimus por famula tua illa, quaesumus Domine, placatus aspicias, pro qua maiestatem tuam supplices exoramus, ut sicut eam ad aetatem nuptiis congruentem pervenire tribuisti, sic consortio maritali tuo munere copulatam desiderata sobole gaudere perficias atque ad optatam seriem cum suo coniuge provehas benignus annorum. Per.*

[13] Esto se hace evidente en la misa de desposorios del Gelasiano (III, 52), donde parece que mujeres de la familia se encargan de esta tarea. En el Leoniano (véase la nota anterior) sólo se trata de una oferente. La costumbre de que los neófitos sólo a los ocho días tomen parte activa en la oblación está atestiguada por SAN AMBROSIO, *In ps.* 118, prol., 2: CSEL 62, 4. La razón parece estar en que antes, por la asidua asistencia a misa durante la semana de gloria, deben aprender el rito; *tunc demum suum munus sacris altaribus offerat, cum coeperit esse instructior, ne offerentis inscitia contaminet oblationis mysterium.* Pero, como la entrega procesional de las ofrendas no debió ser más complicada que la práctica de comulgar entonces, más probable es que la razón que da San Ambrosio tiene más bien carácter alegórico: uno se hace *instructior* por el misterio del día octavo (día octavo = domingo = día de Resurrección); es decir no aprendiendo sino sencillamente esperando este día.

[14] Así, p. ej., en el primer *Hanc igitur* de la misa, en que se pide por un feliz viaje: *Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui illius, quam tibi offert... commendans tibi Deus iter suum...* (Gelasiano, III, 24 [WILSON, 245]). Un caso semejante lo tenemos en los aniver-

En tales casos se nombra sólo al oferente, pero no en calidad de tal, sino como de quien espera el fruto del sacrificio. Singularmente instructivo es el caso de la misa de escrutinios, en cuyo *Hanc igitur* sólo se habla de los candidatos al bautismo. Como ya hemos visto antes [15] en el *Memento* de los vivos, se leían los nombres de los padrinos que hacían de oferentes; ahora, en el *Hanc igitur* se leen los nombres de los niños que han de ser bautizados y por los que se ofrece el sacrificio [16]. Aunque en otras ocasiones no aparece esta separación entre oferentes y aquellos por quienes se ofrece, sino que se nombran ambos grupos dentro del mismo *Hanc igitur*, a continuación unos de otros [17], sin embargo, no se puede negar que el fin del *Hanc igitur* consiste principalmente en referirse a los últimos y a sus intenciones particulares. Así, a pesar de cierto paralelismo de forma entre el *Hanc igitur* y el *Memento* de los vivos [18]—pues en ambas oraciones se citan determinadas personas y, según las circunstancias, se leen sus nombres [19]—, no por ello se quiere repetir simplemente lo mismo con otras palabras [20], sino deseando pun-

---

sarios del bautismo, de la ordenación y consagración. Así reza el obispo en el aniversario de su consagración en primera persona: *Hanc quoque oblationem, quam offero ego tuus famulus et sacerdos ob diem in quo me...* (*Gelasiano*, I, 100 [WILSON, 154]).

[15] Cf. más arriba 204.

[16] *Gelasiano*, I, 26 (WILSON, 34): *Hanc igitur oblationem, Domine, ut propitius suscipias deprecamur, quam tibi offerimus pro famulis et famulabus tuis, quos ad aeternam vitam... vocare dignatus es. Per Christum. Et recitantur nomina electorum. Postquam recensita fuerint, dicis: Hos Domine, fonte baptismate innovandos Spiritus tui munere ad sacramentorum tuorum plenitudinem poscimus praeparari. Per.*

[17] Bien pudo ser que en estos casos, por lo menos en las misas votivas, en que no había otros oferentes, se suprimiera el *Memento*. La antigüedad veneranda del *Hanc igitur* se manifiesta especialmente en una misa del Leoniano, que lleva el título *sancti Silvestri*, y está todavía concebida como misa de difuntos (*in famuli tui Silvestri episcopi depositione*).

[18] Más directas aún son las relaciones con el *Memento* de los difuntos. En dos manuscritos tardíos de la traducción griega del canon romano en la liturgia de San Pedro, el *Hanc igitur* está tratado como si fuera principalmente conmemoración de los difuntos, pues va acompañado por la siguiente rúbrica: Ἐνταῦθα ἀναφέρει τοὺς κοιμηθέντας (CODRINGTON, *The liturgy of Saint Peter*, 141).

[19] La lección de los nombres se suprime cuando dentro del culto divino se ha mencionado ya antes públicamente un grupo de la comunidad, p. ej., los neófitos en la misa de la vigilia de Pascua de Resurrección y Pentecostés, en las ordenaciones y, desde luego, también cuando alguien ofrece por sí mismo. Con todo, no aparece un criterio determinado en todo esto. En el Leoniano se prevé la lección de nombres dentro del *Hanc igitur* en ocho de los diez casos; en el Gelasiano antiguo, en algo más que la mitad de los 41 casos.

[20] La hipótesis de BOTTE (*Le canon*, 59) de que el *Memento* y *Hanc igitur* servían del mismo modo a la mención pública de los oferentes, y se distinguían tal vez sólo porque el primero lo decía

tualizar mejor la intención por la que se celebra la misa. Tiene un profundo sentido, y, desde luego, es muy humano el que, llegado el momento más augusto de la misa, cuando la pequeña comunidad que se ha reunido en torno a este sacrificio íntimo, sabiéndose asistida por toda la gran comunidad de la Iglesia militante y triunfante, recuerde los nombres e intenciones que se quieren encomendar especialmente a la misericordia de Dios y se «una» nuestra ofrenda personal con la que se va a sacrificar en el ara [21].

MOTIVOS PROBABLES DE LA REFORMA

240. A pesar de la facilidad que daba la fórmula, no debió ser siempre fácil al celebrante satisfacer a todos encerrando en una breve fórmula, además de los nombres de los oferentes y beneficiarios, todas sus intenciones. Debió hacerse sentir esto sobre todo en las misas votivas, muy frecuentes ya entonces (siglo VI), como vemos por el Gelasiano. Ni tampoco sería de extrañar, dado el carácter de los hombres, en todas partes y en todos los tiempos siempre el mismo, que en sus exigencias fuesen más allá de los límites aconsejados por la prudencia y el respeto debido a la sagrada acción.

FINALIDAD DE LA REFORMA

241. Así se comprende que San Gregorio Magno tuviera que intervenir con aquella disposición de que en el altar sólo debían figurar las intenciones de altura y universales. Así, en vez de la muchedumbre de oferentes y encomendados particulares, se puso la gran comunidad cristiana, formada por el clero y el pueblo, en el que ya van incluídos los grupos particulares: *Hanc igitur oblationem servitutis nostrae* [22] *sed*

---

el diácono, mientras el último lo rezaba el mismo sacerdote, carece de fundamento. El diácono leería en ambos casos los nombres, en cuanto se trataba de listas más largas; cf. más arriba la nota 16. La suposición de que el diácono rezaría el *Memento* entero contradice al espíritu de la liturgia romana, que nunca dió mayor importancia a la función del diácono. El *Memento* de los vivos se señala en todos los manuscritos de sacramentarios que se nos han conservado como texto que ha de rezar el sacerdote.

[21] Esta concepción debió de sugerir el título que lleva el *Hanc igitur* en la consagración de las vírgenes del Leoniano (MURATORI, I, 331): *Coniunctio oblationis virginum sacratarum.* Acerca de otra referencia de la expresión *coniunctio*, cf. A. DOLD, en «Eph. Liturg.», 50 (1936) 372s. Un *Hanc igitur* de la consagración episcopal lleva en el Leoniano el encabezamiento *Pro episcopo offerendum;* la expresión *offerendum* se debe probablemente a que esta fórmula contesta a la pregunta *pro quo est offerendum?*

[22] *Servitus nostra = nos servi.* BOTTE *(Le canon* 37) remite al Gelasiano (I, 98), donde el sacerdote reza en el día de su ordenación: *ut tibi servitus nostra complaceat.* Allí la expresión *servitus*

et cunctae familiae tuae[23]. Todos ofrecen el sacrificio por todos, a los intereses particulares substituye la intención de los generales y eternos de toda la comunidad, en la que se abarcan los intereses de los individuos con aquel anhelo universal de toda nuestra vida sobre la tierra: *dies nostras in tua pace disponas*[24], y la petición para alcanzar la eterna bienaventuranza: *ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum iubeas grege numerari.* Con tal texto había que decir en adelante la oración en todas las misas (esto debió de ser la segunda parte de la disposición de San Gregorio Magno).

Los formularios actuales con un «Hanc igitur» especial

242. Son contados los formularios de misa que en tiempos posteriores conservan el privilegio de una fórmula especial para el *Hanc igitur.* En el misal actual se limitan a sólo dos fiestas: Pascua y Pentecostés, en que se hace mención de los recién bautizados; y, cosa rara, también en la misa del Jueves Santo[25]. Otro *Hanc igitur* especial contiene el pontifical romano para la consagración de un obispo. El sacramentario gregoriano de Adriano I trae todavía otras fórmulas, tomadas de la tradición antigua, en la consagración sacerdotal, en la misa de desposorios y en la del entierro de un obispo[26].

---

es una abstracción: nuestro servicio de criados. Supone que se usaba con relativa frecuencia la palabra *servus* para designar a los sacerdotes; cf. ZhTh 56 (1932) 603s. En San León Magno *(Ep.* 108, 2: PL 54, 1012 A) aparece con toda claridad la expresión *per servitutem nostram* con el sentido de *per nos.* Se trata del mismo fenómeno, propio de la latinidad tardía, cuando San Agustín se dirige a los fieles con la expresión *caritas vestra.*

[23] El pueblo de Dios se considera aquí como una comunidad doméstica que está bajo la dirección de Dios como *pater familias;* Cf. Rütten, *Philologisches zum Canon missae* (StZ 1938, I) 45; Battiffol, *Leçons,* 250.

[24] La paz que da Dios comprende también, aunque no exclusivamente, la paz entre los pueblos. La continua amenaza por los longobardos sería la ocasión de insistir en esta petición, actual en todos los tiempos; cf. Duchesne, *Liber pont.,* I, 312.

[25] Probablemente se trata únicamente de conservar la forma antigua, como en tantos otros sitios de la liturgia del triduo santo. También puede ser que la fórmula se refiriera primitivamente a los penitentes que en este día volvían a ofrecer. En el Gelasiano (I, 39) (Wilson, 67 70), la fórmula tiene el siguiente texto: ... *ut (familia tua) per multa curricula annorum salva et incolumis munera sua tibi Domine mereatur oferre.*

[26] Lietzmann, n. 199, 4; 200, 4; 224, 3.

NUESTROS «HANC IGITUR» ESPECIALES, COMPARADOS CON LOS ESPECIALES DE SAN GREGORIO

243. Las fórmulas del *Hanc igitur* que usamos actualmente se ciñen enteramente al modelo introducido por San Gregorio Magno aun en aquellos casos en los que se intercalan giros de la tradición pregregoriana [27]. En cambio, parece que el mismo San Gregorio Magno no ponía en todas las fórmulas especiales las amplificaciones después de las primeras palabras que él había introducido en el *Hanc igitur* común, sino que se servía de la nueva fórmula sólo para su segunda parte [28].

VALORACIÓN

244. Fuera de Roma no sólo se mantuvo, gracias al apéndice que Alcuino añadió a su edición del sacramentario gregoriano, un grupo de las antiguas fórmulas del *Hanc igitur* [29], sino que en el área de la liturgia galicana se crearon también de nuevo otras muchas, como lo demuestran algunos sacramentarios galicanos e irlandeses [30], además de algunos ejemplos de la época carolingia [31]. Para la misa romana, sin embargo, la reforma gregoriana fué definitiva. Así quedó suprimido todo particularismo de intenciones individuales, perdiendo en cierto modo la fórmula su carácter propio primitivo. En pago se aseguró por ella el recuerdo con-

---

[27] Para ello compárese el texto actual con el primitivo, citado arriba, 235. La intención por los neófitos y por el obispo recién consagrado, que en los textos pregregorianos es la única que se menciona (*Leoniano* [MURATORI, I, 318 421]; *Gelasiano,* I, 100 [WILSON, 154]; cf. arriba la nota 14), actualmente ocupa un puesto secundario: *pro his quoque; etiam pro hoc famulo tuo.*

[28] Así, p. ej., se suprimen las palabras *servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae* en los formularios de la misa de ordenación y la de desposorios; en la misa por un obispo difunto se prescinde de *sed et cunctae familiae tuae* (LIETZMANN, l. c.).

[29] MURATORI, II, 188 193 195 200 219-223.

[30] En ellos se transforma la primera parte de un modo enteramente contrario a su sentido primitivo para expresar el ofrecimiento en honor de los santos (con sus nombres) y también en honor de Cristo y Dios. Véanse los ejemplos en KENNEDY, 354-357; BOTTE, 36, aparato crítico.

[31] En EBNER, 415-417, se comenta una fórmula muy amplia debida al patriarca San Paulino de Aquileya († 802), que contiene una larga serie de intenciones; cf. l. c., 23. Se encuentra, en una redacción más primitiva, también en el misal de Tortosa (s. XI) (FERRERES, 360). Cinco fórmulas parecidas, encuadradas en otras tantas misas votivas, que además de las oraciones contienen un prefacio y *Hanc igitur* propios, véanse en el sacramentario de S. Thierry (ss. IX-X) (MARTENE, 1, 4, X [I, 552-562]). La *Missa Illyrica* contiene una fórmula *Hanc igitur* para pedir el buen éxito de un pleito (l. c., IV [I, 513 E]). Más ejemplos, l. c., 1, 4, 8, 17 (I, 403)

tinuo de las intenciones universales de toda la Iglesia, que son también las de cada uno en particular, y, sobre todo, el gran ruego por la perseverancia final, gracia que sólo podemos alcanzar con la oración constante. Por ella pedimos todos los días con humildad inmediatamente antes del momento solemne de la consagración.

Postura corporal

245. Posteriormente, el *Hanc igitur* no ha sufrido cambio alguno, si no es del rito exterior que lo acompaña. Expresándose como se expresa en esta fórmula el acto oblativo, era natural que se adoptase, como en las otras oraciones de la oblación, el gesto de la inclinación; que así se hacía efectivamente para acompañar el *Hanc igitur*, se dice varias veces en documentos de la Edad Media [32]. El extender las manos sobre la oblata, como hacemos ahora, viene de los tiempos recientes de principios de la Edad Moderna; a veces, se prescinde también de todo rito [33]. Originariamente fué un gesto para señalar las ofrendas, sugerido por la palabra *hanc* [34]. Y como tal ademán es sencillamente otro rito de oblación [35], pero que por sí solo no especifica todavía en detalle el carácter de la oblación. En el Antiguo Testamento, la ceremonia de imponer las manos sobre la víctima se reservaba para determinadas clases de sacrificios, para los holocaustos y los sacrificios de pacificación [36]. También se usaba en los sacrificios expiatorios [37] y es conocida en el rito de la manumisión del macho cabrío al desierto, después de cargar sobre él, por la imposición de las manos, los pecados de todo el pueblo en el día de la gran expiación [38]. Pero esto no

---

[32] *Ordo Rom. IV = Qualiter quaedam orationes* (PL 78, 1380 C); como Pseudo-Amalario en BOTTE, *Le canon*, 36, aparato crítico a los nn. VI y VII: *Hic inclinat se usque ad altare;* BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 14: PL 151, 986 D; HONORIO AUGUSTOD., *Sacramentarium*, c. 88: PL 172, 793 B; *Liber ordinarius O. Praem.* (WAEFELGHEM, 71s); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 94). DURANDO (IV, 39, 1) atestigua la profunda inclinación *in quibusdam ecclesiis*. Según EISENHOFER (II, 180) también en «innumerables» misales hasta el siglo XI. Cf. también LEBRUN, I, 384.

[33] Este último es el caso en el *Ordo Rom. XIV* (n. 53: PL 78, 1166 A) y también en el actual rito dominicano *(Missale O. P.* [1889] 19).

[34] El ordinario de la misa de York (de hacia el 1425) tiene la rúbrica: *parum tangat calicem dicens: Hanc* (SIMMONS, *The Layfolks Massbook*, p. 106). La imposición de las manos aparece en los misales a partir del siglo XIV (LEROQUAIS, II, 210; III, 41 60 82). Numerosos ejemplos de los siglos XV y XVI véanse en LEBRUN, I, 384s; EISENHOFER, II, 180.

[35] Cf. más arriba I, 30; II, 180 con las notas 45 y 46.

[36] Lev 1,4; 3,2.8.13; 8,18.22.

[37] Lev 4,4.15.24.29.33; 8,14.

[38] Lev 16,20s.

quiere decir que debamos dar a la extensión de las manos sobre la oblata durante el *Hanc igitur* esta última significación, ya que ni en la acción ni en el texto que la acompaña encontramos motivo para ello [39].

11. «*Quam oblationem*»

La función de esta fórmula

246. La última oración que precede a las palabras de la institución forma ya un todo con las mismas desde el punto de vista gramatical. No es más que el preludio, el último esfuerzo de la palabra humana para llegar a pronunciar las palabras trascendentales del sagrado relato, engarzadas por una sencilla oración subordinada de relativo. San Ambrosio registra ya esta fórmula inicial de nuestro canon presentándola precisamente como introductoria. Cuando la cita, se fija sólo en las palabras de Cristo, a las que sirve de introducción [1]. En la *Eucaristía* de San Hipólito no existe tal preámbulo; el relato de la institución sigue, en el desarrollo de la acción de gracias, sencillamente a continuación de la exaltación de la obra redentora. Pero el reflexionar sobre la obra de la omnipotencia divina y la misericordia que se va a realizar en este momento llevó a formular antes una petición expresa, como pedimos a Dios el pan de cada día antes de tomarlo.

La redacción de San Ambrosio

247. En el *Quam oblationem* suplicamos por última vez la santificación de los dones terrenos y «que se conviertan en el cuerpo y la sangre de tu muy amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo». La idea principal aparece clara, pero la expresión no es del todo perfecta. Esta oración, que idénticamente redactada nos la da ya el sacramentario de San Gregorio Magno [2], difiere bastante de la fórmula primitiva que trae San Ambrosio al no combinar bien entre sí las ex-

---

[39] Un misal de Auxerre (s. XIV) prescribe la imposición de las manos en forma de cruz (Leroquais, II, 262). El rito parece que no alcanzó gran difusión.

[1] Cf. más arriba I, 65.

[2] Prescindiendo de que en el texto actual falta *(Domini) Dei (nostro Iesu Christi)* (Botte, 38).

presiones tradicionales [3]. La oración de San Ambrosio dice [4]: *Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.* Su sentido es bastante claro: pedimos a Dios que haga de nuestra ofrenda un sacrificio cabal [5], una representación [6] del cuerpo y la sangre de Cristo [7]. Las expresiones *adscriptam*, etc., describen la ofrenda como consagrada ya.

DIFERENCIAS Y ARMONIZACIÓN DE AMBAS REDACCIONES

248. Nada impide dar al texto que hoy poseemos la misma interpretación. En la primera parte de la oración sólo se ha convertido el *fac* en un *facere digneris* y se ha añadido un *benedictam,* modificaciones que no cambian el sentido. A los cuatro miembros de la expresión se ha sumado otro, que delata todavía más su carácter de cauteloso lenguaje jurídico, propio de los romanos [8]. En la segunda parte es cu-

---

[3] Cf. G. RIETSCHEL *(Lehrbuch der Liturgik* [Berlín 1900] 382), que encuentra incomprensible esta oración. También SUÁREZ opina: *obscurior est reliquis (De sacramentis,* I, 83, 9 [*Opp.* ed. BERTON, 21, 875]).

[4] SAN AMBROSIO, *De sacr.,* IV, 5, 21 (cf. más arriba I, 65).

[5] El *quod* puede substituir el *quae* en el latín tardío (O. CASEL, *Quam oblationem:* JL 2 [1922] 100).

[6] *Figura* no excluye la realidad; cf. el sentido de «figura» en castellano (véase el *Diccionario de la lengua española:* «...5. Cosa que representa o significa otra», p. 597). Semejante expresión se encuentra hasta el siglo v en varias oraciones. Cf. las referencias en QUASTEN,. *Mon.,* 160, nota 1. Cf. también la expresión equivalente en el empleo de esta fórmula en el *Liber ordinum* (FÉROTIN, 322; más arriba I, 68 [20]).

[7] Esta interpretación, defendida en lo esencial por O. CASEL (l. c. en la nota 5), luego fué modificada bastante por su autor en *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung* (JL 11 [para 1931] 1-19) 12s; en este artículo el autor sostiene que el sentido primitivo de la oración no fué pedir a Dios su intervención en la consagración, sino ofrecerle las ofrendas en la forma de rogar que le sean agradables. Dice que la Iglesia suplica la aceptación de su sacrificio como valedero y agradable «porque es idéntico con el sacrificio de Cristo». Al mismo tiempo, suprime del texto de San Ambrosio el *rationabilem* (10s), como incompatible con el *fac;* pero luego interpreta el *fac* y lo mismo el *facere digneris* en el sentido de *habe, habere digneris;* cf. la traducción que propone en la p. 17, nota 30: *Diese Opfergabe betrachte... als gesegnet...* (Considera, ¡oh Dios!, como bendita esta ofrenda...) Con todo, se trata realmente de la intervención activa de Dios. Probablemente habrá que decir que la oración tiene doble carácter ya en San Ambrosio al combinar términos que expresan la aceptación benigna con el ruego de una intervención activa de Dios, es decir, la oración está concebida como si siguiera a la consagración, que, por otra parte, se suplica en esta misma oración.

[8] Cf. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie,* 84. Un ejemplo precristiano de acumulación de expresiones jurídicas y sacrales se encuentra en la consagración a la muerte de los decios, en LIVIO, VIII, 9, 6-8.

rioso que, al nombrar al Salvador, debido, sin duda, a la proximidad de la obra de su gracia, se exteriorice en el *dilectissimi*, como fuerte contraste, un sentimiento delicado de ternura [9]. Mayor importancia tiene, sin embargo, el que, una vez eliminada la expresión equívoca de *figura*, el *quod est* se haya convertido en un *ut fiat*. Es decir, al rogar a Dios que dé a las ofrendas estas cualidades, ya no se pide *eo ipso* la transubstanciación (como en San Ambrosio), sino ésta aparece como consecuencia de tales cualidades o, mejor dicho, como el fin por el que se piden. Pero aun así, siempre se puede concebir esta consecuencia (la transubstanciación) como pedida juntamente con la dignificación de las ofrendas, de modo que se distinga de ésta sólo conceptualmente y no por la sucesión temporal: «Convierte los dones en un sacrificio válido, de modo que al llegar a ser tal, quede convertido en el cuerpo y la sangre de Cristo».

El significado de la palabra «rationabile»

249. La tentativa de salvar de este modo el sentido primitivo de la fórmula actual viene sugerida principalmente por una expresión que se ha conservado en la primera frase. Entre otras propiedades, nuestra oblación debe ser *rationabilis;* ya en la Vulgata, *rationabile* es la traducción del griego λογικόν [10], espiritual, lleno del Espíritu. El ser *oblatio rationabilis* λογικὴ θυσία, es precisamente la nota más propia del sacrificio cristiano, que lo distingue esencialmente de los sacrificios materiales y cruentos de la Antigua Ley [11]. En el canon romano, según el texto de San Ambrosio, aparece esta palabra otra vez después de la consagración, acompañada de expresiones que aclaran perfectamente su concepto en el sentido ya aludido: *offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam* [12]. Se trata, pues, aun en la oración antes de la consagración, de esta dignidad dada por Dios a la ofrenda y de la espiritualidad de la oblación, que la hace superior a todos los sacrificios cruentos, manchados por la materia. Las otras expresiones, tomadas del lenguaje jurídico romano, no pretenden otra cosa sino describir más detalladamente este mismo ruego: *adscriptam* significa estar inscrito en la lista (como ciudadano o como soldado), y por esto ser reconocido y acepta-

---

[9] Según Mt 3,17; 17,5.
[10] Rom. 12,1; 1 Pe 2,2.
[11] O. Casel, *Oblatio rationabilis:* «Theol. Quartalschrift», 99 (1917-18) 429-438; Id., *Die* λογικὴ θυσία *der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung:* JL 4 (1924) 37-47.
[12] San Ambrosio, *De sacr.*, IV, 6, 27.

do[13]. Pero volviendo sobre la expresión *rationabilis*, parece que su sentido sufrió una profunda transformación en lo que va de San Ambrosio a San Gregorio. Ya en el lenguaje de San León Magno, y mucho más aún en el de San Gregorio, la palabra *rationabilis* ha perdido el sentido primitivo que tenía en el culto cristiano y sólo expresa el estar conforme con la índole o naturaleza del objeto[14]. Es decir, que en el *Quam oblationem*, entre los demás términos jurídicos romanos, volvió a tener éste para los hombres de aquella época su sobrio sentido romano, y con esto, naturalmente, se suponía que el efecto que se pedía al decir *fac* o *facere digneris* no era la consagración, sino la adecuada preparación para cuando ella viniera; con otras palabras, que los dones tuviesen las cualidades indispensables para que pudieran ser considerados valederos y conformes; y sobre este fundamento se podía pasar a pedir, mediante la oración final del *ut*[15], que llegasen a su última perfección con la consagración; aunque estrictamente hablando, no era esta consagración el objeto directo de la súplica, sino que se insinuaba sólo como una consecuencia y como un broche natural. De este modo se ponía un paso más, el último, antes de llegar a la consagración.

INTERPRETACIÓN DEL TEXTO ACTUAL A LA LUZ DEL DE SAN AMBROSIO

250. La idea es la misma que la que aparece con frecuencia en las secretas; por ejemplo, en aquella del Gregoriano: *Munera Domine oblata sanctifica, ut tui nobis Unigeniti corpus et sanguis fiat. Per*[16]. Por eso, si, a pesar de todo, queremos salvar el sentido en su pureza del texto primitivo, obscurecido por la actual redacción[17], habrá que disimular un

---

[13] Cf. CASEL, *Quam oblationem*, 100. En cambio, BATIFFOL (*Leçons*, 251, nota 1) más bien lo quisiera interpretar en el sentido de «abonado a favor nuestro», como se encuentra empleada esta palabra en el *Leoniano* (MURATORI, I, 361): *Omnipotens sempiterne Deus, qui offerenda tuo nomini tribuis et oblata devotioni nostrae servitutis adscribis*.

[14] CASEL, *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*: JL 11 (1931) 15ss. Acerca del uso de *rationabilis* en San Ambrosio, véase B. BOTTE, *Bulletin de théol. anc. et méd.*, 5 (1948) 374.

[15] Parece que anteriormente a la redacción *ut nobis*... existía otra: *quae nobis*... *fiat*, que se ha conservado en el canon de la tradición milanesa e irlandesa: *quae nobis corpus et sanguis fiat*. Así que el *ut* le reemplazó sólo hacia fines del siglo VI (CASEL, 12; BOTTE, 38). Una redacción con el *quae* y el indicativo se encuentra en dos textos de la liturgia mozárabe (BOTTE, 37); cf. más arriba I, 68 [20].

[16] LIETZMANN, n. 188, 2.

[17] Así, p. ej., en FLORO DIÁCONO († hacia 860) (*De actione miss.* c. 59: PL 119, 51) y en REMIGIO DE AUXERRE (*Expositio*: PL 101.

poco la construcción gramatical e interpretar el texto actual como sigue: «Te rogamos, ¡oh Dios!, que esta ofrenda sea en todo bendita, reconocida, valedera, conforme y agradable, de modo que nos sea el cuerpo y la sangre de tu hijo muy amado, nuestro Señor Jesucristo» [18].

Petición de la transubstanciación

251. El fin de esta súplica, pues, sigue siendo la petición de la intervención divina en la consagración o, más exactamente, en la transubstanciación de nuestra ofrenda [19], aun cuando se expresa con cierta reserva, fijando la atención en el último grado anterior. La fórmula viene a ser, por lo tanto, en la misa romana la *epíclesis* de la consagración, o sea la petición de la transubstanciación. Ha llegado con esto el momento de echar una mirada comparativa a las oraciones que en otras liturgias llevan el nombre de *epíclesis*.

Significado de la palabra «epíclesis»

252. En dos pasajes de la misa la acción litúrgica alcanza auténtica categoría sacramental: en la consagración y en la comunión. Dios mismo entra en acción, obrando su gracia invisible en el signo visible del sacramento. El hombre no puede hacer otra cosa sino poner el signo y...—apenas

---

1260), que repite lo mismo. Incluso la palabra *rationabilis* se interpreta en el sentido más antiguo: *ille quidem panis et illud vinum per se irrationabile est, sed orat sacerdot ut... rationabilis fiat transeundo in corpus Filii eius*. Así también algunos comentaristas posteriores; véase E. Bishop, *The moment of consecration* (apéndice a Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, 126-163) 150s.

[18] Conforme dice con razón Brinktrine *(Die hl. Messe*, 186), refiriéndose al texto actual, sólo se puede escoger entre dos interpretaciones: o 1.º, se toma toda la expresión *benedictam, adscriptam*, etc., *facere* como equivalente a «consagrar», o 2.º, se la entiende en su sentido ordinario; pero entonces hay que interpretar el *ut... fiat* como un complemento suyo: «para que el sacrificio llegue a ser digno de contener el cuerpo y la sangre de Cristo». Con todo, se podría pensar en interpretar el *ut* en el sentido de *utinam*, como lo hace Casel *(Ein orientalisches Kultwort*, 12; cf. también 17, nota 30), empezando la segunda mitad de la fórmula con una nueva oración independiente: «Que se convierta para nosotros en cuerpo y sangre de tu Hijo...» Pero sería un modo de hablar bastante desacostumbrado en la liturgia, y además parece poco natural que la preparación se exprese en forma de petición y la misma acción decisiva como mero deseo.

[19] El *nobis*, que también se encuentra en el texto de San Ambrosio, no carece de importancia. Se expresa en él que el fin de la acción no es la presencia de Cristo por sí misma—como tal vez hubiera bastado a una espiritualidad posterior—, sino la presencia como ofrenda nuestra, en que llega a su perfección nuestro sacrificio, que, finalmente, abarca a nosotros mismos. Cf. P. de Puniet, *La consécration* («Cours et Conférences», VII [Lovaina 1929] 193-208) 198s 201ss.

iniciada la reflexión, se vió que era conveniente—pedir a Dios su intervención augusta. La forma en que se pide esta intervención divina depende de la mentalidad teológica de quienes intervinieron en la liturgia respectiva: o invocando a Dios con una súplica formal para que realice su obra, o más bien, según modelos precristianos, implorando sobre la ofrenda la virtud divina. Ambas cosas se designaban en el cristianismo primitivo con la palabra ἐπικαλεῖσθαι, ἐπίκλησις. porque en ambos casos se invocaba el nombre de Dios y se quería hacer descender su virtud divina [20]. Antes que en ningún otro sacramento encontramos la *epíclesis* en el bautismo, en la fórmula de bendición del agua [21]; pero pronto se comenzó también a hablar de *epíclesis* en la Eucaristía [22].

Diversos modos de redactar la «epíclesis»; origen de la fórmula más conocida

253. Entrando en más detalles: los hombres podían contentarse sencillamente con pedir a Dios en palabras concisas el efecto divino: «que los dones quedasen santificados y la comunión fuera fructuosa», como se hace en el *Quam oblationem* y el *Supplices* de la misa romana. O se podía intentar buscar un nombre a esta virtud operadora. Se presentaban varios términos teológicos dentro del cristianismo: Espíritu de Dios, la virtud o la gracia de Dios, su bendición, la sabiduría o la palabra divina y, finalmente, el Espíritu Santo; hasta se podía pensar en invocar a un ángel de Dios [23]. En el cristianismo primitivo no existió ninguna norma fija. En ambientes influenciados por la cultura griega, donde λόγος y πνεῦμα coincidían en la significación de «espíritu» y donde en las reflexiones teológicas tenía gran importancia la idea de que Dios lo había creado todo y sigue haciéndolo todo por medio del *Logos*, era natural que se citase con frecuencia al *Logos* como virtud santificadora de los dones [24].

---

[20] Cf. O. Casel, *Zur Epiklese:* JL 3 (1923) 100-102; Id., *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage:* JL 4 (1924) 169-178.

[21] Tertuliano, *De bapt.*, c. 4: CSEL 20, 204.

[22] En un sentido más amplio, se puede considerar como ἐπίκλησις toda la oración eucarística como cualquier otra oración consagratoria; a saber, a modo de una invocación del nombre divino sobre elementos materiales. En este sentido habla San Ireneo *(Adv. haer.*, IV, 31, 4 [al. IV, 18, 5; Harvey, II, 205s]) del pan que recibe τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ, y por eso ya no es pan ordinario. Cf. Casel, *Neue Beiträge*, 173s.

[23] Para esta cuestión cf. más adelante el capítulo *Supra quae* y *Supplices*, núms. 314-318.

[24] *Eucologio* de Serapión, 13, 15 (Quasten, *Mon.*, 62s): Ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου... Más referencias en Quasten, *Mon.*, 62 nota 5.— L. c., 18, nota 1, se encuentra la bibliografía acerca de este

En las *Catequesis mistagógicas*, con las que, según opinión general, San Cirilo de Jerusalén terminó el año 348 sus catequesis bautismales, aparece por vez primera la fórmula de *epíclesis*, que luego encontraremos como la más característica en muchas liturgias orientales: «Después..., pedimos al Dios bueno que envíe al Espíritu Santo sobre los dones, para que convierta el pan en el cuerpo de Cristo, y el vino, en la sangre de Cristo» [25].

ORIGEN SIRIO DE LA «EPÍCLESIS»

254. Esta *epíclesis*, en su sentido estricto de súplica dirigida a Dios para que envíe al Espíritu Santo, la traen desde entonces, en primer lugar, las liturgias sirias, y esto, según se supone ya en el texto arriba citado, después de la consagración, con su *anamnesis* correspondiente, que en su segunda parte es oración oblativa, pidiendo que el Espíritu Santo «haga» (ποιήσῃ: liturgia de Jacobo) los dones cuerpo y sangre de Cristo, o como tal los manifieste (ἀποφήνῃ: *Const. Ap.*, VIII; ἀναδεῖξαι: liturgia bizantina de San Basilio), con el fin de que alcancen la salvación a los que los reciban [26]. En este último sentido, como invocación del Espíritu Santo para que confirme en la fe a los que reciben la comunión, aparece en el mismo sitio una *epíclesis* ya en la *Eucaristía* de San Hipólito, pero no se habla de la consagración de los dones [27]. Y parece que lo mismo las liturgias

saje muy discutido de SAN JUSTINO, *Apol.*, I, 66: el pan se convierte en el cuerpo de Cristo: δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Véase también BISHOP, *The moment of consecration*, 155-163.

[25] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 7 (QUASTEN, *Mon.*, 101). Cf. BISHOP, *The moment of consecration*, 126-150. Otro testimonio claro de la *epíclesis* del Espíritu Santo no se encuentra antes de TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 32s). Bishop llama la atención sobre el hecho de que todavía hacia 381, en la lucha contra los macedonios, los católicos no mencionan, para probar la divinidad del Espíritu Santo, su intervención en la consagración (140s). En vista de que este testimonio de las *Catequesis mistagógicas* está muy aislado (con todo, se han de tener en cuenta también las referencias en M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* [París 1921] 449, nota 3, que son del siglo III), vuelve la duda si las catequesis son realmente de San Cirilo o tal vez de Juan de Jerusalén († 417); cf. QUASTEN, *Mon.*, 70. El que en la catequesis décimoctava se anuncien las mistagógicas y en éstas se remita a las anteriores, no prueba mucho, ya que siempre a las catequesis sobre el símbolo solían seguir las mistagógicas. El problema ha quedado sometido entre tanto a un nuevo examen por W. J. SWAANS, *A propos des «Cathéchèses Mystagogiques»*: «Le Muséon», 55 (Lovaina 1942) 1-43; el resultado es contrario a San Cirilo.

[26] Una síntesis crítica de los textos y un análisis de los mismos, véase en LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 68-81; cf. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament*, 2.ª ed. (Friburgo 1910) 111-130; HANSSENS, III, 454-463.

[27] Cf. más arriba I, 30.

orientales tenían al principio en esta pasaje una súplica pidiendo sólo la aceptación de los dones y los frutos de la comunión [28], que luego se convirtió en súplica general por la bendición, pero que se refería principalmente a la consagración [29].

«Epíclesis» antes de la consagración

255. Además de la ya citada *epíclesis* de la consagración después de las palabras de la institución, que se fué propagando desde Siria por todo el Oriente, existía en la Iglesia egipcia otra *epíclesis*, por cierto al principio la única [30], que se colocaba antes de las palabras de la institución y estaba redactada en un principio en los siguientes términos: «Llenos están los cielos y la tierra de tu majestad; llena también estos dones con tu bendición» [31]. Posteriormente penetró en la liturgia egipcia de San Marcos también la *epíclesis* siríaco-bizantina.

La «epíclesis», característica de las liturgias orientales

256. Aunque por este camino la *epíclesis* de después de la consagración se fué convirtiendo cada vez más en patrimonio propio de la Iglesia oriental y se interpretó en las iglesias separadas de Roma como esencial para la transubstanciación [32], desde el punto de vista histórico hay que re-

---

[28] A. Baumstark, *Le liturgie orientali e le preghiere «Supra quae» e «Supplices» del canone romano*, 2.ª ed. (Grottaferrata 1913) esp. p. 33; Id., *Zu den Problemen der Epiklese und des römischen Messkanons*: «Theol. Revue», 15 (1916) 337-350, esp. 341. Así opina también Hanssens, III, 354s.

[29] Conviene tener en cuenta que en el grupo de las liturgias antioqueno-bizantinas, la primera parte del canon hasta la consagración está ocupada por la continuación de la acción de gracias, con carácter preferentemente cristológico. Así, queda para la petición de la bendición sólo un sitio después del relato de la institución y de la oración oblativa que le sigue inmediatamente. Ahora bien, cuanto más se consideraba la consagración como debida a la bendición divina y la efusión del Espíritu, tanto más se sentía la necesidad de una *epíclesis* de la consagración. Cf. J. Brinktrine, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*: ZkTh 42 (1918) 301-326 483-518.

[30] Cf. Lietzmann, 76; Baumstark, *Liturgie comparée*, 27s. Hanssens (III, 462) lo duda.

[31] Cf. más arriba 181. Además de Serapión y la liturgia egipcia de San Marcos, se encuentra en el papiro de Dêr-Balyzeh (Quasten, *Mon.*, 40).

[32] La tesis de que, además de las palabras de la institución, la *epíclesis* es necesaria para la transubstanciación, fué defendida ya por los teólogos orientales en una época muy temprana; pero sólo a partir del siglo xvii sostienen generalmente que basta con la *epíclesis* y que las palabras de la institución no son necesarias.

conocer que es propio y tradicional desde el siglo IV sólo en uno de los tres grandes patriarcados, el antioqueno, puesto que en los otros dos, Alejandría y Roma, la tradición secular fué invocar la virtud de la gracia de Dios sobre los dones antes de la consagración [33]. El que figure el Espíritu Santo como el más invocado en la *epíclesis*, se debe a una tendencia que, desde el principio casi, manifestó la teología oriental, la de considerar al Espíritu Santo como el que realiza y lleva a feliz término todas las obras de Dios [34] y la de poner el misterio de la Santísima Trinidad más en el centro de la atención teológica [35].

EN LA LITURGIA ROMANA

257. La suposición de que se invocó también en la misa romana por algún tiempo al Espíritu Santo para que bajase a realizar la transubstanciación de las sagradas especies, no tiene ningún apoyo en los documentos de dicha liturgia [36]. La observación, hecha por San Gelasio en una de sus cartas sobre este tema, es ciertamente un poco llamativa, pero no inequívoca [37]. En todo caso, tal *epíclesis* en Roma no perteneció a la tradición antigua, y, aun posteriormente, la única oración que expresaba parecida idea fué el sencillo ruego pidiendo la bendición de los dones en forma ingenua y arcaica, que siempre tenía su puesto antes de la consagra-

[33] En este sentido, O. HEIMING, en JL 15 (1914) 445-447.

[34] Así el teólogo oriental B. GHIUS, en JL 15 (1941) 338s.

[35] El que este pensamiento sea general en el cristianismo primitivo, se ve e. o. en el símbolo apostólico, que pone al Espíritu Santo al principio de la parte que trata de los medios de salvación, como su fuente. Por eso había que suponer que también en la oración eucarística se manifieste una construcción trinitaria: una elevación en la oración a Dios Padre para dar gracias por la obra del Hijo y la petición de que el Espíritu Santo lo lleve a feliz término. Cf. más arriba I, 33 [17]. La *Eucaristía* de San Hipólito demuestra efectivamente este plan, por el que se ha interesado en la actualidad el liturgista anglicano W. H. FRERE.

[36] Acerca del testimonio de la liturgia georgiana de San Pedro, véase más arriba 186 [15].

[37] SAN GELASIO I, *Ep. fragm.* 7 (THIEL, 486): *quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos (et) qui eum adesse precatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?* Para la explicación de este pasaje, véase CASEL, *Neue Beiträge*, 175-177; GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, 217-222. Según el sentido obvio, las palabras, ciertamente, afirman que se nombraba expresamente al Espíritu Santo, que pudo ser, conforme supone EISENHOFER (II, 169), en una ampliación pasajera del *Quam oblationem;* p. ej., *Quam oblationem... acceptabilem facere eique virtutem Sancti Spiritus infundere digneris, ut nobis.* Con todo, San Gelasio, que compara la consagración con la encarnación, obrada por el Espíritu Santo, pudo muy bien referirse al canon como total, con sus súplicas de bendición, sin pensar en un pasaje concreto en que se invocara al Espíritu Santo. Cf. BOTTE, *Le canon*, 60s.

ción. Y así ha quedado hasta nuestros días. Después de la consagración siguió siempre ocupando el puesto principal la súplica implorando la abundancia de las bendiciones celestiales para todos los que iban a recibir la comunión.

258. La bendición de los dones se hizo más expresiva acompañándola de su correspondiente gesto, que consiste en trazar sobre las ofrendas sendas cruces al pronunciar los tres primeros de los cinco atributos, añadiendo otras dos cruces para señalar la forma y el cáliz [38].

12. La consagración. Las palabras del relato de la institución

259. En todas las liturgias, el centro de la Eucaristía y a la vez de toda la misa lo forman el relato de la institución y las palabras de la consagración [1].

Los textos litúrgicos, anteriores a los escriturísticos

Lo primero que nos llama la atención es que ninguno de los textos del relato—y esto se observa con especial claridad en los más antiguos, conservados o reconstruídos por estudios comparativos—reproduce sencillamente un texto escri-

[38] Cf. más arriba 175. Puede llamar la atención el que no se hagan cinco cruces a los cinco atributos. La respuesta da Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 14: PL 151, 987: *ut quinarium numerum non excederemus et quintam crucem super calicem quasi quinti vulneris indicem... faceremus.*

[1] Se exceptúa la anáfora siríaca oriental de los apóstoles, en cuyos manuscritos falta el relato de la institución. Parece que lo mismo es el caso en un fragmento sirio del siglo VI (Brightman, 511-518), que, sin embargo, contiene una breve paráfrasis. El caso está tan aislado, que Lietzmann *(Messe und Herrenmahl,* 33) supone que la razón no pudo ser otra que el temor a una profanación de las palabras sagradas. No es del mismo parecer A. Raes, S. I., *Le recit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*: «Orientalia Christiana Periodica», 10 (1944) 216-226. Según él, una investigación comparativa de los textos demuestra que la anáfora siríaca oriental de los apóstoles no pudo componerse antes del 430, es decir, que pertenece enteramente al período nestoriano, en que se había impuesto también en Siria un aprecio exagerado de la *epíclesis* (cf. más arriba 254). Así, pudo haber efectivamente anáforas sin las palabras del relato de la institución. En tiempos más recientes, rezan también los nestorianos, en la anáfora de los apóstoles, el relato tomado de otras anáforas (cf. Brightman, 285). En el rito siro-malabar se viene haciendo así ya desde el siglo XVI. Acerca del modo de intercalarlo, o, mejor dicho, de añadirlo, cf. Raes, *Introductio*, 91 98s.

turístico [2]. La causa de ello hay que buscarla en que se fundan todos en la tradición anterior a los libros del Nuevo Testamento. Es natural; la Eucaristía se venía celebrando bastantes años antes de que se redactasen los Evangelios o las primeras Cartas [3]. Este hecho lo acusan hasta los mismos Evangelios por las diferencias relativamente grandes entre las diversas redacciones de las palabras de la institución, que sólo se explican por su dependencia de los textos litúrgicos [4]; más aún, los Evangelios son textos litúrgicos.

LA EVOLUCIÓN ULTERIOR; PRIMERA FASE

260. Más tarde, cuando los textos bíblicos se habían fijado definitivamente, los litúrgicos seguían aún en plena evolución. En ella podemos distinguir tres fases [5]. En la primera se procura armonizar las dos partes referentes al pan y al cáliz para llegar a la mayor simetría posible. Esta estructura simétrica, motivada, sin duda, por conveniencias estilísticas para la recitación en voz alta, la encontramos ya en San Hipólito, que, por lo demás, conserva en su integridad la sencillez del relato bíblico [6]: *Hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur. Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur.* Más maduro se presenta el paralelismo un siglo más tarde en la liturgia de Serapión. En ella el relato queda dividido en dos como narraciones paralelas, separadas entre sí por una oración [7]. La evolución alcanza su punto cumbre poco antes de la mitad del siglo v, y en las redacciones primitivas de las tres anáforas: las de San Marcos, Santiago y de San Basilio, que representan las principales liturgias orientales. Las tres ponen en los dos miembros del relato las palabras εὐχαριστήσας, εὐλογήσας y ἁγιάσας, añadiendo a las palabras del pan la observación que nos hace San Marcos cuando introduce las palabras del cáliz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [8].

---

[2] Véase el estudio crítico del texto y de la historia de los motivos de F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht:* LQF 23 (Münster 1928). Una buena sinopsis de los diversos textos véase en P. CAGIN (*L'Eucharistia canon primitif de la messe* [París 1912]), donde en las pp. 225-244, en 80 columnas, los cuatro relatos bíblicos se presentan al lado de los 76 de textos litúrgicos y se distinguen 79 miembros del texto que se corresponden.

[3] Cf. también HANSSENS, III, 440.

[4] Cf. más arriba I, 2.

[5] HAMM, 33s.

[6] Cf. más arriba I, 30.

[7] Cf. más arriba I, 38. HAMM, 94.

[8] HAMM 16ss 21s 25s 95. Más ejemplos comparados entre sí en HANSSENS, III, 417.

Las fases segunda y tercera

261. En la segunda fase, renunciando ya a la perfecta simetría, se busca una mayor exactitud con el relato bíblico, cuyos elementos se mezclan con los propios textos que había dado la tradición oral. Paralela a ella corre la tercera fase, en la que se enriquece el relato con expresiones más plásticas y consideraciones teológicas [9], buscando el modo de dar las mayores facilidades para una respetuosa participación. Hasta se proyectan a veces en el proceso bíblico elementos de las costumbres locales observadas en los convites profanos [10] y en el culto [11].

Aplicando estos criterios a la misa romana

262. Considerado a la luz de estos criterios, el relato de la institución de nuestra misa romana [12] presenta un carácter relativamente arcaico. Aunque las dos partes del relato bíblico acusan una simetría notable y se acercan bastante en su redacción al texto de la Sagrada Escritura, apenas se encuentra en ellas ornamentación estilística. El paralelismo aparece en la repetición de las palabras añadidas *in sanctas ac venerabiles manus tuas* y en la de las bíblicas *ex hoc (eo) omnes* y el *enim*, que se halla en Mt 26,28 sólo para el cáliz, y, finalmente, en aquellas *tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens: accipite*, de las que sólo las palabras *gratias agens dedit dicens* se encuentran en el texto bíblico y repetido únicamente el *dedit dicens* (Mt y Mc).

---

[9] Aquí pertenece, sobre todo, el que en liturgias orientales, al lado de la determinación «para el perdón de los pecados», se pone: «para expiación de los delitos», «para la vida eterna», «para la vida del mundo», «para todos los que en mí creen» (Cagin, 231ss 235ss). También los atributos que se dan a las manos del Señor y la palabra ἁγιάσας = *consecrans*, pertenecen a la reflexión teológica

[10] Liturgias orientales mencionan a menudo el mezclar (κεράσας) y también el gustar (γευσάμενος, πίων.) La opinión de que el Señor como huésped bebiese primero del cáliz, se encuentra ya en San Ireneo; el que también gustase del pan, se menciona repetidas veces en las liturgias siríacas (Hanssens, III, 444; Hamm, 51 59).

[11] Aquí pertenece también la mirada hacia lo alto, el santiguar los dones *(benedixit)*.

[12] El texto actual es el de los primeros sacramentarios, con la diferencia de que en algunos de los mismos los verbos, en tres sitios, se juntan sin cópula; se han suplido de esta forma: *et (elevatis oculis)* y dos veces *(dedit)que;* en lugar de *postquam* está en los sacramentarios *posteaquam*. Otras variantes se encuentran sólo en algunos manuscritos aislados; véase Botte, 38-40.

Diferencias respecto al relato bíblico

263. En el relato de la institución se encuentra casi todo el texto bíblico. Prescindiendo del mandato de renovar esta acción en recuerdo suyo, que aparece en San Pablo y San Lucas después de las palabras sobre el pan, y de la observación de San Marcos (14,23) *et biberunt ex illo omnes*, falta sólo un trozo de texto, por cierto importantísimo, a saber, la oración de relativo *quod pro vobis datur*, que sigue en San Pablo y San Lucas a las palabras *Hoc est corpus meum*. Tanto más extraño que falte este complemento, cuanto que en la fórmula *quod pro vobis* (resp. *pro multis) confringetur* pertenecía ya a los dos textos más antiguos de la tradición romana; por lo tanto, su supresión no puede ser casual, sino debida a un motivo concreto, desconocido por nosotros, y debió efectuarse entre los siglos IV y VII [13].

El relato bíblico y los textos en San Hipólito y San Ambrosio

264. En cambio, el texto más antiguo que conocemos de la misa romana, en San Hipólito, deja fuera casi la mitad del texto bíblico [14]. Al pan le faltan *benedixit, fregit deditque discipulis suis*, y al cáliz, *postquam coenavit, gratias agens, bibite ex eo omnes;* además, en las palabras de la consagración del cáliz no sólo no aparece el *enim* y *multis* de San Marcos, pero ni *calix, novum testamentum* ni *in remissionem peccatorum*. El texto del canon según San Ambrosio se mantiene en un término medio, pues no trae aún las palabras desarrolladas del cáliz [15].

Las palabras sobre el cáliz

265. Es notable en el texto de nuestro canon romano también el modo de empezar las palabras sobre el cáliz: *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti*. En él no sólo la mención del cáliz, propia de San Pablo y San

---

[13] BOTTE, 61, expresa la sospecha de que la supresión podía estar relacionada con la simplificación del rito de la fracción. Es poco probable.

[14] Cf. más arriba I, 30.

[15] Cf. más arriba I, 65. Con todo, según observa HAMM, 95, el texto de San Ambrosio y el de nuestro canon no siguen la misma trayectoria. En algunos puntos incluso está aquel más desarrollado que nuestro canon, p. ej., por el doble *ad te sancte Pater omnipotens aeterne Deus* y *apostolis et discipulis suis*. Además tiene *fregit fractumque* y el ya mencionado *quod pro multis confringetur*.

Lucas, sino también la idea de la Nueva Alianza (Mt, Mc)[16] se ha combinado con la sencilla fórmula *Hic est enim sanguis meus,* de la antigua tradición romana. Aunque la fórmula queda así algo recargada gramaticalmente[17], en cambio, se ha conseguido con ello una doble ventaja: al citar el cáliz, la sangre de Cristo queda caracterizada como bebida, al mismo tiempo que por la mención de la Alianza se abren amplios horizontes, que dejan adivinar en lontananza la gran obra de redención, llevada a cabo según las figuras del Antiguo Testamento por la efusión de la sangre del Señor, que sella la nueva alianza entre el cielo y la tierra, siguiendo las directrices del nuevo orden ideado por el mismo Dios[18].

OTRAS AÑADIDURAS

266. Posteriormente, apenas si se desarrolla ya el relato de la institución. Se añade el detalle del tiempo *pridie quam pateretur,* expresión tan característica de los textos occidentales, como lo es para los orientales la indicación paulina «en la noche en que fué traicionado», que a menudo va acompañada por la observación de que Cristo se entregó voluntariamente a la pasión[19]. El texto occidental conoce una ampliación semejante, en la que pondera el sentido redentor de la pasión: *qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur.* Ampliación que se conserva actualmente sólo en la misa del Jueves Santo, pero que los textos galicanos traen para otras ocasiones[20]. Es probable que perteneciese antiguamente al texto ordinario, que se metería en él hacia los siglos V y VI para dar relieve al carácter universal de la re-

---

[16] La misma combinación también en textos siríacos (HAMM, 74, nota 145).

[17] Por esto se habrán suprimido en algunos casos las palabras *sanguinis mei.* Sacramentario del siglo XIII del *Cod. Barberini XI,* 179 (EBNER, 417); misal de Riga, de hacia el 1400. (V. BRUININGK, 85, nota 1).

[18] En vista de que en este punto la tradición difiere mucho entre San Pablo y San Lucas, por una parte, y San Marcos y San Mateo, por otra, se plantea la cuestión cuál sería el auténtico texto de las palabras del Señor. Los exegetas se inclinan a favor de la redacción en Mc 14,24: Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, por su coincidencia con Ex 24,8, que probablemente servía al Señor de modelo. La transformación en San Pablo tenía por fin hacer resaltar más la espiritualidad de las circunstancias (ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles,* 176s). Acerca de la traducción de διαθήκη, *testamentum,* por la palabra «orden de Dios», cf. l. c., 181s.

[19] En el texto más reciente de la liturgia de San Crisóstomo y la anáfora de Santiago: τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν παρεδίδου (BRIGHTMAN, 51, lín. 24; 385, lín. 23. Cf. HAMM, 39-42).

[20] HAMM, 38s; BOTTE, 61s.

dención, contra una interpretación infeliz de la predestinación surgida por aquellos siglos [21].

Expresiones de respetuosa admiración

267. Sentimiento de respetuosa admiración transpiran aquellas palabras *accepit in sanctas ac venerabiles manus suas*. Es el mismo sentimiento que encontramos en los antiguos textos orientales, sobre todo egipcios, donde se ha creado una expresión mucho más rica [22], pero limitada, por lo general, a los textos del pan, por tener que acompañar con ellos una ceremonia de ofrecimiento que se hacía únicamente con el pan: El Señor toma el pan y lo coloca en sus santas manos, elevando su mirada a su Padre celestial (ἀναβλέψας) o presentándoselo: ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί [23]. Esta elevación de la mirada la pone también nuestro texto romano: *elevatis oculis*, sin duda para indicar la idea de ofrecimiento [24]. La ceremonia no se encuentra en los relatos bíblicos de la última cena, pero quedaba sugerida por otros pasajes del Nuevo Testamento [25]. Así aparece el ambiente oracional que domina todo el relato, dándole su carácter de acción cultual, sobre todo por la circunstancia de que no se dice simplemente que eleva su mirada a Dios, sino *ad te Deum Patrem suum omnipotentem*. Esta solemne pronun-

[21] Así G. Morin, *Une particularité inaperçue du «Qui pridie» de la messe romain aux environs de l'an DC*: «Revue Bénéd.», 27 (1910) 513-515.

[22] Anáfora egipcia de San Marcos ἄρτον λαβὼν ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων (textos monofisitas añaden: καὶ μακαρίων καὶ ζωοποιῶν) αὐτοῦ χειρῶν (Hamm, 16, 69s). La anáfora armenia común dice: «en sus manos sagradas, divinas, inmortales, inmaculadas y creadoras» (Brightman, 436s). La acumulación de los atributos obedece a la tendencia monofisita a destacar lo más posible la divinidad de Cristo.

[23] Así, ante todo, en la tradición siríaca; también en el texto fundamental de las anáforas de Santiago y de San Basilio (Hamm, 21 25 66s). Aquí pertenece probablemente también el pasaje de San Basilio (*De Spiritu Sancto*, c. 27: PG 32, 187 B), muy discutido, acerca de las palabras invocatorias en la ἀνάδειξις del pan y del cáliz. La anáfora siria occidental de Dióscoro de Gazarta explica con más detalles lo que se quiere decir con la expresión ἐπὶ χειρῶν: *accepit panem et super manus suas sanctas in conspectu turbae et societatis discipulorum suorum posuit* (Hamm, 67, nota 124). Cf. E. Peterson, *Die Bedeutung von* ἀναδείκνυμι *in den griechischen Liturgien*: «Festgabe Deissmann» (Tübingen 1927) 320-326; cf. JL 7 (1927) 273s 357. En el actual rito siríaco occidental, el sacerdote coloca en primer lugar un pan sobre la palma de la mano izquierda, lo bendice tres veces en forma de cruz y lo coge luego con ambas manos (Hanssens, III, 422).

[24] Cf. Hamm, 67s.

[25] Mt 14,19; Jn 11,41; 17,1. Además, tal mirada hacia el cielo pertenecía en la antigüedad cristiana al ceremonial de la oración cristiana (Dölger, *Sol salutis*, 301ss).

ción del nombre de Dios restablece de algún modo el contacto con la solemne invocación de Dios que se hace al comenzar el prefacio[26]. El afecto velado de veneración vuelve a manifestarse al hablar del cáliz: *accipiens et hunc praeclarum calicem*, expresión tomada del salmo 22,5. El hacer mención otra vez de las manos venerables se explica, pues lo exigía el ceremonial del banquete en la elevación del cáliz[27].

Mención de la mezcla del agua

268. Las principales liturgias orientales mencionan también la mezcla del agua en la fórmula del vino, así como en la del pan, diciendo que lo tomó en sus manos: Ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος, εὐλογήσας... [28]. La bendición del cáliz, aludida con las palabras ἁγιάσας, lo mismo que la del pan, vuelve a expresarse con mayor intensidad por las palabras πλήσας πνεύματος ἁγίου [29], que se añadieron en algunos textos griegos después del concilio general de 381. Se trata del mismo fenómeno que conocimos ya en la evolución de las *epíclesis* del Espíritu Santo.

«Mysterium fidei»; rechazando soluciones insuficientes

269. La añadidura que más llama la atención en el texto romano es la que se encuentra en la fórmula del cáliz. La alusión al Nuevo Testamento se convierte en la confesión de su duración eterna: *novi et aeterni testamenti*[30]. Y aquí, en el centro mismo del texto sagrado, aparece el enigmático *mysterium fidei*, que tantos comentarios ha suscitado. La interpretación más divulgada en las explicaciones populares de la misa de que se trata de una exclamación del diácono con la que anunciaba a la comunidad lo que se estaba realizando en el altar, oculto a los ojos del pueblo por una cortina, desgraciadamente no pasa de ser una invención[31].

---

[26] Se nota el influjo de las expresiones del símbolo apostólico. Más desarrollada está la invocación de Dios en el texto de San Ambrosio; cf. más arriba I, 65; cf. HAMM, 57.

[27] Cf. más arriba I, 18 [64]. Las observaciones críticas en HAMM, 68, no parecen justificadas.

[28] HAMM, 28; 52-55. Es significativo que en la redacción que los armenios monofisitas dan a la anáfora de Santiago se haya tachado la mención del agua καὶ ὕδατος; cf. más arriba 40.

[29] HAMM, 52.

[30] El *testamentum aeternum* se menciona repetidas veces en la Antigua Alianza: Sal 110, 9; Eccli 17,10; 45,8.19.

[31] La idea es de A. DE WAAL, *Archäologische Erörterungen zu einigen Stücken im Kanon der hl. Messe*, 3, Die Worte «Mysterium fidei»: «Der Katholik», 76 (1896) I, 392-395; cf. BRAUN, *Der christ-*

Pues la adición aparece ya en los sacramentarios más antiguos, incluso en textos del siglo VII [32], y no falta sino en algunos documentos posteriores [33].

PRECISANDO EL PROBLEMA

270. Sobre el significado de las palabras *mysterium fidei* no existe unanimidad. Tienen un paralelismo lejano en las *Constituciones Apostólicas*, donde a la consagración del pan se ponen en boca del Señor las palabras: «Este es el misterio del Nuevo Testamento; tomad de él y comed, éste es mi cuerpo» [34]. En forma de proposición cuando el pan, cuando el cáliz en forma de aposición, se afirma que son «misterio». El problema está, pues, si hay que suponer además una relación más estrecha entre ambos conceptos, de modo que convendría leer en el texto del canon: *novi (et aeterni) testamenti mysterium (fidei)*. Hubo quienes defendieron tal tesis [35], pero es difícil aceptarla [36], parte por el *fidei* que si-

---

liche Altar, II, 169, nota 11 a; cf. también más arriba 115 [16]. Intentos de explicación más antiguos se registran en K. J. MERK, *Der Konsekrationstext der römischen Messe* (Rottenburgo 1915) 5-25. También carece de fundamento la explicación de MERK (l. c., 147-151), según la cual las palabras pretenden excluir la *epiclesis* al afirmar que con la consagración ya se ha realizado el misterio de la consagración. No es más afortunada la explicación de TH. SCHERMANN, *Liturgische Neuerungen* (Festgabe A. Knöpfler zum 70. Geburtstag [Friburgo 1917] 276-289) 283s, según la cual el *mysterium fidei* pertenecía originariamente sólo a la misa bautismal, «para llamar la atención a los neófitos sobre la acción completamente nueva para ellos».

[32] Conforme demuestra la *Expositio* de la misa galicana (ed. QUASTEN, 18), esta interpolación estaba ya en la fórmula del cáliz hacia el siglo VII, tomada de la liturgia romana. Tal difusión general obedece a su origen romano; cf. también WILMART, en DACL 6, 1086.

[33] En el sacramentario milanés de Biasca (ss. IX-X); en el canon del Jueves Santo del *Ordo Romanus Antiquus*, esto es, por lo menos en el manuscrito reproducido por M. HITTORP, que pertenece al siglo XI (Colonia 1568) p. 57; los demás manuscritos descritos por M. ANDRIEU (*Les Ordines Romani*, I, 27, etc.) habrán de examinarse todavía. En el *Sacramentarium Rossianum* (s. X) falta todo el pasaje *novi et aeterni testamenti mysterium fidei* (BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 194).

[34] *Const. Ap.*, VIII, 12, 36 (QUASTEN, *Mon.*, 222: Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης. También en algunas anáforas egipcias tienen en el mismo sitio parecidas ampliaciones: *admirabile prodigium*, o *potus vitae verus* (CAGIN, 231ss, col. 27 33 35).

[35] HAMM, 75s.

[36] Pese a todas las demostraciones filológicas de la posibilidad gramatical, siempre resulta muy duro hacer depender el genitivo *novi et aeterni testamenti* del siguiente *mysterium*, que ya tiene consigo otro genitivo *(fidei)*, sobre todo porque no solamente San Pablo y San Lucas, según el sentido, sino también San Mateo y San Marcos, expresamente unen *sanguis (meus novi) testamenti*. La concepción tiene cierto apoyo sólo en el hecho de que

gue[37] y parte porque entonces la proporción de palabras humanas que se intercalan entre las del Señor sería excesiva. El *mysterium fidei* es una amplificación que se pone como elemento autónomo al lado del complejo precedente[38].

¿QUÉ SIGNIFICA LA PALABRA «MYSTERIUM»?

271. Para la adecuada comprensión de la palabra *mysterium* conviene recordar que a fines de la antigüedad cristiana no se quería expresar con ella tanto la obscuridad de esta verdad, únicamente accesible por la fe (subjetiva)[39], cuanto el efecto sobrenatural del sacramento, rebosante de gracia, y en el que se compendia toda la fe (objetiva), es decir, toda la economía de nuestra salvación[40]. El cáliz del Nuevo Testamento es el sanctasanctórum de nuestra fe, de donde nos viene la vida eterna[41]. Difícilmente se podrán se-

---

todo este grupo de palabras falta en el sacramentario Rosiano (véase arriba la nota 33).

[37] Efectivamente, también HAMM (76, nota 147) confiesa que en esta concepción el *fidei* queda en situación difícil.

[38] El que tal ampliación penetrara en el mismo centro de las palabras consagrantes, más fácilmente se podría admitir si, como en el *aeterni (testamenti)*, se tratase de una palabra de la Sagrada Escritura. La expresión se encuentra, efectivamente, en 1 Tim 3,9, donde se exhorta a los diáconos a conservar el misterio de la fe con conciencia pura: *habentes mysterium fidei in conscientia pura*. Pero, como estas palabras se refieren a otra cosa, a saber, a la doctrina cristiana, es difícil suponer que las usasen en este sentido. BRINKTRINE *(Mysterium fidei:* «Eph. Liturg.», 44 [1930] 493-500) intenta construir algunas relaciones entre ambos extremos, afirmando que este pasaje se entendía también de la Eucaristía, y el nombrar los diáconos, a quienes pertenecía el cáliz, pudo dar ocasión a que se añadiese a la fórmula del cáliz. Por cierto, ya FLORO DIÁCONO *(De actione miss.,* c. 62: PL 119, 54) recurrió a Tim 3,9 para la explicación del *mysterium fidei*.

[39] Esta interpretación, hoy generalmente admitida, se encuentra ya en DURANDO (IV, 42, 20) y también en FLORO (l. c.).

[40] El que con razón se suponga que en aquella época *mysterium* equivalía a *sacramentum,* se saca e. o. de la circunstancia de que la serie de las catequesis de San Ambrosio acerca del mismo tema se llama unas veces *De mysteriis,* y otras veces, *De sacramentis*. Desde luego, al precisar más el sentido de *mysterium*, no existe unidad de criterio. Véase acerca de la identidad parcial de *mysterium* y *sacramentum* TEODORO BAUMANN, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa*, pp. 199-204. O. CASEL, que en JL 10 (1931) 311 asiente a Hamm, en cambio, en JL 15 (1941) 302s, quisiera interpretar el «misterio de la fe» como el nuevo misterio, en contraposición al misterio de la gnosis. Sin embargo, mucho se puede dudar de que, en la época en que se intercalaron estas palabras, la gnosis tuviera todavía importancia práctica.

[41] La traducción usual «misterio de la fe», que se refiere solamente al aspecto intelectual del concepto, no da, por lo tanto, el sentido pleno de la expresión. Además, no cae bien, porque interrumpe el desarrollo del pensamiento. De ahí que se considera esta interpolación no como aposición, sino como paréntesis. Cf. en contra ya BINTERIM, II, 1 (1825) 132-137.

ñalar las circunstancias que llevaron a la adición de *mysterium fidei* [42].

«HAEC QUOTIESCUMQUE FECERITIS»

272. El relato sagrado de la institución termina con la frase que manda repetir el acto eucarístico, y está tomado de San Pablo. En toda la tradición romana, desde San Hipólito aparece el «cuantas veces hiciereis esto...» en vez de la locución paulina «cuantas veces lo bebiereis». El mandato del Señor se cita en casi todos los formularios litúrgicos en esta o parecida forma [43], y allí donde falta, se puede sobrentender fácilmente. Es esencial a la liturgia cristiana de la misa el que el modo de recitar el relato de la institución se distinga del de un simple relato histórico, como son las perícopes del Evangelio. Se pronuncia sobre el pan y el cáliz, cumpliendo la orden dada en las palabras del Señor. Más aún: la repetición se realiza esencialmente con sólo reproducir el augusto relato.

13. La consagración. Ceremonias que la acompañan

273. El mismo recitar las palabras del Señor es un cumplir con el mandato de Cristo. Así lo indican las ceremonias que la acompañan.

IMITANDO A CRISTO

Mientras las va relatando, el sacerdote va reproduciendo en las ceremonias las acciones y gestos que hizo Cristo en la cena. Pronuncia el relato delante de una mesa sobre la que se encuentran pan y vino. Toma en sus manos este pan y este cáliz [1]. El ademán de oblación—tal parece ser la ac-

[42] TH. MICHELS *(Mysterium fidei im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie:* «Catholica», 6 [1937] 81-88) llama la atención sobre SAN LEÓN MAGNO *(Sermo 4 de Quadr.:* PL 54, 279s), en donde se ve que los maniqueos, aunque a veces tomaban el cuerpo del Señor, evitaban beber «la sangre de nuestra redención». Opina que León Magno contra ellos quería destacar el cáliz por la añadidura de las palabras *mysterium fidei.*

[43] HAMM, 87s. En la liturgia romana se nota cierta inseguridad hasta el misal de Pío V en unir las palabras *Haec quotiescumque* con las que se dicen sobre el cáliz o hacerles rezar sólo después de su elevación (LEBRUN, I, 423s).

[1] Es probable que en el ἀναδείξας y en el rito de elevar y mostrar el pan, que se encuentra en las liturgias orientales, sobreviva una antigua costumbre de los convites palestinenses que observó

ción de tomar las sagradas especies [2]—aparece con más claridad en otras ceremonias que a veces le acompañan. Levanta los ojos al cielo «a ti, ¡oh Padre todopoderoso!». En el *gratias agens* se inclina, lo mismo que en el *gratias agamus* y *gratias agimus* que acaba de rezar; al *benedixit* traza la señal de la cruz, cambiando algo el sentido primitivo de la palabra [3]. Entre los sirios occidentales y coptos se imita también el *fregit*, o sea la fracción, partiendo la forma, pero sin romperla por completo [4]. Entre todas las liturgias orientales, la bizantina es la única en la que faltan estas ceremonias, que tienden a reproducir en la situación determinada de cada celebración lo que hizo una vez el Señor, cumpliendo así su mandato; pero aun en ella parece evidente que debió existir alguna vez [5].

---

el mismo Señor. Asimismo. el tomar el cáliz debió ir unido con una pequeña elevación; cf. más arriba I, 18 [64]. Cf. J. A. JUNGMANN, *Accepit panem:* «Zeitschrift f. Aszese u. Mystik», 18 = ZkTh 67 (1943) 162-165.

[2] También en la liturgia romana, antes de que se introdujera la elevación mayor para enseñar las sagradas especies al pueblo, se interpretaba el tomar y elevar un poco la forma y luego el cáliz como expresión del ofrecimiento; véase HONORIO AUGUSTOD., *Sacramentarium*, c. 88: PL 172, 793 D: *Exemplo Domini accipit sacerdos oblatam et calicem in manus et elevat, ut sit Deo acceptum sicut sacrificium Abel*...

[3] En el texto bíblico se encuentra (en Mt y Mc) εὐλογήσας sin *gratias agens*, y es una breve fórmula de bendición que se rezaba sobre el pan; en el relato del cáliz está εὐχαριστήσας, sin *benedixit*, en lugar de la usual oración de la mesa, algo más larga; cf. más arriba I, 4.

[4] HANSSENS, III, 422 424; cf. BRIGHTMAN, 177, lín. 1; 232, lín. 20. Una insinuación de la fracción se encuentra también entre los maronitas (HANSSENS, III, 423). En los sirios occidentales, jacobitas, tal fracción inicial la atestigua Moisés Bar Quefá († 903) en su explicación de la misa (l. c., 447). Esta costumbre se encuentra también, a partir del siglo XIII, en el rito romano, principalmente en Inglaterra y Francia, donde algunos misales contienen la rúbrica *Hic faciat signum fractionis* o *fingat frangere*, o por lo menos *Hic tangat hostiam* (véase el tratado suplementario de LEGG, *Tracts*, 259-261). También en el *Ordinale* de los carmelitas (de hacia el 1312), ed. ZIMMERMANN, 81.

[5] HANSSENS (III, 446) sospecha que la supresión se debe al deseo de destacar mejor la exclusiva virtud consagratoria de la *epiclesis*. También las bendiciones en forma de cruz a las palabras εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας faltan únicamente en el rito bizantino (l. c., 447). En cambio, en este rito existe la costumbre de que el diácono, al paso que el sacerdote dice el Λάβετε, φάγετε, resp. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, señala el disco resp. el cáliz con el *Orarion*. Recientemente, A. CCHAVASSE, en un pequeño estudio sobre la interpretación de la *epiclesis* (*L'épiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales. Une hypothèse d'interprétation:* «Mélanges de Science religieuse» [1946] 197-206), ha propuesto el concepto de *intention applicatrice* para la interpretación de la *epiclesis*. Con él se define también perfectamente la función de las palabras de la institución, describiendo muy bien lo que se quiere expresar por medio de la reproducción dramática de las acciones del Señor durante la última cena.

274. Claro que el *dedit discipulis suis* y generalmente el *fregit* no se pueden imitar sino por medio de la comunión con su rito de fracción correspondiente, mientras que el *gratias agens* en su desarrollo más amplio y también el *accepit* se han anticipado ya [6]. Esto hace que en este momento la reproducción de las acciones de Cristo se reducen a las esenciales. Así la historia de lo ocurrido en otro tiempo se convierte en un acontecimiento actual. En el sacerdote ante el altar está actuando el mismo Cristo, que toma en sus manos el pan y luego «este cáliz preclaro» (Sl 22,5), *hunc praeclarum calicem* [7]. En tales palabras vibra algo de la íntima convicción de que es Cristo quien obra y que su virtud [8] es la que va a realizar la consagración por medio de las palabras siguientes [9].

---

[6] Cf. más arriba 131ss. HANSSENS (III, 353ss 425ss) defiende la opinión de que desde el principio se interpretaba el cumplimiento del mandato de Cristo exclusivamente con la repetición del relato de la institución, que se decía sobre el pan y el vino, y que la acción de gracias no era una imitación de la εὐλογία-εὐχαριστία rezada por Cristo; la que dijo Cristo al consagrar el cáliz ha pasado más bien a la acción de gracias después de la comunión. Este modo de interpretar las relaciones entre el relato bíblico y la oración eucarística sólo se puede justificar hasta cierto punto si se fija uno exclusivamente en la línea exterior, pero no si se tiene en cuenta el sentido de cada una de las partes y la intención con que se reza. Así, p. ej., en San Justino no se da ninguna importancia a la acción de gracias después de la comunión; en cambio, es duro suponer que, en San Justino y en toda la tradición posterior e incluso anterior a él, la Eucaristía, que ocupa una posición privilegiada entre las demás oraciones, se formase sin ninguna relación con la acción de gracias rezada por el Señor. Por la unión de ambas consagraciones, ocasionadas por las circunstancias y la colocación de la acción de gracias al principio de la oración eucarística, no se cambió la naturaleza de aquélla (cf. más arriba I, 12). El origen tardío y secundario de la acción de gracias que supone HANSSENS (III, 355s) queda excluído por el *Gratias agamus* que le precede, y que, sin duda, proviene de la Iglesia primitiva.

[7] El mismo pensamiento se encuentra en la anáfora etiópica de Gregorio de Alejandría (CAGIN, 233, col. 35): *Similiter respexit super hunc calicem, aquam vitae cum vino, gratias agens...* Cf. en este mismo sentido las ceremonias de señalar las especies en la liturgia etiópica más arriba 178 [38].

[8] BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 191) en este modo de hablar encuentra insinuada la doctrina teológica de que «las palabras dichas por Cristo en la última cena extienden su eficacia sobre todas las posteriores celebraciones».

[9] Como se sabe, en Occidente es, ante todo, San Ambrosio quien con perfecta claridad expresa la convicción de que la consagración se realiza por la repetición de las palabras de Cristo; cf. más arriba I, 65. Cf. SAN AMBROSIO, *De mysteriis,* 3, 52; *In ps. 38 enarr.,* c. 25: PL 14, 1052: *etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur; imno ipse offerre manifestatur in nobis cuius sermo sanctificat sacrificium*

MODOS DE HACER RESALTAR LAS PALABRAS CONSECRATORIAS EN ALGUNAS LITURGIAS ORIENTALES

275. La fe en esta virtud divina de las palabras de Cristo la reflejan claramente las múltiples ceremonias y costumbres que en los ritos orientales acompañan la consagración. En la anáfora griega de Santiago, por ejemplo, en que, con la natural excepción del *Sanctus* que se canta, toda la primera parte de la oración eucarística se reza en voz baja, al llegar a este sitio, el sacerdote levanta la voz para cantar solemnemente las palabras de la consagración del pan y vino, teniendo en sus manos el pan y el cáliz, respectivamente [10]. En la anáfora de Santiago de los sirios occidentales, al terminar el sacerdote de pronunciar las palabras de las dos consagraciones, el pueblo interviene en la sagrada acción con un doble *Amen* [11]. Así era costumbre ya en el siglo IX cuando Moisés Bar Quefá en vano la combatió, por ver en ella, con razón, una confesión de la consagración ya realizada, que él negaba; en su opinión, no se podía dar la consagración sin *epiclesis* [12]. También en las misas bizantina y armenia se encuentra este *Amen* [13]. En la actual liturgia etíope se conserva un triple *Amen* para cada una de las dos consagraciones; este *Amen* triple va seguido después de am-

---

quod offertur. Por lo general, en toda la antigüedad cristiana hasta muy entrada la Edad Media no existe gran interés en averiguar el momento exacto de la consagración, y muchas veces para su explicación se remite a la oración eucarística como a un conjunto. En la época de los carolingios es FLORO DIÁCONO (*De actione missae*, c. 60: PL 119, 52s) quien subraya la importancia de las palabras de la consagración: *ille in suis sacerdotibus quotidie loquitur*.

[10] Anáfora griega de Santiago (BRIGHTMAN, 51s). Las palabras se cantan asimismo en la liturgia bizantina del siglo IX (l. c., 328).

[11] BRIGHTMAN, 52; HANSSENS, III, 420s.

[12] Así según un relato de Dionisio Bar Salabi, ed. LABOURT (*Corpus script. christ. orient.*, 93) 62 77; véase la referencia en O. HEIMING, en JL 15 (1941) 446.

[13] Dicho por el coro, resp. por los clérigos (BRIGHTMAN, 385s 437). Este *Amen* debió pasar de las liturgias sirio-bizantinas a la misa mozárabe. El *Amen* del coro se dice en ella sólo tres veces, después del mandato de repetirlas que sigue a las palabras sobre el pan y el cáliz y después del *Quotiescumque manducaveritis* de San Pablo, que se añade hacia el final (*Missale mixtum*: PL 85, 552s). Estos *Amen* debieron adoptarse en la primera mitad del siglo VII, dato importante para determinar hasta qué siglo se remonta tal costumbre en Oriente. Se da esta fecha porque con la invasión de los árabes se hizo imposible la comunicación por mar con Oriente (cf. H. PIRENNE, *Geburt des Abendlandes*, s. a. ni l. [1939] 160ss). El *Amen*, atestiguado por SAN AGUSTÍN (*Serm.*, VI, 3 Denis), que Roetzer refiere a las palabras de la consagración, en realidad pertenece al final del canon.

bas consagraciones por una confesión de la fe[14]; en la liturgia copta este dramatismo se hace más intenso aún, intercalando las dos veces entre las mismas palabras introductoras del sacerdote el triple *Amen:* «tomó el pan... y dió gracias: —Amén; lo bendijo: —Amén; lo santificó: —Amén...»; terminadas las palabras de la consagración, se añade—igualmente en griego, señal de que la costumbre se remonta por lo menos al siglo VI—esta confesión: Πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν[15].

EL JUNTAR LAS PUNTAS DE LOS DEDOS ÍNDICE Y PULGAR

276. En cambio, en la liturgia romana del primer milenio falta esta tendencia a llamar la atención sobre el sacramento inmediatamente después de realizado o a sacar en seguida las consecuencias litúrgicas de la presencia sacramental[16]. Sólo en el siglo XI, siguiendo la corriente del creciente interés por todo lo que toca al sacramento[17], descubrimos los primeros indicios de un cambio de actitud. Según las costumbres cluniacenses, escritas hacia 1068 por el monje Bernardo, el sacerdote debe en la consagración coger la forma con *quattuor primis digitis ad hoc ipsum ablutis*[18]. Algunos sacerdotes empezaron después de la consagración a mantener juntos los dedos con que habían tocado el cuerpo del Señor[19]

---

[14] BRIGHTMAN, 232s. Después de las palabras sobre el pan se añade: «Amén, Amén, Amén; creemos y confesamos; te alabamos, nuestro Señor y Dios; esto es verdad, lo creemos».

[15] BRIGHTMAN, 176s; cf. HANSSENS, III, 421.

[16] En el ambiente de la Iglesia iro-celta debió de existir una conciencia muy viva de la trascendencia de estas palabras consecratorias; pues dice el misal de Stowe, ed. WARNER (HBS 32) 37 40: Cuando empieza el sacerdote *accepit Iesus panem,* nada le debe distraer ni estorbar; por esto se llama *periculosa oratio.* El *Poenitentiale Cummeani* (s. VII) fija para el sacerdote que comete una falta en este sitio *ubi periculum adnotatur* la penitencia de tres días de doble ayuno (según otra redacción, incluso *quinquaginta plagas);* cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie,* 94s 117, nota 232. Una reminiscencia de esta concepción la tenemos en el pontifical romano cuando, después de la ordenación sacerdotal, la exhortación a los neosacerdotes de aprender bien el rito de la misa *(hostiae consecrationem ac fractionem et communionem)* empieza con las palabras siguientes: *Quia res, quam tractaturi estis, satis periculosa est.* Cf. el pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 372s; DURANDO, *Rationale,* IV, 42 19). Al lado de este respeto a las palabras de la consagración llama la atención el que en los misales no se destaquen estas palabras mediante tipos especiales antes de los siglos XIV-XV (P. DE PUNIET, *La consécration:* «Cours et Conférences», VII [Lovaina 1929] 193).

[17] Cf. los ritos y costumbres en la preparación de las formas, arriba 35.

[18] I, 72 (HERRGOTT, *Vetus disciplina monastica,* 264).

[19] Tal costumbre es impugnada por BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus,* c. 16: PL 151, 987 C: *Non ergo digiti sunt contrahen*

aun cuando tenían los brazos extendidos, y a veces lo hacían así inmediatamente ya después del lavatorio de las manos del ofertorio [20], costumbre que de una u otra forma pronto se fué generalizando en norma general [21]. Es verdad que aun en el siglo XII no es precisamente este punto donde se preocupan más de dar especiales muestras de reverencia al sacramento, sino en otro pasaje de la misa [22].

EL ANSIA DE CONTEMPLAR LA SAGRADA FORMA

277. Fué en aquel siglo cuando la piedad popular influyó de modo notable sobre el desarrollo de las ceremonias en torno a la consagración. Una ansia irresistible de contemplar el sacramento, al que desde hace siglos ya no se atrevían a recibir a menudo, se adueñó del pueblo cristiano [23]. Su ansia como que quería concentrarse en el momento en que el sacerdote tomaba en sus manos la sagrada hostia, elevándola un poco para bendecirla antes de pronunciar sobre ella las palabras de la consagración. Esta elevación con carácter de

---

di semper, ut quidam prae nimia cautela faciunt... hoc tamen observato, ne quid digitis tangamus praeter Domini corpus. El fresco de la cripta de San Clemente, de Roma, que representa a un sacerdote en el altar hacia el final del canon, lo pinta sin observar esta *nimia cautela* (véase la reproducción en O. URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik,* 27).

[20] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 717ss; GUILLERMO DE HIRSAU, *Const.*, I, 84 86: PL 150 1012s 1017.

[21] La inculca en el siglo XIII DURANDO, IV, 31, 4: IV, 43, 5: las puntas de los dedos índice y pulgar se pueden separar después de la consagración sólo *quando oportet hostiam tangi vel signa* (cruces) *fieri.* La misma regla en el *Ordo Rom. XIV,* n. 53: PL 78, 1166 B. Así también, más o menos, en el *Liber ordinarius* de Lieja y ya en su fuente dominicana del año 1256 (VOLK, 95, lín. 5); en ambos sitios se pide además después del *Lavabo: Cum digitis quibus sacrum corpus tractandum est, folia non vertat nec aliud tangat* (VOLK, 93, lín. 22). Según el *Missale Rom., Rit. serv.*, VIII, 5, tampoco los *signa* justifican una excepción; las puntas de ambos dedos se tienen siempre juntas. En las liturgias orientales parece que semejantes prescripciones no se encuentran sino en las comunidades unidas con Roma (véase HANSSENS, III, 424s).

[22] Hacia 1178 habla el cisterciense HERBERTO DE SASSARI *(De miraculis,* III, 23: PL 185, 1371) de una inclinación ante el Sacramento prescrita para después de la fracción: *Et Agnus Dei iam dicto, cum iuxta illius ordinis consuetudinem super patenam corpus Domini posuit et coram ipso modice inclinando caput humiliasset...* Sobre la obra de Herberto cf. ahora B. GRIESSER, *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum:* «Cist.-Chr.», 54 (1947) 21-39; 118-148.

[23] Más pormenores acerca de este movimiento véanse más arriba I, 158ss. La historia de la elevación la ha descrito últimamente E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie* (París 1926) y P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (Munich 1933) 26-69 (= c. 2: *Die Elevation,* que se publicó antes en JL 9 [1929] 20-60). Cf. también FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter,* 32s 100-105.

ceremonia oblativa, que vimos ya tan propia de las liturgias orientales, se generalizó entonces incluso en la liturgia romana como rito al que se dedicaba especial atención [24]. A fines del siglo XII [25] se empieza a hablar de visiones que algunos pretendían haber tenido en este momento: la forma brilla como el sol [26], un niño se aparece en las manos del sacerdote al bendecir la sagrada hostia [27]. En algunos sitios, el sacerdote, una vez trazada sobre la forma la señal de la cruz, la vuelve a colocar sobre el altar antes de la consagración; en otros, la mantiene elevada al mismo tiempo que pronuncia las palabras de la consagración [28]. Ya no puede extrañar si los fieles sentían especial gusto en venerar la forma que se les mostraba visible y en alto.

La primera noticia acerca de la elevación

278. Para evitar que rindiesen culto a la forma antes de consagrada, el obispo de París dispuso hacia 1210 que los sacerdotes no levantasen la forma antes de la consagración más que hasta la altura del pecho y que, después de haber pronunciado sobre ella la fórmula de la consagración, volviesen a elevarla a tal altura que todos la pudiesen ver [29].

---

[24] Esta elevación había evolucionado ya en el siglo XII hasta tal punto, que RADULFO ARDENS († 1215) *(Homil.* 47: PL 155, 1826 B) ve en ella representada la elevación de Cristo en la cruz. Más referencias en BROWE, *Die Verehrung,* 29s; cf. DUMOUTET, 47.

[25] Un ejemplo, citado por DUMOUTET, 46s, de VIBERTO DE NOGENT († hacia 1124) *(De pignoribus sanctorum,* I, 2, 1: PL 156, 616) sólo se puede referir al final del canon.

[26] CESÁREO DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* (de hacia el 1230), IX, 33 (DUMOUTET, 42, nota 3): visión de la monja Richmundis. Es interesante la observación *necdum puto factam fuisse transsubstantiationem.*

[27] *Magna vita Hugonis Lincolnensis,* V, 3 (DUMOUTET, 42, nota 2): se trata de un suceso acaecido en la misa del obispo, muerto hacia 1200. La vida es de su capellán.

[28] Para esta última modalidad véanse HILDEBERTO DE LE MANS († 1133), *Versus:* PL 171, 1186, y ESTEBAN DE BAUGÉ († hacia 1140), *De sacr. altaris,* c. 13: PL 172, 1292 D; BROWE, *Die Verehrung,* 30. Esta costumbre siguió todavía durante largo tiempo, conforme lo demuestran numerosos misales, hasta el siglo XV (DUMOUTET, 42s). Al lado de él existía ya la costumbre actual; cf. ordinario de la misa de York (de hacia el 1425) (SIMMONS, 106); el *Qui pridie* se dice *inclinato capite super linteamina.*

[29] Entre los *Praecepta synodalia* del obispo Odón († 1208), c. 28 (MANSI, XXII, 682): *Praecipitur presbyteris, ut cum in canone missae inceperint: Qui pridie, tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant, donec dixerint: Hoc est corpus meum, et tunc elevent eam, ut possit ab omnibus videri.* Cf. V. L. KENNEDY, *The date of the Parisian decree on the Elevation of the Host:* «Mediaeval Studies», 8 (Toronto 1946) 87-96. La explicación de esta medida que se da antes la defiende DUMOUTET, 37ss, y BROWE, 31ss.

Esta es la primera noticia segura que poseemos sobre la forma actual de elevar la sagrada hostia [30].

EVOLUCIÓN ULTERIOR

279. La costumbre se extendió rápidamente. Por lo que se refiere a los cistercienses, parece que ya en el año 1210 se dió una prescripción sobre el particular; una orden del año 1222 se refiere a ella en las reglas de los cartujos [31]. A partir de aquel mismo tiempo hasta mediados del siglo XIII hablan diversos sínodos de la elevación como de una costumbre corriente [32]. Por la misma época, y hasta los siglos XIV y XV, impugnaron diversos sínodos la ceremonia de la elevación antes de la consagración «para que no se adorase una criatura en vez del creador», como dice un sínodo de Londres hacia el año 1215 [33]. Los grandes teólogos de la escolástica dan la elevación de la forma como una costumbre general en la Iglesia [34]. Pero esto no significa que se elevase también el cáliz. Indudablemente se empezó ya en el siglo XIII a hacer la elevación del cáliz en algunos sitios [35]; pero sólo muy lentamente se fué abriendo paso esta costumbre, sobre todo fuera de Francia [36]. Hay misales romanos impresos por los años 1500, 1507 y 1526 que desconocen aún esta ceremonia. Si no

---

contra H. Thurston, quien en varias publicaciones había llamado la atención sobre la doctrina de Pedro Cantor († 1197), según la cual la transubstanciación del pan tiene lugar sólo cuando se dicen las palabras sobre el cáliz. Para ir en contra de esta doctrina se ordenó la elevación de la forma inmediatamente después de pronunciar sobre ella las palabras. Sin embargo, V. L. KENNEDY (*The Moment of Consecration and the Elevation of the Host*: «Mediaeval Studies», 6 [1944] 121-150) demuestra con detalle que tal controversia no pudo influir sobre el decreto, sino sólo en el sentido de que si, conforme a esta doctrina, cada vez más común, se prescribió la elevación inmediatamente después de las palabras sobre el pan, ya antes se había creído oportuna y la habían solicitado fundándose además en otras razones.

[30] No es imposible que esta costumbre se usase ya en otra región antes del 1200. En el año 1201 vino el cardenal Guido, O. Cist., como legado pontificio a Alemania y dió en Colonia la orden: *Ut ad elevationem hostiae omnis populus in ecclesia ad sonitum nolae veniam peteret.* Parece que el cardenal ordenó sólo como cosa nueva el arrodillarse y tal vez la señal con la campana (CESÁREO DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, IX, 51; cf. BROWE, *Die Verehrung*, 35; FRANZ, 678).

[31] BROWE, *Die Verehrung*, 34s. No así en KENNEDY, *The dat*, 93s.

[32] BROWE, 35 37.

[33] BROWE, 38.

[34] BROWE, 36. Con todo, el rito de la capilla papal desconoce todavía hacia 1290 esta costumbre; en su lugar sigue haciéndose resaltar bastante la elevación oblativa antes de las palabras consagratorias: *levet eam* (sc. *hostiam*), *levet calicem* (BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 204s).

[35] DURANDO IV, 41, 52, la conoce.

[36] La historia de esta generalización de la elevación del cáliz véase en BROWE, 41-46.

se aceptó con decisión el rito de la elevación del cáliz, fué por el miedo a derramar su contenido y por la costumbre que existía de tener siempre cubierto el cáliz con parte del corporal, que se echaba hacia adelante [37], y sobre todo porque decían que, aun elevando el cáliz, ninguno podía ver en él la sangre del Señor [38]. Esta última razón influyó para que en los sitios donde se había impuesto la ceremonia, el cáliz no se levantase sino muy discretamente sólo hasta la altura de los ojos [39]; pero en el misal de Pío V se mandó que ambas elevaciones, la de la forma y la del cáliz, se hiciesen del mismo modo.

La atención psicológica se concentra sobre la presencia real

280. El anhelo de ver el cuerpo del Señor hizo que desde el siglo XII se introdujeran innovaciones notables en el corazón mismo del canon, que desde siglos se consideraba como un santuario intangible. La elevación oblativa que precede a la consagración se redujo al mínimo [40], con lo que el acto de enseñar la forma en la elevación después de la consagración se convirtió en el nuevo centro de la misa. Esta innovación trajo consigo otras transformaciones. Aun cuando el modo de concebir aquella contemplación de la forma como una especie de participación en el sacramento y en su virtud sobrena-

[37] Se necesitaba, pues, un segundo corporal, o más tarde la palia, para poder elevar el cáliz cubierto; cf. BRAUN, *Die liturgischen Paramente*, 210s. Sin embargo, DURANDO conoce ya en sus *Constitutiones synodales* (ed. BERTHELÉ, 69) la elevación del cáliz descubierto (BROWE, 40). Ambos modos coexistían todavía en los siglos XIV y XV (BROWE, 47).

[38] DURANDO, IV, 41, 52.

[39] BROWE, 47; FRANZ, 105, nota 1. Los cartujos han conservado hasta la actualidad esta elevación limitada del cáliz (*Ordinarium Cart.* [1932] c. 27, 6). En cambio, se mantuvo en muchos sitios el cáliz elevado hasta el *Unde et memores*. Así en misales italianos del siglo XIII (EBNER, 315 329 349).

[40] Hablando con precisión, se usa aún actualmente esta elevación oblativa, ya que el sacerdote toma en sus manos la forma. Más aún, ni se ha suprimido la idea primitiva de la elevación, que hoy tiene como fin principal el enseñar la forma; sólo que se hace ahora la elevación oblativa con la ofrenda ya consagrada, y se hace de un modo que se pueda ver a distancia. Con todo, esta idea ya no impresiona a partir del siglo XII. Pero se han conservado vestigios de esta concepción antigua hasta en la Edad Moderna. De entre los reformadores, Karlstadt suprimió la elevación, porque la tuvo por una manifestación del sacrificio, y como tal, reprobable y pecaminosa (L. FENDT, *Der lutherische Gottesdienst des 16 Jh.* [Munich 1923] 95). Cf. también BERTOLDO DE CHIEMSEE, *Keligpuchel* (Munich 1535) c. 20, 7: «Cuando el sacerdote eleva la forma, esto es, la ofrece sacramentalmente...» Así también MARTÍN DE COCHEM, *Medulla missae germanica*, c. 29 (3.ª ed., Colonia 1724, 441): «¡Qué don más precioso presenta luego el sacerdote a la Santísima Trinidad cuando levanta la forma consagrada

tural no pasaba de ser un piadoso sentir del pueblo, sin embargo, aumentó tanto la concentración psicológica sobre el momento de la consagración, que de aquí arrancó el movimiento de profunda veneración a la presencia del cuerpo y sangre de Cristo. Ya hemos visto su intervención en las liturgias orientales [41]. La reglamentación ulterior de la nueva costumbre debió atender a que se mantuviese dentro de sus justos límites este empeño por contemplar la sagrada forma [42] y se diese a la veneración una expresión cada vez más apropiada. Se consiguió efectivamente, por lo menos en lo esencial.

Modificando el rito de la elevación

281. Por de pronto, la Iglesia aprobó y promovió de diversas maneras este deseo de contemplar la forma. No sólo lo hizo de un modo práctico, disponiendo que se elevase el cuerpo del Señor para que pudieran verlo bien todos los fieles, mostrándolo al pueblo, como dicen nuestras rúbricas: *ostendit populo,* sino que procuró prolongar el tiempo teniendo elevada la forma durante algunos segundos o volviéndose el sacerdote con la forma elevada a derecha e izquierda. Pero no prosperaron del todo tendencias, que significaban un corte demasiado violento del desarrollo de la celebración de la misa [43]. Algo más tarde, encontramos noticias, sobre todo de las iglesias francesas e inglesas, sobre la costumbre de correr un paño negro antes de la consagración entre el altar y el retablo, para sobre aquel fondo hacer resaltar mejor la blancura de la forma [44]. A este mismo fin tendía en sus principios el encender una vela inmediatamente antes de la consagración, que en las misas muy de mañana sostenía el diácono o un acólito detrás del celebrante, *ut corpus Christi... possit videri* [45]. Leemos también algunas advertencias al turifera-

---

[41] Cf. más arriba 275.

[42] Aquí se menciona sólo aquello que ha podido influir en la evolución de la costumbre actual. La descripción de los otros fenómenos y costumbres véase más arriba I, 162s.

[43] *Ordinarium O. P.* del año 1256 (GUERRINI, 242): *Ipsam* (sc. *hostiam) vero non circumferat nec diu teneat elevatam.* Así también en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 94s). Más referencias en BROWE, *Die Verehrung,* 63. Solamente en la misa papal se ha conservado la costumbre de volverse hacia ambos lados en la elevación de la forma (BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse,* 27).

[44] Esta costumbre se observaba todavía hacia 1700 en Chartres, Ruán y otras catedrales francesas (DE MOLÉON, 226s 367s 433 435; DUMOUTET, 58-60). En España existió aisladamente hasta en el siglo XIX (LEGG, *Tracts,* 234s).

[45] Así en una disposición de los cartujos hacia la mitad del siglo XIII (DACL 3, 1057). Todavía, según el ordinario de la misa de Juan Burcardo (1502), debía encenderse la vela sólo al *Hanc igitur,* para apagarla inmediatamente después de la elevación del

rio para que tuviera cuidado de no dificultar la contemplación de la forma con las nubes de incienso [46]. En las iglesias de los monasterios se mandaba abrir a la consagración las puertas del coro, cerradas de ordinario [47].

El toque a la elevación

282. El toque de la campanilla al alzar se debió indudablemente a motivos parecidos. Hacia el 1201 aparece ya en las iglesias de Colonia [48]. Al principio se considera como una señal que acompaña la elevación de la forma, y más tarde también la del cáliz [49]. Andando el tiempo, encontramos este toque ya un poco antes como aviso cuando el sacerdote traza la señal de la cruz sobre el cáliz y la hostia [50]. Este toque de campanilla pretende ciertamente atraer la atención al momento de la elevación, pero también invitar a que se venere el sacramento. Por eso, a la señal que se da con la campanilla [51] se añade, a fines del siglo XIII, la de una de las campanas grandes [52]; no sólo los que asisten a misa, sino hasta los ausentes, ocupados en su casa o en el campo, deben

---

cáliz (LEGG, *Tracts*, 155 157; cf. DUMOUTET, 57). En otros sitios se encendía ya mucho antes y no se apagaba hasta después de la comunión. Como se ve, se había convertido en un índice de la veneración debida al Sacramento; cf. para esta evolución H. L. VERWILST, *Die dominikanische Messe* (Düsseldorf 1948) 25s. Sobre la historia de la vela de la consagración véase P. BROWE, *Die Elevation in der Messe* (JL [1929] 20-66) 40-43.

[46] *Ordinale* de los carmelitas del año 1312 (ZIMMERMANN, 81s). Cf. BROWE, *Die Verehrung*, 56. La incensación del Sacramento durante la elevación se prevé para los días de fiesta ya en el *Ordinarium O. P.* del 1256 (GUERRINI, 241s). Sin embargo, durante largo tiempo no se usó por lo común; cf. los datos en ATCHLEY, *A History of the use of Incense*, 264-266.

[47] BROWE, *Die Verehrung*, 55s.

[48] Cf. más arriba la nota 30. Cf. BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 573-575. Contra la suposición de que se daba ya en 1152 una señal con la campanilla, véase BROWE, *Die Verehrung*, 34, nota 38.

[49] DURANDO, IV, 41, 53.

[50] *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 94, lín. 29). Más pormenores acerca de las campanas de la consagración en BROWE, *Die Elevation* (JL 9) 37-40. Según varias noticias, parece que la señal con la campana al *Sanctus* debía servir únicamente *ut populus valeat levationis sacramenti... habere notitiam*, como se dice en un documento de una fundación hecha en Chartres el año 1399 para el toque de la campana al *Sanctus* (DU CANGE-FAVRE, VII, 259). Cf. más arriba 157 [22].

[51] Esta se encontraba fija en la pared del coro. El uso más general de campanillas sueltas, como las toca hoy día el monaguillo en el altar, está atestiguado sólo a partir del siglo XVI. Antes no se daban por regla común tales señales en las misas privadas, a lo que parece (BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 573-580, esp. 576).

[52] Disposiciones correspondientes de sínodos de los siglos XIII al XV, véanse en BROWE, *Die Elevation*, 39s.

recogerse en este momento, volverse hacia la iglesia y adorar al Santísimo Sacramento.

LA GENUFLEXIÓN DE LOS ASISTENTES A MISA

283. La adoración del Santísimo Sacramento durante la elevación pareció desde un principio la cosa más natural, principalmente en tiempos en que se atacaba la presencia real en la Eucaristía [53]. Ya las primeras disposiciones de sínodos que tratan de las nuevas costumbres de la consagración mandan que clérigos y fieles se arrodillen [54] o por lo menos se inclinen humildemente; así, una ordenación de Honorio III del año 1219 [55] y algunas prescripciones más recientes [56]. Fueron sobre todo los canónigos de algunas iglesias catedrales los que mantuvieron con espíritu conservador la sola inclinación durante muchos siglos; en Chartres, por ejemplo, hasta el siglo XVIII [57]. No faltan prescripciones que piden, además de ponerse de rodillas, que se extiendan los brazos en forma de cruz o se eleven las manos durante la consagración [58]. Pero lo más general fué siempre el ponerse de rodi-

---

[53] Cf. más arriba I, 160.

[54] La noticia más antigua es la disposición del cardenal Guido del año 1201 (véase arriba en la nota 30). Más noticias en BROWE, *Die Verehrung*, 34-39, en las notas. El arrodillarse se manda hacia 1208 para la elevación más antigua al *Accepit panem* (KENNEDY, *The Moment of Consecration*, 149).

[55] GREGORII IX, *Decretales*, III, 41, 10 (FRIEDBERG, II, 642); cf. BROWE, *Die Verehrung*, 37.

[56] P. BROWE, *L'atteggiamento del corpo durante la messa* («Eph. Liturg.», 50 [1936] 402-414) 408s. Como signo mínimo de reverencia se pedía a los que, según costumbre de entonces, estaban en cuclillas que se levantasen. En algunos sitios se negaban a ello los begardos y las beguinas, lo cual dió ocasión al concilio de Viena (1311-12) para tomar medidas contra ellos (DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion*, n. 478). Tampoco los flagelantes se quitaban sus gorros durante la consagración, según un relato de Flandes del año 1349 (BROWE, l. c., 403; cf. 411). Se usaba especialmente en los conventos una *prostratio completa;* así, p. ej., según los estatutos de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 633 C]). Cf. también la reproducción de San Marcos, de Venecia, en CH. ROHAULT DE FLEURY, *La Messe*, I (París 1883) lám. 18.

[57] BROWE, *L'atteggiamento*, 409s. En la diócesis de Basilea sólo amenazando con castigos eclesiásticos se pudo conseguir en el año 1581 de los canónigos de St. Ursitz que se arrodillasen (l. c.). Para las catedrales francesas véase CL. DE VERT, *Explication simple*, I (París 1706) 238ss; MARTENE, 1, 4, 8, 22 (I, 414 D); DE MOLÉON, 230. Este aferrarse con tanta tenacidad a la costumbre antigua se explica por el recuerdo de que la genuflexión acompañaba sólo a la súplica o a la oración de penitencia; cf. más arriba I, 296. Todavía DURANDO (VI, 86, 17) insiste en que no se debe arrodillar los domingos y días festivos y durante todo el tiempo pascual sino ante el Sacramento.

[58] Constituciones de los camaldulenses de 1233, c. 2, en BROWE, *Die Verehrung*, 53, nota 160. En Francia, hacia 1220, el poeta del *Queste del saint Graal* hace a su héroe extender las manos cuando

llas. El *Ordo Romanus XIII*, compuesto bajo Gregorio X (+ 1276)—a no ser que la fiesta o la estación litúrgica pidiesen estar de pie—mandaba al coro de clérigos permanecer prostrados en tierra *quousque sacerdos corpus et sanguinem sumat* [59].

COSTUMBRES ACTUALES DE LOS FIELES

284. La norma actual, en la que además de la reverencia al Santísimo Sacramento influye todavía el recuerdo de que antiguamente todos los asistentes al coro estaban durante todo el canon profundamente inclinados, manda que éstos se pongan de rodillas al *Te igitur*. Así se hizo general la opinión en el pueblo de que se ha de permanecer de rodillas no sólo durante la consagración, sino también, a ser posible, desde el *Sanctus* hasta la comunión [60]. La adoración del Santísimo, manifestada en estar de rodillas delante de él, ha prevalecido a principios del siglo XX de tal modo sobre el ansia de contemplarlo, que, además de hacerse costumbre normal, se ha acompañado de la inclinación profunda durante la consagración; a tal punto es esto verdad, que ni se pensaba en elevar la mirada a la forma sagrada para contemplarla durante el momento de la elevación [62], y Pío X intervino en 1907 para promover esta antigua costumbre concediendo una in-

---

el sacerdote le enseña el cuerpo del Señor, exclamando: *Biaus douz pères, ne m'oubliez mie die me rente!* (DUMOUTET, 45, nota 1). En Inglaterra se les exhorta a los cristianos en el siglo XIII para la consagración: *hold up bothe thi handes (The Layfolks Massbook*, ed. SIMMONS, 38). Un sacramentario del siglo XIV de San Pedro, de Roma, en EBNER, 191, representa en la estampa del canon al sacerdote durante la consagración con cuatro figuras que están sentadas y a la derecha, otra de rodillas, levantando todas sus manos hacia el altar. GABRIEL BIEL (*Canonis expositio*, lección 50) recomienda entre otras reverencias durante la consagración: *manus suas in caelum tendere*. El papa Sixto IV concedió el año 1480 una indulgencia a los que durante la consagración rezasen cinco *Pater* y *Ave flexis genibus et elevatis manibus* (BROWE, *Die Verehrung*, 55). Sin embargo, no consta que en todos estos casos se tratase de mantener los brazos extendidos. El extender los brazos después de la consagración (como se describe más adelante, 296 [14]) se usa aún actualmente en los conventos de capuchinos.

[59] *Ordo Rom. XIII*, n. 19: PL 78, 1116.

[60] Tal opinión es más general en algunos países que en otros; cf. KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern*, 356s. Pormenores históricos en BROWE, *L'atteggiamento*, 412-414. En la p. 413s habla de los intentos de introducir también en el pueblo la *prostratio* después de la consagración. Cf. más arriba la nota 56.

[61] DUMOUTET, 73s.

[62] KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit* (StZ 1926, II) 215s; *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern* (l. c., 1927, II) 356.

dulgencia a la jaculatoria «Señor mio y Dios mio», si se decía, en el momento de la elevación, mirando la forma [63].

LA GENUFLEXIÓN DEL CELEBRANTE Y OTRAS EXPRESIONES DE REVERENCIA

285. En estas manifestaciones de reverencia al Santísimo Sacramento participa también el mismo celebrante. Durante siglos se había limitado a inclinarse después de la consagración al cuerpo del Señor antes de elevarlo [64]; más tarde se ve en diversos sitios la costumbre de besar el sacerdote la forma [65]. Esto fué en el siglo XIII, es decir, en el siglo que asistió a la multiplicación de los ósculos del altar [66]. Pronto se cortaron tales innovaciones, que, por otra parte, no se puede negar nacían de la mejor intención [67]. Estas prohibiciones volvieron a inculcarse más tarde [68]. Nuestra genuflexión con una rodilla para levantarse en seguida no se conocía entonces como ceremonia religiosa, y, por tanto, no se acostumbraba en la consagración [69]. Aunque desde muy pronto se oye pedir al diácono y subdiácono que se arrodillasen a la consagración con ambas rodillas, no se podía exigir al sacerdote lo mismo, a no ser que se quisiese introducir en este punto una larga oración, como se hacía a veces después del *Pater noster* [70]. La genuflexión con una rodilla ante el Sacramento después de la consagración aparece por primera vez atestiguada como costumbre de algunos sacer-

---

[63] BROWE, *Die Verehrung*, 68s.

[64] *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 94, lín. 31): *aliquantulum inclinans;* asimismo en el modelo dominicano, concluído en 1256, de esta obra (GUERRINI, 242). También en el *Ordo Rom. XIV*, n. 53, nacido hacia 1311 (PL 78, 1166 B), se manda al sacerdote hacer la reverencia sólo antes de la elevación de la forma, *inclinato capite,* y antes de la del cáliz, *inclinato paululum capite.* Numerosas referencias más de los siglos XIII hasta XVI en BROWE, *Die Elevation,* 44-47.

[65] Misal de Evreux-Jumièges (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 644 E]). Más ejemplos en BROWE, *Die Verehrung,* 65 Cf. también más adelante la nota 67.

[66] Cf. más arriba I, 393. En algunos sitios se hizo costumbre besar la forma y el cáliz inmediatamente antes de la consagración respectiva (BROWE, *Die Verehrung,* 65). Un pontifical de Laón (del siglo XIII) anota un beso al cáliz antes de decir las palabras *Accipite et bibite* (LEROQUAIS, *Les Pontificaux,* I, 167).

[67] Sínodo de Sarum (1217), can. 37s (MANSI, XXII, 1119s); SAN BUENAVENTURA, *Speculum disciplinae ad novitios,* I, 17 (*Opp.* ed. PELTIER, XII [París 1868] 467); BROWE, *Die Verehrung,* 37.

[68] Ejemplos hasta el siglo XVII en BROWE, 65s.

[69] En cambio fué corriente como expresión de la reverencia debida a señores seglares. BERTOLDO DE RATISBONA († 1272) en un sermón insiste en esta diferencia, exhortando a arrodillarse ante el Sacramento con ambas rodillas (*Predigten,* ed. PFEIFFER, I [1862] 457).

[70] BROWE, *Die Elevation,* 47s.

dotes en Enrique de Hesse († 1397), profesor de Sagrada Teología en Viena [71], pero hasta el mismo siglo XV predominaba la simple inclinación, prevista en muchos misales aun del siglo XVI [72]. En los misales romanos aparece la genuflexión a partir del año 1498, y muy poco después en su forma actual antes y después de la elevación de la sagrada forma [73]. Con el misal de Pío V, del 1570, pasó a ceremonia definitivamente.

¿Por qué se sostiene la orla de la casulla?

286. Cuando el sacerdote se arrodilla, el acólito sostiene la orla de la casulla. Dada la forma tomada por las casullas desde fines de la Edad Media, ya no se ve clara la razon de esta pequeña ceremonia, y actualmente más bien parece una expresión de diligente oficiosidad, muy propia del momento augusto. La explicación que se suele dar es que se hace para que la casulla no estorbe al celebrante en la genuflexión [74] Pero esta razón tendría sólo fundamento razonable en la suposición, valedera efectivamente todavía a fines de la Edad Media, de que la casulla llegase por detrás hasta los talones [75]. Pero fué precisamente entonces cuando no se dió esta razón [76], sino otra, la misma que aparece en la actualidad en el misal romano: el ayudante debe sostener la orla de la planeta, *ne ipsum celebrantem impediat in elevatione brachiorum* [77]. Pues bien, esta razón se comprende menos aún hoy día; pero históricamente sí que lo explica, puesto que de antiguo se exigía este servicio al diácono ya antes de que se ha-

---

[71] Browe, 48s.

[72] Así e. o. en el ordinario de Coutances, del 1557; en un ordinario de la misa de los cistercienses del 1589; véase Browe, *Die Elevation*, 46s 50. Los cartujos han conservado la simple inclinación en éste y en los demás sitios *(Ordinarium Cart.* [1932] c. 27, 5s 9s 12).

[73] Browe, 49s. En algunos sitios era costumbre elevar la forma ya durante la genuflexión (Browe, *Die Verehrung*, 63). Cf. la miniatura de la *Legenda aurea*, de Bruselas, en Braun, *Der christliche Altar*, II, lám. 44.

[74] Cf. Ph. Hartmann, *Repertorium rituum*, 11 ed. (Paderborn 1908) 773. Según una explicación popular de la misa, que se puede encontrar, p. ej., en el Tirol, esta ceremonia significa la participación del pueblo en el sacrificio.

[75] Cf. Braun *(Die liturgischen Paramente*, 110), quien da como medida corriente de la casulla: hacia 1400, 1,40 metros, y hacia 1600, 1,25 metros de largo.

[76] Con todo, existen reproducciones del final de la Edad Media en que se ve cómo el acólito levanta la casulla durante la genuflexión del sacerdote; cf. la miniatura aludida en la nota 73. Otra en Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique* (París 1932) pp. 108-109.

[77] *Rit. serv.*, VIII, 6. Así también en A. Castellani, *Sacerdotale Romanum* (aparecido por vez primera en 1523) (Venecia 1588) 68.

blase de genuflexión [78]. Efectivamente, esta ayuda se hacía necesaria cuando se usaba la casulla en forma de campana, que cubría enteramente los brazos hasta las manos, dificultando así sensiblemente su elevación. Al volver a usarse en los últimos años la casulla ancha de muchos pliegues, la antigua ceremonia cobra nueva actualidad y se comprende su razón de ser perfectamente.

JACULATORIAS PARA EL CELEBRANTE

287. La veneración del Santísimo Sacramento no podía limitarse a la larga a ceremonias mudas. No parecía, sin embargo, conveniente que se orase en voz alta o se cantase durante la consagración. Aunque la ley del perfecto silencio durante el canon la había quebrantado a menudo el siglo XIII, no había perdido, con todo, por completo su vigor. Desde luego, oraciones especiales las podía rezar el sacerdote sólo en voz baja [79], y el que lo hiciera efectivamente no tenía nada de particular, dadas las costumbres de la Edad Media. Pues, a pesar de que las apologías introducidas en todas partes entre los textos de las antiguas oraciones fueron desapareciendo de los misales por comienzos del siglo XIII, debido, en parte, a las advertencias de Bernoldo de Constanza de no añadir nada al canon [80], les parecía a todos la cosa más natural que se permitiesen breves oraciones después de la consagración y muchos incluso las aconsejaban [81], mientras que otros, algo más tarde, pero desde luego antes de la reforma

---

[78] *Liber ordinarius* de Lieja (de hacia el 1285) (VOLK, 94, lín. 25): *diaconus retro sacerdotem levans eius casulam. Liber ordinarius* de la colegiata de Essen (segunda mitad del siglo XIV) (ARENS, 19): *levabit casulam presbyteri aliquantulum, ut eo facilius levet sacramentum.* Reproducción de un misal francés del siglo XIV en LEROQUAIS, IV, lám. 67, 1.

[79] Acerca de intentos durante los siglos XV y XVI de rezar en voz alta las oraciones ante el pueblo, cf. BROWE, *Die Verehrung,* 54.

[80] Cf. más arriba 209 [31].

[81] GUILLERMO DE MELITONA *(Opusc. super missam,* ed. VAN DIJK: «Eph. Liturg.» [1939] 338), lo mismo que su antecesor, Alejandro de Halés, hace rezar al sacerdote: *Adoro te Domine Iesu Christe Salvator, qui per mortem tuam redemisti mundum, quem credo esse sub hac specie quam video.* También DURANDO como obispo aconseja en sus *Constitutiones synodales* a los sacerdotes que recen semejantes oraciones (BROWE, *Die Verehrung,* 40, 53). Una serie de oraciones parecidas se encuentran en un misal valenciano anterior al 1411 (FERRERES, 154s). Cf. DUMOUTET, *Le Christ selon la chair,* 170-173. De San Francisco Javier se cuenta que solía intercalar después de la consagración una oración por la conversión de los infieles redactada por él mismo (J. SCHURHAMMER, *Vida de San Francisco Javier* [Bilbao 1936] p. 220).

del misal de Pío V [82], reprobaban por completo cualquier inclusión de oraciones privadas en el canon [83].

PRÁCTICAS PIADOSAS Y JACULATORIAS PARA LOS ASISTENTES

288. De todos modos, se invitaba a los fieles a la oración, a una oración que se debía hacer en voz baja. Hacia el 1215 trata de esta oración Guillermo de Auxerre en su *Summa aurea*, y asegura que *multorum petitiones exaudiuntur in ipsa visione corporis Christi* [84]. Según Bertoldo de Ratisbona, los fieles tenían que pedir en este momento tres cosas: el perdón de los pecados, la gracia de recibir los sacramentos con corazón contrito al final de su vida y la bienaventuranza eterna [85]; como señal externa de estas oraciones debían darse golpes de pecho o santiguarse [86]. Como oraciones vocales se les recomendaba a los fieles ordinariamente las fórmulas usuales [87], o bien una sencilla salutación y una jaculatoria. Aparece como salutación con diversas variantes en latín y en lenguaje popular, en muchos devocionarios de fines de la

---

[82] Por cierto, PH. HARTMANN (*Repertorium rituum*, 11 ed. [Paderborn 1908] 380s) manda al celebrante rezar durante la elevación de la forma y del cáliz: *Dominus meus et Deus meus*. Un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 6 de noviembre de 1925 (*Acta Ap. Sed.*, 18 [1926] 22s) prohibe expresamente tales añadiduras.

[83] La explicación de la misa en un manuscrito de Stuttgart del siglo XV (en FRANZ, 611) amenaza con la excomunión a todos los sacerdotes quienes en la elevación de la sagrada forma meten oraciones; p. ej.: *Deus propitius esto mihi peccatori*, o *Propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum Domine*, o *O vere digna hostia*.

[84] DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie*, 18.

[85] BERTOLDO DE RATISBONA, *Predigten*, ed. PFEIFFER, II, 685 (FRANZ 656); cf. I, 459, donde da el texto de una oración semejante. Oraciones voluminosas para el ofrecimiento y el recuerdo de la pasión presenta BERTOLDO DE CHIEMSEE, *Keligpuchel* (Munich 1535) c. 20, 7, 8.

[86] GABRIEL BIEL (*Canonis expositio*, lect. 50) recomienda, entre otras reverencias, el *pectora tundere*. DURANDO († 1296) prescribe en su pontifical (ANDRIEU, 646; MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 620 A]) un rito muy complicado de reverencias al obispo que asiste a la misa de un sacerdote. Cuando se eleva el cuerpo del Señor, debe arrodillarse en el suelo delante de su reclinatorio, levantar la mirada rezando y dándose tres golpes de pecho; finalmente, debe besar el suelo o el reclinatorio. Al alzar el cáliz, después de levantar la mirada, ha de santiguarse dándose un golpe de pecho. Se ve en todo esto el afán por acumular artificialmente ceremonias y oraciones, que aun en la actualidad es costumbre durante la consagración en muchos sitios.

[87] Se conceden indulgencias para el rezo de un *Pater* y un *Ave* o de cinco *Pater* y *Ave* durante la consagración (BROWE, *L'atteggiamento*, 411s). Cf. más arriba la nota 58. El *Layfolks Massbook* (SIMMONS, 40) recomienda al devoto asistente a misa en el siglo XIII que rece un *Pater noster* y un *Credo;* además da una oración rimada. Se menciona el *Te Deum;* cf. la referencia en JL 3 (1923) 206 (según M. Frost).

Edad Media el *Ave salus mundi, verbum Patris, hostia vera*[88]. Otra salutación rezaba *Te adoro, te verum corpus Christi confiteor*[89].

ORACIONES MÁS LARGAS PARA USO DE COMUNIDADES RELIGIOSAS

289. Fórmulas más extensas se usaban indudablemente sobre todo en los conventos, como, por ejemplo, una invocación de catorce miembros que empieza con los versos *Ave principium nostrae creationis, ave pretium nostrae redemptiones, ave viaticum nostrae peregrinationis*[90]. También servían como salutación al Santísimo Sacramento en el momento de la elevación el *Adoro te devote*[91], el *Anima Christi*[92] y el *Ave verum corpus*[93], [94].

---

[88] DUMOUTET (*Le Christ selon la chair*, 151-154) ofrece ejemplos a partir del siglo XIV. Su uso ya en 1212 lo prueba V. L. KENNEDY, *The Handbook of Master Peter Chancellor of Chartres*: «Mediaeval Studies», 5 (1943) 8. Cf. también WILMART, *Auteurs spirituels*, 24. En Alemania, esta invocación está atestiguada en el siglo XV en forma de dístico: *Salve lux mundi, verbum Patris, hostia vera, viva caro, deitas integra, verus homo* (FRANZ, 22); también en alemán (l. c., 703). Una oración para la consagración que empieza con *Salve lux mundi* existió también en Inglaterra en las *Meditations de Longforde* (siglo XV) (LEGG, *Tracts*, 24). Una oración alemana, rimada en doce versos, que empieza: *Got, vatir allir Cristinheit*, en un manuscrito de Weingarten del siglo XIII en FRANZ, 23, nota 1. Cf. también la exclamación de Parzival en los *Queste del saint Graal*, mencionada más arriba en la nota 58.

[89] DUMOUTET, *Le Christ selon la chair*, 166s; fórmulas parecidas en lengua francesa en los siglos XIV y XV.

[90] Al principio del siglo XIII, atestiguada en una regla de monjas inglesas (BROWE, *Die Verehrung*, 19; cf. también l. c., 53, nota 160) y en KENNEDY (*The Handbook...*, 9). Cf. también WILMART, *Auteurs spirituels*, 22s.

[91] F. J. MONE, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, I (Friburgo 1853) 275s. El himno aparece por vez primera en el siglo XIV como oración para la consagración. Su atribución a Santo Tomás no se puede sostener; véase WILMART, *Auteurs spirituels*, 361-414, esp. 399ss. Las últimas estrofas (*Pie pelicane*) se hacían coincidir a veces con la elevación del cáliz (DUMOUTET, *Le Christ selon la chair*, 165-169, esp. 168, nota).

[92] DUMOUTET, l. c., 160-165; P. SCHEPENS. *Pour l'histoire de la prière Anima Christi*: «Nouvell Revue théol.», 62 (1935) 699-710. La aserción de EISENHOFER (*Anima Christi*: LThK I, 447) según la cual la oración se encuentra ya en el siglo XII, no es cierta (véase M. VILLER, en «Revue d'Ascétique et de Mystique», 11 [1930] 209). La referencia más antigua es del principio del siglo XIV.

[93] DUMOUTET, l. c., 169s. El título que lleva con frecuencia en los manuscritos es: *In elevatione corporis Christi* (MONE, l. c., I, 280). Más himnos al Sacramento con semejante advertencia (*In elevatione Corporis; Quando elevatur calix* y títulos semejantes) véanse ibid. 271s 281-293.

[94] Más referencias en BROWE, *Die Verehrung*, 53. DUMOUTET (*Le Christ selon la chair*, 164) habla de más de 50 oraciones para la elevación que se han conservado de la Edad Media. Breves jaculatorias al cuerpo y sangre de Cristo se usaban también ya antes de

Antífonas e himnos de salutación

290. Naturalmente, todos estos textos se prestaban para recitarlos o cantarlos en común, si es que no se concebían así ya desde el principio. A fines de la Edad Media formaba parte del ritual de la misa solemne una salutación majestuosa al Santísimo Sacramento para el momento de la elevación. En un documento de una fundación de Estrasburgo del año 1450 se manda que en ciertas ocasiones se cante la antífona *O sacrum convivium* con versículo y oración *in elevatione immediate post Benedictus* [95]. Una disposición del año 1512, que debe su origen a Luis XII, manda cantar en la misa solemne diaria de Notre-Dame, en París, el *O salutaris hostia, in elevatione corporis Christi* entre el *Sanctus* y el *Benedictus.* Otra fundación parisiense del 1521 prevé el canto del *Ave verum* [96]. Se mencionan también otros cantos con la misma finalidad [97]. Hay que reconocer que, en general, estos cantos presentan formas verdaderamente dignas y desde el punto de vista teológico cuadraban perfectamente en la liturgia de la misa. El corte del movimiento oblativo originado por la elevación y presentación de las sagradas formas quedó revestido por estos himnos de salutación en perfecta armonía con el sentido de la ceremonia. De un modo semejante, el Jueves Santo se dedicaba ya desde antiguo a los santos óleos, después de consagrados, una salutación especial.

Se restaura el silencio del canon

291. Al acabar la Edad Media, y desaparecida la mentalidad gótica, baja en fervor hasta desvanecerse el deseo de contemplar el sacramento [98], cesando, por lo mismo, los cantos al momento de la elevación [99]. Continúa el rito de la ele-

---

la comunión del sacerdote. Algunas han pasado de allí a la elevación (ibid., 158s).

[95] Browe, *Die Verehrung*, 53, nota 161.

[96] Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie*, 60-62. Ambos cantos se usaban también entre los cistercienses *ad libitum*; así todavía en una prescripción del año 1584 (véase J. Hau, *Statuten aus einem niederdeutschen Zisterzienserinnenkloster*: «Cist.-Chr.» [1935] 132).

[97] *Gaudete flores* (Dumoutet, *Le désir*, 61). También el *Benedictus* se entonaba en el mismo sentido; cf. más arriba 166 [44].

[98] Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie*, 72-74.

[99] Sínodos de Augsburgo de los años 1548 y 1567 hablan ya de un *altissimum silentium.* (Hartzheim, VI, 369) y del *altum sanctumque silentium* (ibid., VII, 172), que no debe interrumpirse sin razón por cantos. En otros sitios estos cantos se mantuvieron por más tiempo. En los *Voyages liturgiques*, de De Moléon, aparecidos el año 1718, se registra como una cosa notable el que en algunas catedrales francesas no se cante a la elevación de la forma (117 142 147). En los premonstratenses, la prescripción de semejantes cantos *(O salutaris hostia)* no se incorporó en su *Liber ordinarius* hasta el año 1628 y se menciona otra vez en 1739; aun hoy día tiene fuerza de ley (Waefelghem, 122, nota 2). También las disposiciones roma-

vación, pero se hace ahora en completo silencio. En los países germánicos ni siquiera se toca el órgano, aunque los decretos vigentes permiten hacerlo; lo único que se oye es el sonido de la campanilla del acólito. Los fieles pueden seguir saludando y adorando las sagradas especies con la oración interna del corazón [100]. En algunas regiones de España y Portugal, donde en tiempos recientes se había introducido la costumbre de rezar todo el pueblo en voz alta durante la elevación algunas jaculatorias saludando a Cristo presente bajo las especies, después de una desautorización hecha por Roma el año 1926, o se han suprimido por completo o las dice el sacerdote que predica durante la misa; pero ya no en la misma elevación, sino inmediatamente después de ella, iniciándolas solamente para que los fieles las continúen en voz baja [101]. Es tan natural saludar al Señor con semejantes invocaciones, que las encontramos en otros países y en otras liturgias [102].

---

nas permitían cantos durante la consagración. A la pregunta: *An in elevatione ss. sacramenti in missis sollemnibus cani possit «Tantum ergo» etc., vel aliqua antiphona tanti sacramenti propria*, se contestó el 14 de abril de 1763 afirmativamente (*Decreta auth. SRC*, n. 2424 ad 6). Una decisión posterior del 22 de mayo de 1894 permite tales cantos sólo *peracta ultima elevatione* y después de haberse cantado el *Benedictus* (*Decreta auth. SRC*, n. 3827 ad 3).

[100] El *Ablassbuch. Neue amtliche Sammlung der von der Kirche mit Ablässen versehenen Gebete und frommen Werke* (Ratisbona 1939) contiene para ello en los nn. 106 y 107 una salutación de tres miembros: «Te saludo, víctima de nuestra salvación...» y la jaculatoria recomendada por Pío X: «Señor mío y Dios mío». Cf. *ibíd.* el n. 115.

[101] El autor cita un artículo escrito en 1927 por el P. Kramp (cf. la nota 60). Al informarme personalmente en 1950, me he convencido de que no se trata de una costumbre antigua, sino de una iniciativa de algunos sacerdotes celosos, tal vez con ocasión de las misiones populares y a raíz de la divulgación de la jaculatoria «Señor mío y Dios mío». Su texto varía según las parroquias. He aquí una variante: «Yo os adoro preciosísimo cuerpo de mi Señor Jesucristo, que en el ara de la cruz fuisteis ofrecido al Eterno Padre por nuestra salvación». Y para el cáliz: «Yo os adoro preciosísima sangre de mi Señor Jesucristo, que en el ara de la cruz fuisteis ofrecido al Eterno Padre por la redención de nuestros pecados». En esta versión ya se ha suprimido el «Señor mío y Dios mío...», que da todavía el P. Kramp como principio de ambas fórmulas. Acerca de la prohibición de rezar en voz alta todo el pueblo durante la elevación, consúltese *Acta. Ap. Sed.*, 18 (1926) 22s. Lo mismo me dijeron los padres portugueses que he consultado. Según el P. Kramp, allí se rezaba: «Presente está el cuerpo, sangre, alma y divinidad de nuestro Señor Jesucristo, tan real y entero como en los cielos», que recuerda claramente las respuestas conocidas del catecismo sobre el sacramento de la Eucaristía. Algo parecido habrá que decir de Colombia, donde, según el P. Kramp, se reza sencillamente la jaculatoria conocida: «Señor mío y Dios mío» (KRAMP, *Messopfergebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern* [StZ 1927, II] 361 365).—*(N. del T.)*

[102] Una salutación parecida a las españolas se encuentra actualmente en catecismos alemanes: «Señor mío y Dios mío. Salve,

14. *«Unde et memores»*

REFLEXIÓN SOBRE EL MISTERIO;
EL RECUERDO

292. Las palabras de la consagración se presentan en forma de relato histórico, es decir, aparentemente refieren algo que sucedió en tiempos pasados. Sólo por las circunstancias y, sobre todo, por la adoración de las sagradas especies se indica durante la consagración que se reproduce realmente lo que refieren las palabras. En cambio, después de la consagración, al reanudarse la suprema oración eucarística, se comentan los misterios que acaban de realizarse. La primera oración que sigue enlaza, mediante la conjunción causal *unde* [1], con las últimas frases del relato de la institución, las del mandato del Señor de repetir en recuerdo suyo lo que Él hizo, haciendo así constar que realmente cumplimos este mandato.

REFLEXIÓN SOBRE EL MISTERIO;
EL OFRECIMIENTO

293. A este recuerdo [2] va unido en casi todas las liturgias un acto de ofrecimiento. La única diferencia que se observa entre ellas, es en la preferencia que dan a uno de estos dos elementos sobre el otro y el orden en que los ponen. Alguna trae en primer lugar el ofrecimiento, como en la misa arme-

---

verdadero cuerpo de Jesucristo, sacrificado por mí en la cruz». Resumiendo, se puede decir que lo más propio de este momento es santiguarse además de levantar la mirada a contemplar la sagrada forma. Cf. también las liturgias egipcias, más arriba, 275 final.

[1] Una conjunción semejante *(igitur, ergo)* se encuentra en los formularios romanos más antiguos; cf. I, 30 65; además, en la mayor parte de los orientales (τοίνυν, οὖν) (LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 50-55). La conjunción falta generalmente en los textos galicanos, en los que no raras veces se enlaza la oración con el relato de la institución, volviendo sobre la última palabra del mandato (...*facietis* y expresiones parecidas): *Haec facimus*... o *Hoc agentes*..., etc. (l. c., 60-68).

[2] En el *Eucologio* de Serapión (3, 13 [QUASTEN, *Mon.*, 62]; cf. más arriba I, 38) falta, y es caso raro, la *anámnesis*, mientras la oblación se trae dos veces después de la consagración del pan y del cáliz. Con todo, en el primero de los dos casos se insinúa por lo menos que el sacrificio a la vez es recuerdo de su muerte: διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν; cf. O. CASEL, en JL 6 (1926) 116s. En cambio, en formularios galicanos con frecuencia falta o la *anámnesis* o el ofrecimiento; cf., p. ej., el *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 518 522 526 544 548, etc.).

nia, donde, después de las palabras de la institución, el sacerdote toma las ofrendas en sus manos y parafrasea el mandato del Señor: *Et nos igitur, Domine, secundum illum mandatum, offerimus istud salutiferum sacramentum corporis et sanguinis Unigeniti tui, commemoramus salutares eius pro nobis passiones* [3]. Pero ordinariamente se pone en primer término la conmemoración, aunque en una forma gramatical de participios, haciendo así que el tono recaiga luego sobre el ofrecimiento, enunciado por el verbo principal de la frase: *offerimus*, προσφέρομεν [4].

Conmemoración objetiva y subjetiva

294. Tanto uno como otro elemento se deriva del mandato del Señor; así que—ésta es la idea fundamental—nos presentamos ante Dios recordando con gratitud la obra de la redención de Nuestro Señor y le ofrecemos su cuerpo y sangre.

Ambos elementos presentan a la vez un aspecto objetivo y otro subjetivo: lo que tenemos en nuestras manos es, independientemente de nuestra intención, una conmemoración [5]

---

[3] El texto según Chosroe, *Explicatio precum missae* (de hacia el 950), ed. Vetter (Friburgo 1880) 32s. El texto actual véase en Brightman, 437: *We therefore, o Lord, presenting unto thee..., do remember the saving sufferings*... Por lo que se refiere al rito que acompaña esta oración, véase Hanssens, III, 452.

[4] La liturgia bizantina de San Basilio (Brightman, 328s) expresa también el acto de ofrecimiento con un participio: Μεμνημένοι οὖν... τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες, (el pueblo:) σὲ ὑμνοῦμεν. Luego vuelve otra vez sobre el mismo pensamiento: θαρροῦντες προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος (sigue la *epíclesis)*. La liturgia egipcia de San Basilio (Reanudot, I [1847] 67) contiene la redacción primitiva, que se contenta con un sencillo προσφέρομεν.

[5] Los testimonios del carácter real de la conmemoración los ha reunido de fuentes litúrgicas y extralitúrgicas O. Casel *(Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition:* JL 6 [1926] 113-204); recuérdese que la interpretación de la conmemoración real, defendida por Casel, es muy discutida; cf. más arriba I, 244. Con todo, algunos formularios litúrgicos hacen ver con toda claridad que suponen alguna conmemoración objetiva; así, p. ej., cuando en la anáfora sirio-oriental de Nestorio se dice antes de las palabras de consagración: *Et reliquit nobis commemorationem salutis nostrae, mysterium hoc. quod offerimus coram te* (Renaudot, II, 623). Cf. también el *Eucologio* de Serapión (más arriba I, 38). Inequívocas son también muchas palabras de los Santos Padres; así, p. ej., lo que dice San Crisóstomo, *In Hebr.*, hom. 17, 3: PG 63, 131: «Sacrificamos todos los días, haciendo conmemoración de su muerte» (ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), o Teodoreto de Ciro, *In Hebr.*, 8, 4: PG 82, 736: «Es manifiesto que no ofrecemos otro sacrificio (que Cristo), sino hacemos aquella única y salutífera conmemoración» (μνήμην ἐπιτελοῦμεν).—En el siglo IX escribió Floro Diácono, *De actione miss.*, c. 63: PL 119, 54 D: *Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annuntiatio, quae non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur.*

y un sacrificio; pero lo mismo esta conmemoración que el sacrificio han de ponerse por obra en nuestras intenciones, sentimientos y obras. Debemos recordar y debemos sacrificar; sólo así la ceremonia será en un sentido total una «adoración en espíritu y en verdad».

CARÁCTER Y LÍMITES DE ESTA CONMEMORACIÓN SUBJETIVA

295. El recuerdo se reduce generalmente a unas pocas palabras, ya que toda la acción de gracias anterior no ha sido en el fondo otra cosa que una conmemoración, sobre todo en su parte cristológica [6]. Es más, todas las lecciones de la antemisa, pero, sobre todo, el Evangelio, estaban orientadas a la evocación de la persona del Señor, sus palabras y sus obras [7]. Lo mismo que el ciclo del año eclesiástico, que no tiene otro fin que el de dar ocasión a una recordación detenida y metódica de la vida de Jesucristo y de su obra redentora. En las palabras de la *anámnesis* no se puede hacer más que resumir brevemente este tema; es imposible detenerse interiormente en un recuerdo detallado de todos los acontecimientos aludidos. Se suponen frescos y vivos en el alma. Unicamente se hace constar que con la transubstanciación se ha cumplido el mandato del Señor de hacer esto «en su recuerdo» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24s). Aquí la idea de la muerte sacrifical del Señor logra un cierto desarrollo al hacer resaltar algunos conceptos parciales, a imitación de las antiguas profesiones de fe [8]: la muerte del Señor es un morir victorioso, es el triunfo sobre la muerte. La misa galicana parece que al principio citaba únicamente la pasión [9]. Ya en San Hipólito se pone ade-

---

[6] Cf. más arriba 133. Es significativo. desde este punto de vista, el que en las *Constituciones Apostólicas* (VIII, 12, 35), inmediatamente antes del relato de la institución, se resuma la descripción anterior de la pasión redentora con el mismo μεμνημένοι οὖν (εὐχαριστοῦμέν σοι) con que empieza después del relato de la institución la *anámnesis* propiamente tal: μεμνημένοι τοίνυν (προσφέρομέν σοι); cf. más arriba I, 41. La acción de gracias de la corriente anáfora armenia, que antes del relato de la institución llegaba sólo hasta la pasión de Cristo (como en San Hipólito), continúa después del mismo, y termina con el descenso a los infiernos y el rompimiento de sus puertas (que es la imagen preferida en Oriente para significar la victoria de Cristo) (BRIGHTMAN, 437).

[7] Cf. también R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der hl. Messe*, II (Maguncia 1939) 111s.

[8] LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 50ss.

[9] LIETZMANN, 61. Cf. la primera misa en el *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 518): *Haec facimus Domine... commemorantes et celebrantes passionem unici Filii tui Iesu Christi Domini nostri, qui tecum.* Así también algunas misas mozárabes (LIETZMANN, 63). Por lo demás, se observa en las pocas *anámnesis* de las liturgias galicanas que no se han suprimido un estadio avanzado de corrupción; cf. LIETZMANN, 62s. Una mención general del misterio de nues-

más la resurrección: *memores igitur mortis et resurrectionis eius*[10]. En el texto del canon que ofrece San Ambrosio entra también la ascensión a los cielos; y a la pasión, o más bien a la trilogía que con ella empieza, se la llama *gloriosissima*[11].

COMENTANDO EL TEXTO

296. Lo mismo hay que decir del texto de nuestra *anámnesis* romana[12]. El atributo *gloriosa* se da a la ascensión, mientras la pasión lleva el epíteto *tam beatae*, y es que abundan verdaderamente todos los motivos para bendecir la pasión, como raíz de nuestra salvación[13]. En la baja Edad Media se subrayaba el recuerdo de la pasión incluso gráficamente, extendiendo los brazos en forma de cruz[14] al rezar la *anámnesis* y a veces también durante el *Supra quae*[15].

---

tra redención la encontramos también en la anáfora siríaca oriental de San Teodoro (RENAUDOT, II [1847] 613).

[10] Cf. más arriba I, 30.

[11] Cf. más arriba I, 65. Paralelismos mozárabes véanse en LIETZMANN, 63.

[12] El texto que presentan los sacramentarios más antiguos sólo ofrece variantes de poca importancia: después del *Unde et memores* se intercala *sumus*, que perturba la construcción y falta en San Hipólito y San Ambrosio; probablemente fué suprimido otra vez por el mismo Alcuino (LIETZMANN, 59). Una parte de los documentos antiguos intercalan *Dei (nostri I. C.)* después de *Domini*. El *eiusdem (Christi F. t.)* se debe a los humanistas del siglo XVI (BOTTE, 40, aparato crítico). Falta todavía en el *Missale Romanum* del año 1474 (ed. LIPPE [HBS 17] 207) y tampoco se registra en las ediciones posteriores; cf. LIPPE (HBS 33) 111.

[13] El *tam* dió a la crítica textual ocasión a varias hipótesis, que suponen que se ha perdido un *quam*. Sin embargo, no resisten una crítica seria; cf. BOTTE, 63. Se trata sencillamente de querer reforzar el adjetivo siguiente, que expresa el afecto de un modo semejante al Ὡς (ἀληθῶς ἄξιον),que en las anáforas orientales viene al principio de los prefacios; cf. más arriba 149 [60]. En una *anámnesis* mozárabe leemos: *Habentes ante oculos... tantae passionis triumphos* (FÉROTIN, *Le liber mozarabicus sacramentorum*, p. 250).

[14] *Ordinarium O. P.* del año 1256 (GUERRINI, 242); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 95). Desde entonces se extendió considerablemente esta costumbre; cf. FRANZ, 612; SÖLCH, *Hugo*, 93s; LEROQUAIS, I, 315; II, 182 262, etc. La defiende SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.*, III, 83, 5 ad 5. La usan todavía hoy los dominicos, carmelitas y cartujos. Contra lo opinado por LEBRUN (I, 428) y repetido por otros, debió reinar durante algún tiempo también en Roma; así lo prueba una expresión llamativa del *Ordo Rom. XIV*, (n. 71: PL 78, 1189 A), que ciertamente va más allá de la del n. 53 (1166 D): *Hic ampliet manus et brachia*, y además la rúbrica romana del año 1524, citada por el mismo LEBRUN, ibíd.: *extensis manibus ante pectus more consueto*, que equivale a una derogación. Acerca del intento de insinuar por la actitud de los brazos también la resurrección y la ascensión, véase más arriba I, 147.

[15] Un tal *Missale Ursinense*, registrado por GERBERT (*Vetus liturgia Alemannica*, I, 663), tiene antes del *Supra quae* incluso la rúbrica *Hic extende brachia quantumcumque potes*.

El contenido de la «anámnesis» en las otras liturgias

297. En la mayor parte de las liturgias orientales, la *anámnesis* tiene un desarrollo más amplio, pero nunca, por lo menos en las liturgias principales, se sale de los límites estrictos del proceso de nuestra redención. Toda la acción se agrupa en torno a tres pasos: pasión, resurrección y ascensión, aunque a la pasión se añaden, por ejemplo, en la liturgia bizantina de San Basilio «la cruz vivificadora y el descenso de tres días al sepulcro» o, en la anáfora de Santiago, «la cruz beatificante, la muerte y el descanso del sepulcro». En ambos casos, y lo mismo en la mayoría de los demás [16], se conmemora después de la ascensión el estar sentado a la diestra del Padre y «la segunda venida, gloriosa y aterradora». Con la descripción de la segunda venida, principalmente en las anáforas siríacas occidentales, la *anámnesis* rebasa los límites debidos; así, por ejemplo, al añadir ya en el siglo IV las palabras «cuando él venga con virtud y majestad a juzgar a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras» [17]. En lo sucesivo, estas descripciones se hacen cada vez con más lujo de detalles y efectismos [18]. En la anáfora griega de Santiago se le añade una invocación a la misericordia divina [19]. Formularios más recientes de los sirios occidentales incorporan a la *anámnesis* también otros motivos de la vida del Señor [20], y lo mismo vemos en Occidente en algunos misales del final de la época carolingia, en los que se menciona, por ejemplo, el nacimiento [21].

[16] LIETZMANN, 50-57. Algo más sencilla es la expresión en las *Constituciones Apost.*; véase más arriba I, 41. Para los formularios siríacos son característicos los epítetos; p. ej., en la anáfora de Santiago (BRIGHTMAN, 52s): Μεμνημένοι... τῶν ζωοποιῶν αὐτοῦ παθημάτων τοῦ σωτηρίου σταυροῦ,... τῆς δευτέρας ἐνδόξου καὶ φοβεροῦ αὐτοῦ παρουσίας

[17] *Const. Ap.*, VIII, 12, 38 (QUASTEN, *Mon.*, 223).

[18] En algunas anáforas sirias occidentales de origen posterior se pintan los horrores de la segunda venida con colores muy fuertes. Estas descripciones llenan a veces media página y hasta una página entera (RENAUDOT, II [1847] 147 165 190s 205 216, etc.).

[19] BRIGHTMAN, 53, lín. 3: ...κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ φεῖσαι ἡμῶν, κύριε, ὁ θεὸς ἡμῶν. Luego sigue una súplica parecida del pueblo; cf. más adelante la nota 31.

[20] La anáfora de San Ignacio menciona el nacimiento y el bautismo (RENAUDOT, II, 216); la de San Marcos, la concepción, nacimiento y bautismo (ibíd., II, 178); la de Marutas, nacimiento, estar en la cuna, bautismo, ayuno y tentaciones, así como algunos pasos de la historia de la pasión (ibíd., II, 263).

[21] BOTTE, 40, aparato crítico: *admirabilis nativitatis*. Los epítetos cambian. Por cierto, la *nativitas* se supone como perteneciente al texto por AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 25: PL 105, 1141 B. BERNOLDO DE CONSTANZA (*Micrologus*, c. 13: PL 151, 985 C) combate esta intromisión. Con todo, se mantiene hasta la baja Edad Media (véase LEROQUAIS, III, 420; EBNER, 418). Acerca de la cuestión de si una

PARÁFRASIS DEL MANDATO DEL SEÑOR

298. A la acumulación, en las *anámnesis*, de los hechos de la historia de nuestra redención corresponde algunas veces en las liturgias orientales una paráfrasis del mandato del Señor, probablemente de origen más reciente. Ponen primeramente en boca del mismo Jesucristo las palabras de San Pablo [22] por las que se anuncia en la Eucaristía la muerte del Señor hasta que venga. A ellas se añaden la resurrección [23], o la resurrección juntamente con la ascensión, sobre todo en la liturgia egipcia: «Todas las veces que comiereis este pan... anunciaréis mi muerte y confesaréis mi resurrección hasta que yo vuelva» [24]. Parecidas formaciones se introdujeron también en las liturgias galicanas [25]; en la liturgia milanesa dice, por ejemplo, la fórmula: *Haec quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam anuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de coelis veniam ad vos* [26].

FÓRMULAS COMBINADAS DE «ANÁMNESIS» Y MANDATO DEL SEÑOR

299. Este recuerdo debe estar presente no sólo en el sacerdote, sino también en toda la comunidad que se halla reunida. Por esto, en la misa romana se pone como sujeto de la *anámnesis* el *nos servi tui sed et plebs tua sancta;* la liturgia egipcia ofrece para ello una fórmula especial a base del desarrollo de las palabras de San Pablo, con la que el pueblo interviene inmediatamente después del mandato del Señor, de repetir lo que El hizo. Todavía se conserva esta frase en la misa copta y en lengua griega, señal de que data por lo me-

---

cita de ARNOBIO EL JOVEN (de hacia el 460) (*In ps. 110:* PL 53, 497 B; BOTTE, 41) supone ya esta añadidura en la misa romana, véase BOTTE, 63s. Es poco probable. En cambio, es posible que misas galicanas la mencionen ya en aquella época. Ciertamente, la trae por el siglo VII el *Missale Gothicum,* aunque no precisamente con las mismas palabras (MURATORI, II, 522): *Credimus, Domine, adventum tuum, recolimus passionem tuam.* Ejemplos mozárabes que contienen el *venisse, incarnatum fuisse,* en LIETZMANN, 65s. También la *incarnatio* aparece a veces en misales romanos de la Edad Media; así en el misal de Lagny (s. XI) (LEROQUAIS, I, 171): *incarnationis, nativitatis.*

[22] Así ya en las *Const. Ap.*, VIII, 12, 37 (QUASTEN, *Mon.*, 223): τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω. Más referencias y análisis en HAMM, 90s.

[23] Anáfora de Santiago (BRIGHTMAN, 52); liturgia bizantina (l. c., 328); papiro de Dêr-Balzeh (QUASTEN, *Mon.*, 42).

[24] Anáfora egipcia de San Marcos (BRIGHTMAN, 133).

[25] HAMM, 91s.

[26] HAMM, 91.

nos del siglo VI: Τὸν θάνατόν σου, κύριε, καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογοῦμεν[27]. En Egipto forma esta misma paráfrasis de las palabras de San Pablo toda la *anámnesis*, por lo menos en sus liturgias principales, que no empiezan con el *Memores*, Μεμνημένοι, sino con el καταγγέλλοντες: «Anunciando su muerte, confesando (ὁμολογοῦντες) su resurrección, esperando (ἀπεκδεχόμενοι) su segunda venida, te ofrecemos...»[28]

Expresión definitiva de nuestra intervención en el sacrificio

300. El segundo elemento expresado en el *Unde et memores*, y que luego se desarrolla más en las oraciones siguientes, es el ofrecimiento. Nos encontramos ante la oración oblativa principal de toda la misa, ante la manifestación definitiva que se hace en la liturgia de que la misa es un sacrificio. Es significativo que en ella se hable exclusivamente del sacrificio que ofrece la Iglesia. El *principalis offerens*, Cristo, queda en un segundo plano. Unicamente en la consagración, cuando el sacerdote va representando paso por paso lo que hizo Jesucristo y pronuncia en su nombre las palabras de la consagración, se corre por unos momentos el velo que cubre el misterio del verdadero oferente. Pero, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, vuelve otra vez la Iglesia, la comunidad, a hablar y obrar, integrada por los «siervos» de Dios y el «pueblo santo», que ya en la *anamnesis* figura como sujeto de la conmemoración. Es un reflejo de la conciencia que tiene la Iglesia de su propia dignidad el llamar al pueblo *plebs sancta*, insistiendo de este modo en el fondo a la dignidad sacerdotal, en el sentido que le da San Pedro en su primera carta (1 Pe 2,5.9)[29].

---

[27] BRIGHTMAN, 177. Cf. también la liturgia etiópica (l. c., 232s). En una forma algo más primitiva (faltan el κύριε, ἁγίαν σου y καὶ ἀνάληψιν) en el papiro de Dêr-Balyzeh (QUASTEN, *Mon.*, 42). Por ir dirigida a Cristo se conoce que se trata de una invocación del pueblo. El que después de ὁμολογοῦμεν siga καὶ δεόμεθα tiene que ver con la invocación correspondiente del pueblo en la misa etiópica (BRIGHTMAN, 233 lín. 1).

[28] BRIGHTMAN, 133 178. Fórmulas parecidas aparecen también en la liturgia galicana y especialmente en la mozárabe, donde hay *anámnesis* que empiezan con *nuntiamus, praedicamus, credimus, confitemur* resp. con *(venturum) praestolamur* (LIETZMANN, 60-67).

[29] La expresión *ordo et plebs* para significar el clero y el pueblo se encuentra en TERTULIANO. *De exhort. cast.*, c. 7: CSEL 10, 138, lín. 18; cf. RÜTTEN, *Philologisches zum Canon missae* (StZ 1933, I) 44s. Respecto a *plebs sancta*, cf. la expresión con que se dirige San Agustín al pueblo: *sanctitas vestra*, pero también las otras *sacrata plebs, populus sanctus Dei* en los otros pasajes de la liturgia ro-

La intervención del pueblo en las liturgias orientales

301. En las anáforas de las liturgias orientales falta una expresión tan clara de que el sujeto de la conmemoración y del sacrificio son a la vez el sacerdote y el pueblo; en su lugar, lo mismo para la conmemoración que para la oblación existen allí las expresiones de asentimiento y de alabanza con que el pueblo se adhiere ya en este pasaje a la acción oferente del sacerdote—y no sólo con el *Amen* del final del canon, usado ya por la primera comunidad cristiana y común a todas las liturgias—. En la misa bizantina expresa el sacerdote la conmemoración y el ofrecimiento en la forma gramatical de participio: Μεμνημένοι, προσφέροντες; y el pueblo termina la frase con la afirmación σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, κύριε, καὶ δεόμεθά σου, ὁ θεὸς ἡμῶν [30]. Es un ofrecimiento de alabanza, de acción de gracias y de súplica. Después de este ofrecimiento, también en la misa siríaca occidental se hace pronunciar al pueblo una súplica [31], que se repite en todas sus anáforas.

Modos de expresar el ofrecimiento

302. La oblación la expresa la misa romana con unas pocas palabras lapidarias. En San Hipólito esta sobriedad de palabras, lo mismo en el ofrecimiento que en la conmemoración, está ya casi en los límites: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem el calicem.* Poco más desarrollado se encuentra este pasaje en nuestro canon romano; sólo en las últimas palabras, con la descripción de los dones en cinco diferentes expresiones, se trasluce algo de la inspiración de un himno de alabanza: *offerimus praeclarae*

---

mana. Véanse las referencias en Botte, 64s. La expresión *servi* con que se denomina al clero proviene de la Sagrada Escritura, ante todo del Antiguo Testamento: *servi Domini;* p. ej., en salmo 133,1 para designar a los levitas; pero tal vez se puede pensar también en el *fidelis servus* de las parábolas del Señor. El plural *servi* no sólo corresponde a las circunstancias del culto estacional romano, sino también a la costumbre antigua de que el celebrante siempre tenía un diácono a su lado: cf. más arriba I, 267s.

[30] Así ya en el texto del siglo IX (Brightman, 329) como oración del pueblo; cf. 386 (atribuída al coro). Se encuentra además en las otras liturgias orientales.

[31] El sacerdote: «Te ofrecemos este sacrificio tremendo e incruento a fin de que no nos trates según nuestros pecados..., pues te lo pide tu pueblo y tu Iglesia ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου, al. ἡ κληρονομία σου; el pueblo: «Apiádate de nosotros, ¡oh Dios!, Padre todopoderoso» (Brightman, 53 83; Rücker, *Die syrische Jakobsanaphora,* 18s).

maiestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam... El título *maiestas tua*, que ya hemos encontrado en el prefacio, nos recuerda toda la grandeza divina, ante la que el hombre queda anonadado. Por eso los dones que nos disponemos a ofrecerle no pueden ser sino los regalos que El antes nos hizo a nosotros; son de *tuis donis ac datis*. Pensamiento bíblico (1 Par 29,14) que se repite con frecuencia de diversas formas en las inscripciones de la antigüedad cristiana cuando hablan de fundaciones. El fundador de un santuario o monumento pagano manda cincelar presuntuosamente en la piedra el *de suo fecit;* el donante cristiano, por el contrario, confiesa humildemente que lo ha recibido todo de Dios, haciendo su donación *ex donis Dei*[32]. De ahí que todo don que ofrezcamos a Dios es «don y regalo» que El nos dió primero. En un sentido especialísimo vale esto de los dones del altar. No podemos menos de reconocer aquí una idea predilecta de San Ireneo, y que tantas veces repite en sus escritos contra los gnósticos, insistiendo en que, al ofrecer nosotros dones que no son únicamente espirituales, sino que participan también de la materialidad de las cosas visibles, no los ofrendamos a un ser al que la creación es cosa ajena, sino a su mismo dueño y creador[33].

EQUIVALENCIAS ORIENTALES A «DE TUIS DONIS AC DATIS»

303. En parecidos pensamientos abunda la misa bizantina cuando el sacerdote, terminada de rezar en voz baja la *anámesis*, prosigue en voz alta: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα, a lo que contesta el pueblo con las palabras que ya hemos citado[34]. La expresión es tan antigua como la fórmula romana *de tuis donis ac datis*. También ella se repite invariablemente en las inscripciones; por ejemplo, adorna un cáliz de plata del siglo VI encontrado en las riberas del Orontes. Más tarde la grabaron en el altar de la Hagia Sofía, de Constantinopla[35]. Evidentemente, estas palabras no son sólo un reconocimiento de que todo lo que podemos ofrecer a Dios, lo terreno y lo celestial, procede de El mismo, sino que son al mismo tiempo el símbolo de nuestra

[32] El evangeliario de Monza, p. ej., lleva la inscripción: *Ex donis Dei dedit Theodelenda reg(ina) in basilica quam fundavit.* Con otros ejemplos en H. LECLERCQ, *Donis Dei (de):* DACL 4, 1507-1510.

[33] SAN IRENEO, *Adv. haer.*, IV, 18, 5 (QUASTEN, *Mon.*, 347): προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια. Cf. más arriba I, 22.

[34] BRIGHTMAN, 329. De la liturgia bizantina este pasaje pasó a la egipcia y armenia (ibíd., 133, lín. 30; 178, lín. 15; 438, lín. 9).

[35] Referencias en RÜCKER, *Die syrische Jakobsanaphora*, 19, aparato crítico.

satisfacción por haber podido presentar nuestros dones en forma de productos de esta tierra nuestra [36].

LOS NOMBRES CON QUE SE DESIGNAN LAS OFRENDAS

304. Luego se van caracterizando estos dones que tenemos en las manos, y su enumeración se convierte en un himno al Santísimo Sacramento. La expresión tiene tres miembros, que exalta la pureza sin mancha y la santidad del sacrificio: *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* [37]. Nuestra ofrenda no es como la de los gentiles y ni siquiera como la de los judíos, que sólo podían ofrecer a Dios víctimas materiales manchadas en sangre; la nuestra es una ofrenda espiritualizada, y por eso pura. Su valor positivo sólo se insinúa con la palabra *hostia*, que primitivamente significaba un ser viviente; pero tampoco las palabras que siguen son más concretas [38]. Correspondiendo a la doble forma en que se presenta la oblación, hablan en una expresión doble de su excelencia, manifestada en los efectos que producen una vez tomados, y que llegan hasta la vida eterna [39]: *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae* [40].

[36] Cf. también GIHR, 600. Así también BENEDICTO XIV, *De s. sacrificio missae*, II, 16, 1 (SCHNEIDER, 203s). Expresiones parecidas en las secretas del Leoniano: *Deus ...accipe propitius quae de tuis tibi nos offerre voluisti* (MURATORI, I, 368); *Offerimus tibi, Domine, munera quae dedisti* (l. c., 370). Es, por lo tanto, muy poco probable que *de tuis donis et datis* se refiera únicamente a los dones consagrados como tales, como quieren muchos comentaristas.

[37] Con menos eufonía, pero con más precisión teológica, el texto del canon de San Ambrosio (cf. más arriba I, 65) llama el sacrificio cristiano en este mismo sitio *Immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam*. Con *rationabilis* se expresaba su espiritualidad (cf. más arriba I, 23), que ya se contenía, expresada en forma negativa, en la palabra *incruenta* (ἀναίμακτος), que también en otros sitios acompaña a la primera (CASEL, *Ein orientalisches Kultwort* (JL 11, 1931) 2s.

[38] Si H. ELFERS (*Theologie u. Glaube* 33 [1941] 352s) opina que toda esta frase se refiere a los dones que todavía están por consagrar, tal suposición no encuentra apoyo en el texto. Además, protesta contra ella enérgicamente San Ambrosio, que bien se puede considerar como testigo calificado (cf. I, 65). También las liturgias orientales se contentan en esta oración de oblación con calificar al sacrificio de puro, incruento y tremendo; cf. HANSSENS (III, 451), que llama a tal manera de expresarse *vaga et obscura*. ¿No sería más acertado suponer que se deben a una mentalidad de reverente reserva?

[39] Cf. Jn 6,51ss.

[40] Esta expresión doble, aunque en forma más sencilla, se encuentra también en el texto del canon de San Ambrosio; cf. más arriba I, 65. Tal vez más primitivo es el texto que ofrece en este mismo pasaje la quinta misa dominical del *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 654: ... *offerimus tibi, Domine, hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem*. El epíteto del cáliz está tomado del sal-

EXPRESIONES DE GRATITUD

305. La *Eucaristía* de San Hipólito, consciente de que el poder ofrecer tales dones es uno de los beneficios más grandes, termina el ofrecimiento con unas palabras de agradecimiento: *Gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare* [41]. Algunos otros formularios orientales contienen en el mismo pasaje expresiones de gratitud [42]. Luego pasan a la *epíclesis*, a veces inmediatamente después de la oblación. En cambio, la misa romana sigue desarrollando este tema fundamental del ofrecimiento, sin ocuparse de otras ideas secundarias.

15. «*Supra quae*» y «*Supplices*»

RUEGO QUE DIOS ACEPTE EL SACRIFICIO

306. Es una inmensa gracia el que Dios acepte de nuestras manos las ofrendas, aun cuando lleven en sí fermentos de santidad, por presentarlas en comunidad y en unión con Cristo. De ahí que la oblación revista todavía otra forma literaria, con palabras que dan a entender que esperamos la aceptación únicamente de su dignación divina.

---

mo 115,13; manifiestamente se trata de la misma idea que en el canon romano. Cf. CASEL, l. c., 13, con la nota 26 (más arriba en la nota 37).

[41] Cf. más arriba I, 30. También se han conservado en griego en *Const. Ap.*, VIII, 12, 38 (QUASTEN, *Mon.*, 223): ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοι. La palabra ἱερατεύειν significa ministerio sacerdotal. Pero esto no indica todavía que solamente se pueda aplicar a un obispo o a sus sacerdotes, que con él extienden sus manos sobre las ofrendas (cf. más arriba I, 30), y menos aún se puede afirmar, como lo hace ELFERS (*Die Kirchenordnung Hippolyts*, 203ss), que el *offerimus* y, finalmente, toda la acción de gracias sea cosa exclusiva de los clérigos. ¿Para qué entonces el *Gratias agamus*, dirigido a todos y contestado por todos? El ἱερατεύειν es el servicio que prestan los ἱερεῖς. Ahora bien, bajo el concepto de ἱερεῖς no sólo San Justino, sino con especial insistencia también Orígenes, tan cercano por sus ideas a San Hipólito, comprende a todo el pueblo santo de Dios. Cf. E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen* (Paderborn 1936) 18-27; ST. V. DUNIN BORKOWSKI, *Die Kirche als Stiftung Jesu*: «Religion, Christentum, Kirche», ed. por ESSER y MAUSBACH, II (Kempten 1913) 55-70.

[42] Además de las *Const. Ap.* (VIII, 12, 38; cf. la nota anterior), también la liturgia bizantina de San Basilio (BRIGHTMAN, 329, lín. 14) y la liturgia armenia (l. c. 438, lín. 16). En estos últimos textos se trata manifiestamente de la acción de gracias de los sacerdotes, que en la oración se destacan de la comunidad.

Nosotros no podemos hacer otra cosa que presentar los dones: *offerimus*. Lo demás depende de Dios: si quiere hacer descansar indulgente [1] su mirada sobre los dones *(respicere)* y aceptarlos *(accepta habere)*. Prosiguiendo el lenguaje simbólico, se pide a Dios que mande sean llevados estos dones al cielo y colocados sobre su sublime altar [2]. Es un modo de hablar que con toda naturalidad continúa el pensamiento anterior [3], y pertenece, efectivamente, a los elementos más antiguos de la liturgia romana y no sólo a ella [4]. Pero esto no quita el que nos plantee más de un problema.

La función de la liturgia sacrifical

307. En primer lugar, nos llama la atención que estas oraciones se contenten con describir, por decirlo así, la periferia del rito, atentas únicamente a que la acción se lleve a cabo con exactitud y a que sea reconocida por Dios como sacrificio válido. En cambio, se deja prácticamente en la sombra el sentido del sacrificio, sin fijarse en nuestra intención sacrifical, que es la que ha de vivificar toda la acción exterior, y que en la actualidad para nosotros suele ser lo principal cuando explicamos a los fieles el sacrificio de la misa: la sumisión completa de la criatura a su creador, la conformidad de nuestra voluntad con la de Dios, la identificación cada vez más completa con los sentimientos de Jesucristo, a la que nunca se dará la importancia que merece.

Pero no nos debe extrañar demasiado este modo de proceder; tales sentimientos e intenciones en realidad no quedan olvidados, sino que ya se suponen como base de la acción sacrifical de los fieles; y si tal vez no se ha llegado todavía a ellos, sin embargo, a eso se tiende aun sin hablar expresamente del tema. Además, no olvidemos que la liturgia no es para dar expresión a los varios sentimientos subjetivos de los particulares, sino para dirigir la acción exterior de modo normativo para todos.

---

[1] *Propitio ac sereno vultu:* con rostro propicio y sereno. La misma imagen en el salmo 30,17: *illustra faciem tuam;* y en el salmo 66,2: *illuminet vultum suum.*

[2] En el texto del canon de San Ambrosio se expresa sólo el último de estos pensamientos; cf. más arriba I, 65; éste es, pues, el más primitivo.

[3] No importa cierta dureza de la expresión gramatical, que a la crítica del canon dió materia a sus cábalas (Fortescue, *The mass,* 153; cf. 348). Verdad es que debería decir: *Suprae quae... respicere et quae accepta habere digneris;* sin embargo, esta forma, más en consonancia con la gramática, resultaría demasiado pesada. Semejante acortamiento de la frase encontramos ya al principio del *Communicantes.*

[4] Cf. *Const. Ap.*, VIII, 12, 39 (Quasten, *Mon.*, 223); el προσφέρομεν se continúa también aquí: καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς. Véase más arriba I, 41.

UN APARENTE CONTRASENTIDO

308. Quizá nos extrañe el que se añada después de la consagración otra súplica de aceptación; sobre todo porque se trata de ofrendas las más santas y que las ofrece el mismo Cristo *ministerio sacerdotum*. ¿No parece improcedente suplicar la aceptación de un sacrificio del que sabemos que es el más perfecto de cuantos se pueden ofrecer, más aún, el único agradable por sí mismo a Dios? Además, los sacrificios del Antiguo Testamento que se citan en la oración, el de Abel, Abrahán y Melquisedec, no eran más que sombras, comparados con la grandeza divina de nuestro sacrificio.

LA SOLUCIÓN

309. Efectivamente, la polémica reformatoria contra la misa y el canon arremetió contra estos puntos, echando en cara al sacerdote católico el arrogarse el papel de mediador entre Cristo y Dios Padre. Por eso, las explicaciones modernas de la misa, al tratar este punto, tienden a la apología [5]. Pero, si se considera que el sacrificio del Nuevo Testamento, como acción cultual, es esencialmente sacrificio de la Iglesia, que trata de unirlo al sacrificio de Cristo, no se ve dificultad en que este sacrificio, a pesar de su excelencia interior, considerado él mismo como acción exterior de la Iglesia destinada a expresar ante Dios su sumisión y su veneración, pueda tener deficiencias y no ser agradable si los que lo presentan carecen de la pureza interior y de las debidas disposiciones. Mirado el sacrificio de la Nueva Alianza desde este punto de vista, hasta se le puede aplicar, cuando lo ofrecen manos de sacerdotes indignos, aquellas duras palabras del profeta [6] según las cuales Dios rechaza los sacrificios de su pueblo ofrecidos sólo exteriormente, sin la debida intención sacrifical. Y entonces no queda más que un nuevo *hic et nunc* del sacrificio ofrecido por Cristo en la cruz, una representación que carece de sentido, dado que no está ordenada plenamente ha-

---

[5] Véase, p. ej., el resumen en BENEDICTO XIV, *De s. sacrificio missae*, II, 16, 10-22 (ed. SCHNEIDER, 208-216). El sabio papa remite a SAN BELARMINO (*Controv.* II, 6, 24 [*De sacrif. missae*, II, 24; ed. Rom. 1838: III, 802]), que dice que en el *Supra quae* no rezamos *pro reconciliatione Christi ad Patrem*, sino por nuestra debilidad; *etsi enim oblatio consecrata ex parte rei quae offertur et ex parte Christi principalis offerentis semper Deo placeat, tamen ex parte ministri vel populi adstantis, qui simul etiam offerunt, potest non placere.* La negación de la realidad del sacrificio de la misa obligó en la controversia a hacer resaltar el sacrificio de Cristo como tal. Sólo la meditación intensificada de los textos litúrgicos nos hace ver otra vez al lado del sacrificio de Cristo también el de la Iglesia. (Véase también más arriba I, 240ss.

[6] Is 1,11; Jer 6,20; Am 5,21-23; Mal 1,10.

de nuestra salvación, porque, contra lo que debía ser, no le corresponde en el oferente el espíritu de entrega, y por eso no existe la debida relación entre sacerdote y sacrificio [7].

Los sacrificios de Abel, Abrahán y Melquisedec

310. Como el hombre, frágil y pecador, nunca puede ser lo suficientemente digno para acercarse llanamente a la majestad y santidad de Dios, nunca sobra la humilde súplica de que Dios nos mire benignamente. Junto con esta petición recordamos a Dios los sacrificios de algunos hombres preclaros del Antiguo Testamento, de los que sabemos le fueron agradables, y que por eso nos llenan de confianza y casi nos inspiran un sentimiento de noble satisfacción al comparar nuestros sacrificios con los de aquellos grandes amigos de Dios. Tres son las figuras que se destacan: el inocente Abel [8], que ofrece a Dios de las primicias de sus rebaños (Gén 4,4), víctima él mismo de los odios de su hermano; también nuestra ofrenda es el inocente «Cordero de Dios», el Primogénito de toda la creación [9], quien convierte en sacrificio redentor la muerte que le prepara su propio pueblo. El segundo modelo sublime es Abrahán, que, como «padre de todos los creyentes» [10], es «nuestro patriarca», el héroe de la obediencia a Dios, dispuesto a sacrificar a su propio hijo, que, como premio de su obediencia, le es devuelto sano (cf. Hebr 11,19); también nuestra víctima, la más perfecta expresión de obediencia hasta la muerte, vuelve a la vida. Finalmente, comparamos nuestro sacrificio con el de Melquisedec, el «sacerdote del Altísimo» [11], que le ofrece pan y vino [12]; también nuestro sacri-

[7] Aunque es verdad que este caso extremo no se da del todo, ni siquiera con la celebración indigna del sacerdote mientras asista uno por lo menos a tal misa con la debida disposición. Además, detrás de cada celebración, en algún modo, está siempre la Iglesia universal.

[8] El epíteto *iustus* lo dedica el mismo Señor a Abel (Mt 23,35; cf. Hebr 11,4). *Pueri tui* = de tu siervo, sin embargo, lo mismo que en la palabra παῖς, tiene un acento paternal. En este sentido se aplica la palabra de Lc 1,54 también a Israel. Cf. además J. Hennig, *Abel's place in the liturgy*: «Theological Studies» 7 (New York 1946) 126-141.

[9] Cf. Hebr 1,6; Col 1,18; Rom 8,29.

[10] Gál 3,7; cf. San León Magno, *Sermo* 53, 3: PL 54, 318: *nos spiritale semen Abrahae* (Batiffol, *Leçons*, 268).

[11] El canon lo llama sumo sacerdote. Acerca de la hipótesis que Baumstark funda sobre esta denominación, véase más arriba, I, 63 [6].

[12] El texto bíblico Gén 14,18 habla propiamente sólo de traer las ofrendas por Melquisedec (también la Vulgata: *proferens*). La suposición de su sacerdocio se funda, sin embargo, en la acción sacrifical, contenida en aquel acto de traer las ofrendas. Cf. el tratado suplementario sobre esta cuestión en P. Heinisch (*Das Buch Ge-*

ficio consiste en pan y vino [13]. Por esto rogamos a Dios que mire benignamente nuestra oblación, como miró la de aquellos hombres; *respexit Dominus ad Abel et ad munera eius*, dice la Sagrada Escritura del primero [14]. Y esta nuestra súplica sólo será escuchada si nuestra oblación la hacemos con la misma intención pura de aquellos amigos de Dios y si a la incomparable santidad de nuestro sacrificio corresponde en alguna manera la disposición de nuestro corazón [15].

ABEL, ABRAHÁN Y MELQUISEDEC EN LA ICONOGRAFÍA ANTIGUA

311. La comparación del sacrificio cristiano con los sacrificios del Antiguo Testamento, y, sobre todo, con los de estos tres preclaros varones, no la desconoció la antigüedad cristiana. Y era natural que los primeros cristianos, tan cerca todavía de aquella época precristiana, se fijasen más que nosotros en ella como anticipo del nuevo eón, guiados siempre por la idea de la continuidad histórica de la obra salvadora. Se sabe que el sacrificio de Abrahán fué uno de los motivos preferidos por la antigua iconografía cristiana, y aparece, por lo menos desde el siglo IV, principalmente como figura del sacrificio de la cruz y, desde luego a través de él, también del sacrificio eucarístico [16]. Dos de los grandes mosaicos del coro de San Vitale, en Ravena, relacionan los tres tipos citados en el canon directamente con la Eucaristía; uno de estos cuadros presenta a Abel y Melquisedec, al primero llevando al altar un cordero y al segundo ofreciendo pan y vino; el segundo

---

nesis [Bonn 1930] 222) y J. E. COLERAN (*The sacrifice of Melchisedech*: «Theological Studies», 1 [New York 1940] 27-36). Se trata, sin duda, de una relación entre ofrecimiento a Dios y el dar de comer a los reunidos, semejante a aquella de los banquetes judíos, que les daba un carácter sacrifical; cf. más arriba, I, 18 [64]; II, 273 [1].

[13] A pesar de que en la Carta a los Hebreos no se menciona la identidad de las ofrendas cuando se compara a Cristo con Melquisedec, toda la antigüedad cristiana insiste en tal identidad. Así SAN CIPRIANO, *Ep.* 63,4; SAN AMBROSIO. *De myst.*, VIII, 45s; SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVI, 22. Cf. también G. WUTTKE, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese*: «Beihefte z. Zeitschrift f. d. neutest Wiss.», 5 (Giessen 1927), 46s; J. DANIÉLOU, *La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Eglise*: La messe et sa catéchèse: «Lex orandi», 7 (París 1947), 33-72, esp. 45s.

[14] Gén 4,4; cf. Dt 26,15. La expresión vuelve con frecuencia en las oraciones: *Respice quaesumus Domine*, etc.

[15] Es notable que en la profecía de Malaquías sobre el futuro culto, al lado del anuncio de una nueva *minjah*, por la que se engrandecerá el nombre de Dios entre los pueblos (1,11), está también la profecía acerca de un sacerdocio purificado: «Purificará a los hijos de Leví, los acrisolará como oro y plata, a fin de que ofrezcan al Señor sacrificios agradables. Y entonces el Señor otra vez gustará de los sacrificios de Judá y de Jerusalén...» (3,3s). Cf. GIHR, 604s.

[16] Cf. TH. KLAUSER, *Abraham*: RAC 1, 18-27, esp. 25.

mosaico consta de dos cuadros, en que aparece Abrahán; en uno está para sacrificar a su hijo y en el otro agasaja a los tres huéspedes misteriosos [17]. Es muy probable que ya el texto del canon romano diera ocasión a estas representaciones en los mosaicos de Ravena [18]. De una época muy anterior, en que hubo aún vivo intercambio entre las liturgias de Roma y Egipto, data la mención, dentro del mismo conjunto, de Abel y Abrahán en una oración de oblación egipcia [19], en la que primitivamente se citó quizás también el nombre de Melquisedec [20].

¿A QUÉ SE REFIEREN LAS PALABRAS «SANCTUM SACRIFICIUM...?»

312. En el canon romano, después de nombrar a Melquisedec, siguen unas palabras aclaratorias: *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.* Se trata de un complemento posterior, que el *Liber pontificalis* atribuye a San León Magno: *hic constituit ut intra actionem diceretur: sanctum sacrificium et cetera* [21]. Comentaristas antiguos interpretaron

---

[17] Cf. BEISSEL, *Bilder,* 170s 178; cf. l. c., 189, sobre los mosaicos aparecidos en S. Apollinare in Classe.—Datan del siglo VI, lo mismo que los de San Vitale y Sant' Apollinare Nuovo (nota siguiente), o sea de la primera época después de la reconquista bizantina.—*(N. del T.)*

[18] Un ejemplo a este respecto lo ofrece S. Apollinare Nuovo, de Ravena, en el cuadro de la serie de Santos que representan la lista de los mencionados en el *Communicantes* tal y como se decía en la primera mitad del siglo VI (KENNEDY, 197) Fórmulas de oraciones con Abel, Abrahán y Melquisedec que traen su origen del canon romano se encuentran también en el *Liber sacramentorum* mozárabe (FÉROTIN, p. 262) y en el Leoniano (MURATORI, I, 470); cf. BOTTE, *Le canon,* 43.

[19] BRIGHTMAN, 129. La oración está ahora entre las súplicas intercesoras y acompaña una incensación. Como en el texto del canon que ofrece San Ambrosio (cf. más arriba I, 65), también aquí los nombres van unidos con el ruego del traslado al altar de los cielos. Cf. A. BAUMSTARK, *Le liturgie orientali e le preghiere «Supra quae» e «Supplices» del canone romano,* 2.ª ed. (Grottaferrata 1913), 4ss; ID., *Das «Problem» des römischen Messkanons:* «Eph. Liturg.» (1939) 229-231.

[20] BAUMSTARK, *Das «Problem»,* 230s. En *Const. Ap.* (VIII, 12, 21-23 [QUASTEN, *Mon.,* 218]) no aparece tan claramente relacionado con la idea del ofrecimiento el nombre de Melquisedec que se cita al lado de otros nombres de personajes del Génesis, como Abel y Abrahán. Una súplica de aceptación en que se nombra a Abel, Noé y Abrahán se encuentra también en la liturgia bizantina de San Basilio (BRIGHTMANN, 319s) y en la anáfora de Santiago (l. c., 41; cf. 32 48). Estas oraciones están antes de la consagración. Cf. la síntesis en LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl,* 81-93; FORTESCUE, 349s.

[21] DUCHESNE, *Liber pont.,* I, 239. El que estas palabras sean una adición posterior se conoce por la circunstancia de que faltan en la liturgia mozárabe, donde se usa también esta oración *Supra quae* (FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum,* p. 262; *Missale mixtum:* PL 85, 491 B).

repetidas veces esta amplificación como atributo del sacrificio de la misa, al que se refiere la palabra *(supra) quae*, y en este caso las palabras de en medio, *sicuti... Melchisedech*, habría que entenderlas como un paréntesis [22]. Sin embargo, el sentido de las palabras exige relacionarlas con el sacrificio de Melquisedec. Por esto al pronunciarlas no se hace una cruz sobre las ofrendas [23]. Tal complemento o aposición a *quod... Melchisedech* nos puede parecer innecesario; no lo creyó así el siglo v, cuando pululaban por todas partes los errores espiritualizantes que consideraban la materia como obra de los demonios, y cuando el uso del vino era todavía reprobado por los maniqueos [24] y la renuncia a la comunión del cáliz le hacía a uno sospechoso de convicciones maniqueas [25].

La imagen del altar celestial

313. La acción oblativa se expresa en una tercera oración, en el *Supplices*. Un don no se puede considerar como admitido definitivamente antes de que, además de descansar sobre él complacida la mirada de aquel a quien se le ofrece, lo haya aceptado como en propiedad. Con una comparación atrevida se aplica la entrega de los regalos entre hombres a nuestra ofrenda que presentamos a Dios. En el Apocalipsis se habla de un altar del cielo (8,3-5), en el que el ángel deposita el incienso y las oraciones de los santos: «Y diéronsele muchos perfumes para que los colocase, con las oraciones de todos los santos, en el altar de oro ante el trono» [26]. Se trata de una imagen, como cuando hablamos del trono de Dios. Sirve indudablemente en la tercera oración para dar al ofrecimiento la forma de una súplica en favor de la aceptación definitiva.

---

[22] Más detalles en Benedicto XIV, *De s. sacrificio missae*, II, 16, 16s 21s (ed. Schneider, 211s 214s), que se inclina a aceptar esta interpretación.

[23] Aisladamente, sin embargo, se encuentran dos cruces en este pasaje, p. ej., en el sacramentario del s. x de Tréveris (Leroquais, I, 84).

[24] Duchesne (l. c.) cree que esta adición iba dirigida contra el maniqueísmo, que e. o. condenó el uso del vino. De este modo, las palabras significarían lo mismo que las *de tuis donis ac datis*, es decir que serían una afirmación de la legitimidad de las ofrendas materiales.

[25] San León Magno, *Serm. 4 de Quadr.*: PL 54, 279s; Gelasio I, *Ep.* 37, 2 (Thiel, 451s).

[26] El altar de los cielos se menciona también en Is 6,6. Asimismo aparece en Hermas, *Pastor*, mand. X, 3, 2; San Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 31, 5 (al. IV, 19, 1; Harvey, II, 210). Más referencias e. o. en Righetti, *Manuale*, III, 336. Esta comparación del Apocalipsis no tiene nada que ver con la cuestión teológica de si hay un sacrificio en el cielo, pues en el Apocalipsis se trata abiertamente de una expresión simbólica, en la que, usando la imagen del incienso que se pone sobre el altar, se habla de las oraciones de los fieles.

SIRVE PARA EXPRESAR EL RUEGO DE ACEPTACIÓN

314. Y que se trata de pedir la aceptación, lo dice la redacción antigua de San Ambrosio: *Petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es...* [27]. En nuestro texto actual, la expresión es más gráfica; se pide a Dios que envíe un santo ángel [28], que traslade los dones [29] al altar celestial, erigido ante la majestad divina [30]. Esta imagen del altar celeste aparece ya en épocas muy tempranas en diversos pasajes de las liturgias orientales [31].

INTERPRETACIONES MEDIEVALES

315. En la liturgia romana, que lo menciona únicamente en el *Supplices* del canon, algunos comentaristas medievales le han atribuído gran importancia en orden a la terminación del sacrificio, lo que sólo se explica por el estado rudimentario

[27] SAN AMBROSIO, *De sacramentis*, IV, 6 (cf. arriba I, 65).

[28] El epíteto *sancti (angeli)* se encuentra en la tradición irlandesa de nuestro canon, pero falta en los demás textos antiguos (BOTTE, 42).

[29] Estos sólo se designan con un *haec*, lo cual es aún más llamativo que el *(Supra) quae* de la oración precedente, que siempre se puede considerar como comprendiendo toda la expresión *panem sanctum*, etc. Parece que se trata de una manifestación de respeto religioso, tan frecuente en la historia de las religiones y bajo las más diversas formas, y que influyó como razón en la disciplina del arcano; cf. W. HAVERS, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*: «Sitzungsber. d. Akademie d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse», 223, 5 (Viena 1946) 189s. En plena Edad Media aparece, por cierto, a veces la variante *iube hoc*, interpretándose el *hoc* de la Iglesia militante (SÖLCH, *Hugo*, 94s).

[30] Así en el texto actual. Manuscritos antiguos tienen en este sitio *in conspectum*.. Por lo demás, faltan estas palabras en San Ambrosio y en el cód. Rosiano, por lo que parece que se trata de una amplificación posterior (véase BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 204s).

[31] *Const. Ap.*. VIII, 13, 3 (QUASTEN, *Mon.*, 228): se invita a la oración para que Dios reciba el don (προσδέξηται) εἰς τὸν ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον. La liturgia griega de Santiago repite varias veces esta expresión (BRIGHTMAN, 36 41 47 58s); así también la liturgia de San Marcos (ibíd., 115 118 122 123s) y la bizantina (ibíd., 309, 319 359). Con menos frecuencia se encuentra en las liturgias no griegas. Está en las anáforas siríacas occidentales de Timoteo y Severo *(Anaphorae Syriacae* [Roma 1939-44] 23 71), que eran antiguamente griegas. En varios casos, el ὑπερουράνιον θυσιαστήριον se refiere a la ofrenda de incienso. Sin embargo, no se puede con LIETZMANN *(Messe und Herrenmahl*, 92s) sacar la consecuencia de que esta expresión del traslado de la ofrenda al altar celestial sólo se añadió al canon después de la introducción del uso del incienso en la liturgia cristiana de Oriente (según él, hacia 360). Esta expresión aparece en Oriente hacia 380, pero además se encuentra por la misma época ya en Occidente, en el texto de San Ambrosio, ciertamente no creado por el mismo San Ambrosio, sino anterior a él.

de la teologia sacramental de aquella época. Remigio de Auxerre cree que, después de poner presente el cuerpo y la sangre de Cristo por las palabras de la consagración, todavía es necesario otro acto para que el cuerpo sacramental del Señor, presente en diversos sitios, quede unido con el cuerpo glorificado, y que esto es lo que se pide en el *Supplices*[32]. Por otros motivos, opina hacia 1165 el abad cisterciense Isaac de Stella que nuestro sacrificio no queda completo sino con el *Supplices*. En un primer acto de oblación, simbolizado por el altar de los holocaustos del antiguo templo, ofrecemos con el corazón contrito el pan y el vino, como símbolo de la propia vida; en el segundo acto, expresado por el dorado altar de los inciensos, ofrecemos el cuerpo y la sangre del Señor; y en el tercero, prefigurado por el sanctasanctórum, ángeles llevan nuestro sacrificio al cielo, uniéndolo con el de Cristo glorificado y dándole así su última perfección[33]. Así como la nube de incienso—explica otro comentarista—que envolvía al sumo sacerdote cuando en el día de la expiación se presentaba ante el arca de la alianza le obscurecía la vista, así los ojos corporales del sacerdote, a esta altura, ya no pueden ver nada del misterio, y por eso tienen que rogar a los ángeles a que lleven el sacrificio ante la presencia de Dios[34].

EL «SUPPLICES», LA «EPÍCLESIS» DE LA MISA ROMANA

316. Pero también otros teólogos de este periodo, cuando se hablaba del traslado del sacrificio al altar celestial, lo entendían de un hecho real, con el que se coronaba el sacrificio[35]. De esta manera—sin duda se ve aquí el influjo de la liturgia galicana—se interpretaba el *Supplices*, al pedir el coronamiento del sacrificio, como una especie de *epíclesis*[36]. Efectivamente, en ella se pide que la virtud divina se una a nuestra ofrenda, aunque en un sentido inverso al de la *epí-*

---

[32] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1262s; véase además GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, 108-111. Una concepción semejante la encuentra GEISELMANN, 99ss, ya en la explicación de la misa *Quotiens contra se* (hacia 800).

[33] ISAAC DE STELLA, *Ep. de off. missae:* PL 194, 1889-1896.

[34] ROBERTO PAULULO, *De caeremoniis*, II, 28: PL 177, 429 D; FRANZ, *Die Messe*, 440-442.

[35] PASCHASIO RADBERTO († 856), *De corp. et sang. Domini*, VIII, 1-6: PL 120, 1286-1292; ODÓN DE CAMBRAI († 1113), *Expositio in canonem missae*, c. 3: PL 160, 1067 A. Cf. A. GAUDEL, *Messe*, III: DThC 10, 1034s 1041.

[36] B. BOTTE, *L'ange du sacrificie et l'épliclèse de la messe romaine au moyen-âge:* «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1 (1929) 285-308. Por cierto, en el concilio de Florenza los orientales insistieron en que el *Supplices* era una verdadera *epíclesis* con la que la consagración se completaba también en la misa romana (F. CABROL, *Anamnèse:* DACL 1, 1892).

clesis, es decir, no implorando la bajada del Espíritu Santo sobre los dones, sino su elevación a los cielos [37].

EL «ÁNGEL», ¿ES EL MISMO CRISTO?

317. Con esto está relacionado el que, cuando se habla en la oración de ángeles, lo empiecen a interpretar de alguien más que ángel creado: es Cristo mismo quien se encarga de colocar nuestra ofrenda sobre el altar celestial como *magni consilii angelus* [38]. Varios comentaristas, sobre todo del siglo XII, repiten este pensamiento [39], que aun en nuestros días lo proponen algunos en combinación con la hipótesis de un sacrificio en los cielos, al que se une nuestro sacrificio de la tierra [40]. Otras veces, considerando esta oración como una especie de *epiclesis* de la consagración, por estar en el mismo sitio en que se encuentra la *epiclesis* en los formularios orientales y galicanos, el ángel que sube las ofrendas al cielo se interpretó del Espíritu Santo [41].

---

[37] Cf. DUCHESNE, *Origines*, 192s.

[38] Is 9,6 en el texto del introito de la tercera misa de Navidad.

[39] Aparece por vez primera en IVÓN DE CHARTRES († 1116) *(De conven. vet. et novi sacrif.:* PL 162, 557 C), donde resulta clara esta significación por el conjunto. Ivón interpreta el canon como la renovación de las costumbres del día de la expiación (cf. más arriba I, 149). Entre ellas pertenece la del macho cabrío que, cargado con los pecados del pueblo, sale al desierto; así Cristo, cargado con los pecados nuestros, vuelve al cielo. La interpretación de Cristo la traen también Honorio August., Alger de Lieja, Sicardo de Cremona y otros (cf. BOTTE, *L'ange du sacrifice et l'épiclèse*, 301-308).

[40] M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* (París 1931), 281. 446-449; ID., *Esquisse du mystère de la foi* (París 1924) 79-96. Sobre la discusión de esta cuestión véase JL 4 (1924) 233s. Según De la Taille, Cristo está en el cielo en estado de víctima; el *perferri* significa la transubstanciación, en la que nuestro sacrificio queda absorbido por el sacrificio celestial. Con estas dos suposiciones, por cierto muy poco probadas, resulta natural la interpretación de Cristo. H. BARBEL *(Der Engel des «Supplices»:* «Pastor bonus», 53 [1942] 87-91), a consecuencia de su teoría acerca de la forma primitiva de esta oración se muestra inclinado a interpretar la expresión *angeli tui* de Cristo. Pues sospecha que a la redacción en plural de San Ambrosio *(per manus angelorum tuorum)* precedió otra en singular en la que se pensaba efectivamente en Cristo al hablar del ángel, concepción muy propia de los primeros cristianos, hasta que la herejía arriana obligó a poner la palabra en plural, para que no viesen aquí argumento favorable alguno, con lo cual comenzaron a entenderlo de los ángeles en general. Cf. también J. BARBEL, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Engel und Bote in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* (Bonn 1941). A no ser que se interprete el *perferri*, con De la Taille, de la consagración, no hay motivo para este cambio de interpretación; pues el que presentemos nuestra súplica de aceptación por Cristo (es decir, que hemos de ofrecer nuestro sacrificio por mediación suya), de todos modos viene expresado por el *Per Christum Dominum nostrum*.

[41] L. A. HOPPE, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consekrationskanon* (Schaffhausen 1864)

La interpretación más obvia

318. Como todas estas explicaciones se fundan en hipótesis por lo menos muy problemáticas, no tenemos por qué apartarnos del sentido natural, que además se apoya en el texto de canon que nos presenta San Ambrosio *(angelorum)* y en pasajes de las liturgias orientales [42]: al igual de las oraciones de los fieles que son depositadas por el ángel del Apocalipsis en el altar de los cielos, el ángel se encargará de presentar nuestra ofrenda ante el trono de Dios [43]. Al hablar así, hacemos intervenir a los ángeles en nuestro sacrificio, cosa que no puede extrañar, toda vez que ya en el *Sanctus* los fieles han visto a los ángeles cantando con ellos el himno de alabanza. Sabido es además cómo para San Crisóstomo, al hablar del «terrible misterio», el altar está rodeado de ángeles, y San Gregorio Magno a la hora del sacrificio ve abrirse el cielo y bajar los coros de ángeles [44]. Entra además de lleno en la economía de la redención cristiana el que los ángeles, que no contemplan indiferentes la obra redentora, participen también de alguna manera en el sacrificio que la reproduce. Definir más en concreto esta participación o indicar los nombres de los ángeles que intervienen, sería una pretensión irreverente [45].

La transición al ruego de una comunión fructífera

319. En la segunda parte toma el *Supplices* nuevo rumbo: la acogida de nuestro sacrificio en el altar celestial ha de traer para la comunidad aquí reunida la gracia de una fruc-

---

167-191; P. Cagin, *L'antiphonaire ambrosien:* «Paléographie musicale», 5 (1896) 83-92; cf. Cagin, *Te Deum ou illatio* 221. La razón principal para Hoppe de que el *Supplices* se ha de considerar como la *epíclesis*, se reduce esencialmente a que ocupa el sitio en que en Oriente se encuentra la *epíclesis*. Hoppe no sabía todavía que la *epíclesis* del Espíritu Santo data también en Oriente de una época relativamente reciente; cf. más arriba 253s. Cagin llama la atención sobre *epíclesis* galicanas de ángeles. En esto hay que tener en cuenta que no es probable que, sobre todo una concepción no habituada a la terminología teológica, entienda bajo la palabra *ángel* precisamente al Espíritu Santo; cf. más arriba 70 [150] y más adelante la nota 43.

[42] En la anáfora de San Marcos se pide el traslado de los dones al altar celestial διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας (Brightman, 129)

[43] B. Botte, *L'ange du sacrifice:* «Cours et Conférences», VII (Lovaina 1929) 209-221. En la p. 219 da también ejemplos de las liturgias latinas en las que se considera claramente al ángel como ser creado, cuya intervención se pide en el sacrificio. Más ejemplos en Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 103 109. Véanse también las referencias en Batiffol, *Leçons* (1927), p. xxix s.

[44] San Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 58: PL 77, 425s.

[45] Véanse las consideracionse sobre este tema en Gihr, 607-612.

tuosa comunión, orientándose de este modo nuestra atención al acto final de la celebración eucarística. La crítica del canon de fines del siglo pasado quiso ver en esta transición una ruptura en la marcha del pensamiento, suposición que se prestaba a atrevidas hipótesis [46]. Sin embargo, una comparación con la *Eucaristía* de San Hipólito, en la que del ofrecimiento se pasa rápidamente a suplicar las gracias de la comunión, demuestra que también aquí se trata de una transición completamente natural [47]. En ambos pasajes, en el de San Hipólito y en nuestro canon, se puede considerar la súplica en cuestión como una *epíclesis*, pero no de la consagración, sino de la comunión. En ésta, atendiendo siempre a lo esencial, no importa el que no se nombre en nuestro *Supplices* al Espíritu Santo, que en San Hipólito va unido a la súplica de la comunión [48]. La comunión es el segundo gran acto de la celebración de la Eucaristía, la segunda intervención de Dios en la actuación de la Iglesia El sacrificio cristiano es de tal naturaleza, que la comunidad que lo ofrece está invitada de antemano al banquete del sacrificio, y así, terminada la oblación, nuestra mirada se fija espontáneamente en la comunión, explicándose que nuestra expectación se convierta en humilde súplica.

---

[46] R. Buchwald, *Die Epiklese in der römischen Messe:* «Weidenauer Studien», I, Separata (Viena 1907), 34s; cf. Fortescue, 152ss 352. Según Buchwald, debió encontrarse en este sitio una *epíclesis* de la consagración que terminó con la súplica de una comunión fructuosa. Llama la atención sobre la expresión *ex hac altaris participatione*, que resulta dura si se refiere al altar de aquí abajo, inmediatamente después de hablar del altar de los cielos. Volveremos sobre esta expresión. Argumentos semejantes propuso ya F. Probst, *Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jh.* (Münster 1896) 177-180. Además, para probar que aquí debió suprimirse una *epíclesis* se ha hecho constar que sólo en este sitio los dones se llaman «cuerpo y sangre» de Cristo; pero, como observa con razón Batiffol *(Leçons,* 270), la consagración se supone ya claramente como hecha en las palabras *panem sanctum* de la primera oración.

[47] Cf. más arriba I, 30. Conforme demuestra este texto fundamental comparado con *Const. Ap.* (VIII, 12, 39 [Quasten, *Mon.*, 223s]) y la anáfora etiópica de los apóstoles (Brightman, 233), la *epíclesis* de la consagración de las liturgias orientales es una interpolación posterior; cf. los cuadros sinópticos en Cagin, *L'eucharistie,* pp. 148-149.

[48] Cf. arriba 253. J. Brinktrine ha intentado probar el carácter de *epíclesis* del *Supplices* por la comparación sobre todo con las oraciones galicanas de *Post-pridie* y *Post-secreta,* que visiblemente ocupan el puesto de una *epíclesis* y que piden unas veces la aceptación de los dones (como el *Supplices)* y otras veces su santificación. El que esta aceptación y santificación deba asegurar la comunión fructuosa de los dones pertenece, según Brinktrine, al concepto de la *epíclesis,* conforme prueba por oraciones más antiguas de bendición que se dicen sobre otros alimentos (J. Brinktrine, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese:* ZkTh 42 (1918) 301-326, 483-518, esp. 489s). Con todo, convendría distinguir entre *epíclesis* de consagración y de comunión, conforme se expone más arriba 252.

«Ex HAC ALTARIS PARTICIPATIONE»

320. Como cosa natural se supone que todos los que quieran, pueden recibir el cuerpo y la sangre del Señor. Recibimos este doble don *ex hac altaris participatione*, por esta participación en el altar. Si realmente los dones de nuestro actual sacrificio han sido depositados en el altar celestial, es decir, han sido aceptados por Dios, entonces esta participación en los dones, es decir, en la mesa celestial de Dios, sobre la que descansan nuestros dones, nos faculta para recibir el cuerpo y la sangre del Señor como verdaderos comensales del banquete divino [49], participando no sólo en la forma exterior del misterio, sino también en su íntima eficacia [50]. Más sencilla es la idea en el texto de la tradición irlandesa y milanesa, donde se dice: *ex hoc altari sanctificationis* [51], que significa el altar terrenal en el que han sido «santificados», es decir, consagrados, los dones. Sin embargo, esta mayor sencillez del pensamiento no es una garantía absoluta de su prioridad, pues no es probable que acto seguido se aplique la palabra altar primero al altar celestial y luego al altar terrenal; antes hay que decir que, en el lenguaje bíblico de nuestra oración, el altar terrenal quedó absorbido por el celestial, que es el único que interesa.

Lo que pedimos es que la comunión aproveche a nuestra salvación, de modo que seamos colmados de todas las bendiciones y gracias celestiales. Las bendiciones celestiales se refieren, una vez más, al altar celestial. En el entusiasmo frenado de esta expresión resuenan los ecos del comienzo de la carta a los efesios (Ef 1,3).

EL RITO EXTERIOR

321. Al contrario de las oraciones precedentes, que apenas van acompañadas de ceremonias—actualmente no quedan más que las cruces trazadas en el *hostiam puram*, etc.—, en el *Supplices* vuelve a actuar también de modo plástico el sacerdote. Realmente, el *Supplices te rogamus* está como exi-

---

[49] El que el texto actual del canon se refiera al altar de los cielos, lo pone de relieve también BATIFFOL (*Leçons*, 271). Las citas de 1 Cor 9,13; Heb 13,10, aducidas por él para la explicación de *participatio altaris*, no son más que paralelismos bastante lejanos. Cf. también LEBRUN, I, 446s.

[50] Cf., p. ej., la poscomunión de la fiesta de la Ascensión: *ut quae visibilibus mysteriis sumenda percepimus, invisibili consequamur effectu.*

[51] BOTTE, 42; KENNEDY, 52. Una fusión de las dos variantes la contiene hacia 700 el misal de Bobbio (BOTTE, 42): *ex hoc altari participationis*. El sacramentario de Rocarosa (de hacia el 1200) tiene *ex hac participatione*). FERRERES, p. CXII).

giendo la inclinación del cuerpo, que, según la antigua costumbre, solía ir unida a la humilde actitud de oblación, y por eso antiguamente se iniciaba ya con el *Supra quae* [52]. La costumbre viene, pues, de muy antiguo [53]. A la inclinación profunda se añade el beso del altar, motivado, sin duda, por el *Supplices*, como expresión de una súplica respetuosa a la vez que íntima [54]. El nombrar a continuación los dones santos sugiere otra vez un gesto para señalarlo, que se concreta con la doble señal de la cruz, al *corpus et sanguinem*. Aisladamente aparece ya en algunos textos carolingios, pero se fué imponiendo poco a poco y falta todavía en los manuscritos del

---

[52] Cf. más arriba 174. Más tarde se encuentra a veces al *Supra quae* la rúbrica de que el sacerdote eleve la mirada (manuscrito beneventano de los siglos XI-XII) (EBNER, 330). En el siglo XV, según Baltasar de Pforta, es costumbre de los sacerdotes seglares en Alemania extender al *Supra quae* las manos sobre la forma (FRANZ, 587). Así también en una prescripción del misal de Toul (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 651 D]) y en fuentes premonstratenses a partir del siglo XIV (WAEFELGHEM, 79, nota 1).

[53] En la baja Edad Media se inclinaban en muchos sitios *cancellatis manibus ante pectus: Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 242), y *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 95); FRERE, *The use of Sarum* I, 81; MASKELL, 146s; también en el misal de Sarum del siglo XIII (LEGG, *The Sarum Missal*, 232). El documento más antiguo parece ser un misal parisiense de la primera mitad del siglo XIII (LEROQUAIS, II, 66; cf. ibíd. 163 232, etc.). También en Roma existía esta costumbre *(Ordo Rom. XIV*, n. 71: PL 78, 1189 B). Sigue generalmente a la extensión de los brazos en forma de cruz al *Unde et memores;* cf. más arriba 296. En París se mantuvo la costumbre de la *cancellatio* hasta 1615 (LEBRUN, I, 442; cf. también DE MOLÉON, 288), y en el rito de los dominicos, cartujos y carmelitas hasta la actualidad. La idea que inspiraba tal ceremonia fué, sin duda, el imitar al Crucificado. Un misal de Lyón del 1531 explica el *manibus cancellatis* con las mismas palabras que la extensión de los brazos después de la consagración: *quasi de seipso crucem faciens* (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 660 B C]; cf. DURANDO, III, 44, 4). Llama la atención la prescripción en el pontifical de Cristiano de Maguncia (1167-1183): *Hic* (al *Supplices) inclinet se ad dexteram* (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 601 E]). Así también un *Missale Ursinense*, del siglo XIII, en GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 363: *inclina te ad dextrum cornu altaris*. La explicación da este último documento al *Te igitur* (l. c., 341): *Hic deoscula angulum corporalis et patenam illi suppositum simul.*

[54] En la antigüedad parece que existió una ceremonia doble para expresar la sumisión: inclinación y ósculo (cf. K. MOHLBERG, en *Theol. Revue*, 26 [1927] 63). Este ósculo del altar aparece por vez primera (cuando aun no existe el ósculo al *Te igitur;* cf. más arriba 174) en el *Cod. Casanat. 614* (s. XI-XII) (EBNER, 330) y en un sacramentario de la ciudad de Roma del siglo XII (l. c., 335; cf. también INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, V, 4: PL 217, 890 C), y asimismo de los siglos XI-XII (MARTENE, 1, 4, XVII XXV [I, 601 633]). Desde el siglo XIII (prescindiendo del caso aislado del *Ordo Cluniacensis* de Bernardo; cf. más arriba I, 393 [36]) aparecen ambos ósculos durante el canon (véase EBNER, 314s 349s. Cf. SÖLCH, *Hugo*, 89 95). También es posible que el hacer mención del altar diese lugar al ósculo del mismo.

siglo XIII [55]. Tampoco se introdujo antes del final de la Edad Media la cruz que traza el sacerdote sobre sí mismo al *omni benedictione caelesti* [56], y que subraya con una acción exterior la súplica de la bendición celestial. En el atribuir a las cruces sobre los dones el que con ellas queremos atraer sobre nosotros la bendición emanada de las ofrendas, no hay que ver sino una idea secundaria, aunque no por eso reprobable [57].

Conclusión interina en vez de definitiva

322. Una vez que ha terminado el ofrecimiento y ha quedado expresada la súplica de la comunión, según el plan primitivo sigue inmediatamente la conclusión de la oración eucarística, consistente en una solemne doxología y el *Amen* del pueblo [58]. En nuestra misa romana, sin embargo, aparece en este pasaje sólo una conclusión interina: el *per Christum Dominum nostrum*, que se repite todavía dos veces al final de los incisos siguientes. Nuestra oración y nuestro sacrificio se elevan a Dios por las manos de nuestro Sumo Sacerdote, cuyo representante visible acaba de pronunciar en el altar las palabras de la consagración.

16. *El «Memento» de los difuntos*

Falta en los documentos antiguos

323. El primero de los tres incisos que se meten entre el *Supplices* y la doxología final es el *Memento* de los difuntos. No cabe duda de que se trata de una añadidura relativamente reciente, no sólo por no encontrar equivalente en las *Eucaristías* de los primeros tiempos [1], sino porque falta también

[55] Brinktrine, *Die hl. Messe,* 299. La razón de esta lentitud en su propagación sin duda hay que buscarla en la ausencia de un pronombre demostrativo.

[56] La rúbrica está ya en un manuscrito del siglo XII (cf. Ebner, 330 335), pero falta con frecuencia todavía en tiempos muy posteriores. Por la explicación de la misa de Baltasar de Pforta, sabemos que, por lo menos en Alemania, aún por el año 1494 (cuando apareció el libro) la costumbre fué general (Franz, *Die Messe,* 587).

[57] Véase, p. ej., esta explicación en Brinktrine, 205s.

[58] Cf. más arriba I, 30.

[1] Los primeros ejemplos de una conmemoración de difuntos en la misa son del siglo IV; *Eucologio* de Serapión (véase más adelante 328) y las *Const. Ap.*, VIII, 13, 6. Lo menciona también San Cirilo de Alejandría *(Cat. myst.,* V, 9) y San Crisóstomo *(In Phil.,* hom. 3, 4: PG 62, 204), quien cree que la conmemoración de los

en una buena parte de los manuscritos antiguos; por ejemplo, en el sacramentario que el papa Adriano I envió a Carlomagno [2] y hasta en algunos documentos del siglo XI [3]. Además, en los manuscritos en que aparece, se encuentra localizado en otras partes de la misa [4]. Esta aparición tan irregular de la conmemoración de los difuntos difícilmente se explica con decir que se debe a la circunstancia de que estaba escrita aparte en una tablilla, el díptico [5], pues en este caso tendrían que darse fenómenos paralelos a la tradición del *Memento* de los vivos. La explicación está más bien en que el *Memento* de los difuntos, como lo dan a entender diversas noticias, por mucho tiempo no se le admitió en las misas de los domingos y días festivos, como tampoco en el culto público. Conmemoración de los difuntos en general existía desde fines del siglo V en la letanía de los kiries [6].

SE DECÍA SÓLO EN LAS MISAS PRIVADAS DE DIFUNTOS

324. Un recuerdo especial dentro del canon se consideraba como propio de las misas privadas por los difuntos que se solían celebrar ante pocas personas conocidas [7]. Tenía carác-

difuntos fué ya una costumbre de los apóstoles. Acerca de San Agustín, véase ROETZER, 125s; cf. más adelante 327 con la nota 19. BOTTE, 45. El sacrificio por los difuntos, sin una fórmula especial dentro de la oración eucarística, está atestiguado ya en tiempos muy anteriores; cf. arriba I, 278.

[2] BOTTE, *Le canon*, 44. En la edición, procurada por Alcuino, ya se encuentra el *Memento etiam* (LIETZMANN, n. 1, 28, aparato crítico).

[3] EBNER, 7 247 421; LEROQUAIS, *Les sacramentaires* (véase la lista III, 389); MÉNARD, en PL 78, 280, n. 70. También los dos documentos editados por A. Dold: el sacramentario palimpsesto de Maguncia (*Texte u. Arb.*, I, 5, p. 40) y en los fragmentos de misales de Zürich y Peterling (l. c., I, 25, p. 16); asimismo en la liturgia de San Pedro, que se funda en un modelo latino de los siglos IX-X (CODRINGTON, 109 125 etc.).

[4] P. ej. después del *Memento* de los vivos (ejemplos de los s. VIII y X en EBNER, 421s), o después del *Nobis quoque* (un caso del s. X) (l. c., 43 423).

[5] Así L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (París 1886) 174; DUCHESNE, *Origines*, 193, nota 1; H. LIETZMANN, *Auf dem Wege zum Urgregorianum* (JL 9, 1929) 136.

[6] Cf. más arriba I, 429, n. XIV.

[7] En el *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 205) se describe como costumbre romana la siguiente: *In diebus autem septimanae, de secunda feria quod est usque in die sabbato celebrantur missa vel nomina eorum commemorant. Die autem dominica non celebrantur agendas mortuorum nec nomina eorum ad missas recitantur, sed tantum vivorum nomina regum vel principum seu et sacerdotum...* Si, con todo, fuera necesario celebrar el domingo una misa de difuntos, el sacerdote *cum parentibus ipsius defuncti* debe estar en ayunas *usque horam nonam* y luego hacer la *oblatio* y el entierro. Cf. BISHOP, *Liturgica historica*, 96ss, esp. 99; M. ANDRIEU, *L'insertion du Memento des morts au canon romain de la messe*: «Revue des sciences relig.», 1 (1921) 151-154.

ter parecido al del *Hanc igitur* pregregoriano, que, como sabemos, en muchos casos presentaba en las misas privadas de difuntos redacción especial [8]. En algunos documentos que traen el *Memento* de los difuntos dentro del canon, se hace expresamente la observación de que sólo se puede rezar en los días de entre semana [9], pero no los domingos y días festivos [10]. Esta regla antigua la recordaban todavía durante el siglo XIV. El comentario de la misa de Melk, del año 1366, habla, por ejemplo, de la práctica de algunos sacerdotes de omitir los domingos el *Memento* de los difuntos. Tal costumbre encuentra la aprobación del autor, que lamenta mucho no poder citar autores a favor de ella [11].

Con todo, se remonta al siglo VII

325. Por otra parte, el *Memento* de los difuntos pertenece a los textos más antiguos de nuestro misal; se encuentra ya en la tradición irlandesa del canon; por ejemplo, en el misal de Bobbio, compuesto hacia el año 700. No nos cause extrañeza, pues confirma la explicación apuntada anteriormente, puesto que el misal de Bobbio es uno de los primeros que nacie-

[8] En el misal de Worms, del siglo X, cuyo canon no contiene el *Memento* de los difuntos, se da para las misas de difuntos un *Hanc igitur* especial (LEROQUAIS, I, 62s).

[9] *Ordo Rom. IV*: PL 78, 983 = *Ordo «Qualiter quaedam orationes»* (véase ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, I, 6) hace al *Memento* de los difuntos la siguiente observación: *Hae orationes duae dicuntur, una super dipticios, altera post lectionem nominum et hoc quotidianis vel in agendis tantummodo diebus*. El que la primera parte se deba decir *super dipticia* y la segunda *post lectionem*, dice también el Gregoriano en el sitio donde el *Memento etiam* aparece, a saber, en la misa por un obispo difunto (LIETZMANN, n. 224, 4 5). Los mismos encabezamientos aparecen en parte todavía en el manuscrito de un sacramentario de los siglos X-XI (EBNER, 105 213 214 289). El sacramentario gregoriano de Padua contiene ciertamente el *Memento* de los difuntos en el canon, pero le hace preceder la rúbrica *Si fuerint nomina defunctorum, recitentur dicente diacono: Memento* (MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 885).

[10] Un sacramentario de Florencia del siglo XI tiene antes del *Memento* la siguiente rúbrica: *Haec non dicit in dominicis diebus nec in aliis festivitatibus maioribus* (EBNER, 34, que erróneamente refiere la rúbrica a la oración precedente [418]). También los *Canones Theodori*, anglosajones (s. VII-VIII) (FINSTERWALDER, 273; cf. 265), hacen constar: *Secundum Romanos die dominica non recitantur nomina mortuorum ad missam.*

[11] FRANZ, *Die Messe*, 510. Como razón dan aquellos sacerdotes la paz dominical, que de todos modos se concede este día a las ánimas del purgatorio. Acerca de esta creencia popular de la Edad Media, cf. FRANZ, 147 452. La misma razón se da en SICARDO DE CREMONA (*Mitrale*, III, 6: PL 213, 132) para probar que el sacerdote los domingos no debe citar nombres, sino sólo los días de entre semana. A ella obedece una nota del siglo XIII en un sacramentario del centro de Italia (EBNER, 204): *Hic recitentur nomina defunctorum non dominico die.*

ron para servir en la misa privada de los conventos. El canon romano aparece además en un formulario de misa titulado *missa romensis cottidiana*, es decir, en una misa que no se decía los domingos [12]. Parece, pues, que también en Roma el *Memento* formó muy pronto parte de la *missa quotidiana*, que ya entonces se decía casi siempre de difuntos [13].

EL «MEMENTO» DE LOS DIFUNTOS, DESMEMBRADO DEL RESTO DE LAS ORACIONES INTERCESORAS

326. Pero llama la atención el que la conmemoración de los difuntos se haya metido en este sitio, y no antes de la consagración, al lado del *Memento* de los vivos o la conmemoración de los santos [14] o en forma de un *Hanc igitur;* tanto más cuanto que no podemos considerar el *Nobis quoque peccatoribus* como parte de las oraciones impetratorias, sino como una oración independiente, quedando el *Memento* de los difuntos completamente aislado, como un trozo desmembrado del bloque de las oraciones intercesoras antes de la consagración.

LA RAZÓN DE ESTA COLOCACIÓN ENTRE CONSAGRACIÓN Y COMUNIÓN

327. Es interesante observar cómo en Oriente, excepto Egipto, no sólo se une la conmemoración de los difuntos después de la consagración con las demás oraciones intercesoras, sino que se razona esta decisión. En las catequesis mistagógicas de Jerusalén, por ejemplo, se dice: «... luego nos acordamos también de los que durmieron en el Señor, empezando por los patriarcas y profetas..., y de todos los que murieron de entre nosotros, porque creemos que es de gran provecho para sus almas el orar por ellas mientras tenemos presente el santo y tremendo sacrificio» [15]. En San Juan Crisóstomo aparece el mismo pensamiento [16]: «... cuando... está en el altar el sacrificio tremendo, ¿cómo no ablandar con nuestras súplicas el corazón de Dios a favor de ellos?» (los difuntos). A esta conmemoración de los difuntos le precede, lo mismo en la litur-

---

[12] Cf. en este sentido también BATIFFOL, *Leçons*, 225. En el *Missale Gallicanum vetus*, compuesto igualmente hacia 700, el *Memento etiam* se encuentra ya transformado en una fórmula galicana *Post-nomina* (MURATORI, II, 702).

[13] Cf. más arriba I, 278. También la redacción prueba que proviene de la Roma antigua; cf. la investigación de E. BISHOP en el apéndice de A. B. KUYPERS, *The book of Cerne* (Cambridge 1902) 266-275.

[14] Cf. las consideraciones sobre este tema en KENNEDY, 28s 35s 189s.

[15] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.*, V, 9 (QUASTEN, *Mon.*, 102).

[16] SAN CRISÓSTOMO, *In Phil.*, hom. 3, 4: PG 62, 204.

gia jerosolimitana de Santiago que en la bizantina, la súplica por una comunión provechosa de la comunidad (μετέχειν, μεταλαμβάνειν) [17]. Esto nos induce a suponer que la idea de que la comunión es el sacramento de la comunidad influyó, más o menos conscientemente, en la decisión de conmemorar en este sitio a los difuntos, dado que ellos ya no pueden participar, como los vivos, activamente en la comunidad de los santos recibiendo la sagrada Eucaristía [18]. Por eso los vivos establecen la comunicación, acordándose de ellos en una oración especial antes de la comunión. Es el mismo pensamiento que insinúa San Agustín cuando dice que en el altar se debe conmemorar a los difuntos *in communicatione corporis Christi,* porque ellos no están separados de la Iglesia [19].

Paralelismo en la antigua liturgia egipcia

328. Confirmación notable de esta suposición la encontramos en el hecho de que incluso en Egipto, donde las súplicas de intercesión en las liturgias principales aparecen ordinariamente antes de la consagración, el formulario más antiguo, como es el de Serapión, coloca la conmemoración de los difuntos después de la consagración [20], y por cierto unida inmediatamente a la súplica, algo más ampliada por una comunión provechosa [21]:

> «... y concede que todos los que participamos (κοινωνοῦντες) recibamos una medicina de la vida para el restablecimiento de toda enfermedad y la consolidación de todo progreso y toda

---

[17] Brightman, 54, lín. 14; 330, lín. 13. En la misa bizantina, lo mismo en la liturgia de San Juan Crisóstomo que en la de San Basilio, sigue la conmemoración de los (santos y de todos los) difuntos (332, lín. 3) inmediatamente a la súplica de comunión.

[18] Entre los sirios parece que se fomentó la idea de que los difuntos ansiaban recibir el Sacramento; cf. la expresión atrevida de esta idea en Jacobo de Batne († 521), en su poema sobre la misa de los difuntos (BKV 6, p. 312): los difuntos son llamados por el sacerdote, «y en la resurrección, que despide el cuerpo del Hijo de Dios, los difuntos respiran día por día la vida, siendo de este modo purificados».

[19] San Agustín, *De civ. Dei,* XX, 9: CSEL 40, 2, p. 451, lín. 15). De un modo semejante en *Serm.* 172, 2, 2: PL 38, 936: Es una antigua costumbre en la Iglesia universal *ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur.* Cf. Roetzer, 125s. Esta cita de San Agustín hace suponer que en el norte de Africa la conmemoración de los difuntos ocupó el mismo sitio que en la misa romana: al fin de la oblación cuando se habla ya de la *communicatio (participatio).*

[20] La misma excepción se encuentra, por lo demás, también en el *Testamentum Domini,* ed. Baumstark («Oriens christ.», 1 [1901] 1-45) 21.

[21] *Eucologio* de Serapión, 13 15 (Quasten, *Mon.,* 63).

virtud, y no nos sea causa de condenación, ¡oh Dios de la verdad!, ni de acusación y oprobio. Pues te hemos invocado a ti, el Increado, por medio del Unigénito en el Espíritu Santo, para que este pueblo alcance misericordia y aprovechamiento; sean enviados los ángeles que asistan al pueblo para aniquilar el mal espíritu y fortalecer la Iglesia. Te suplicamos (Παρακαλοῦμεν δὲ καὶ) también por todos los difuntos que mencionamos. (Después de la lectura de sus nombres se sigue:) Santifica a todos ellos, pues tú los conoces a todos. Santifica a todos los que durmieron en el Señr y cuéntales entre tus huestes santas y dales un puesto y una morada en tu reino.»

329. Por diversa que sea la redacción literaria, se nota un estrecho parentesco de estructura y pensamiento entre esta conmemoración de los difuntos y la romana; en ambos casos aparece una trabazón íntima con la súplica de la comunión, la división del *Memento* de los difuntos en dos partes y en medio la lectura de nombres, después de la cual se pide, además, *pro omnibus in Christo quiescentibus*, y se termina con una alusión a la vida del más allá, que se concibe como el lugar donde ellos moran. El que no se trate de una coincidencia casual, sino de una tradición común, resulta claramente, si se tienen en cuenta las relaciones entre las liturgias romana y egipcia, de que hablamos más arriba [22]. Pero mientras que en Egipto desapareció pronto [23] de este sitio el *Memento* de difuntos, continuó usándose en Roma en los siglos siguientes por lo menos fuera del culto dominical, para luego extenderse a todas las misas.

EL «ETIAM»

330. Si reparamos en el texto del *Memento* de difuntos, llama la atención el enlace que pone con lo anterior mediante la palabra *etiam*. Algunos creen ver en este *etiam* un indicio de que durante algún tiempo le debió preceder inmediatamente el *Memento* de los vivos [24]. El paralelismo con la liturgia egipcia, sin embargo, que acabamos de estudiar, demuestra que esta hipótesis no tiene consistencia. Más bien hay que explicarlo así: una vez que nosotros hemos sido colmados «de toda bendición y gracia celestial» por la virtud de este sacramento, nos acordamos *también* de aquellos que ya no pueden participar activamente de él. Y esta idea continúa del modo siguiente: «Aunque ellos ya no puedan comer el pan sagrado, sin embargo, nos han precedido al otro mundo sellados por la fe: *praecesserunt cum signo fidei.*

[22] Cf. arriba I, 69.
[23] Ya no se encuentra entre consagración y comunión en la redacción de la anáfora de San Marcos (tal vez del siglo IV), que se contiene en los fragmentos de papiros, sino antes del *Sanctus* (QUASTEN, *Mon.*, 46).
[24] FORTESCUE, *The mass*, 354s.

«Signum fidei»

331. El *signum fidei*, σφραγὶς τῆς πίστεως, no se refiere a una señal de la fe en un sentido impreciso y abstracto, sino al sello con que en el bautismo ha quedado sellada la confesión de la fe[25]; en una palabra, el mismo bautismo[26]. El bautismo es el remate, el sello sacramental de la fe; es al mismo tiempo el distintivo con que Cristo ha señalado los suyos, y, por tanto, a la vez que defensa contra los peligros de las tinieblas, es noble insignia de los confesores de Criso[27]. El *signum fidei* asegura la entrada en la vida eterna, supuesto que se conserva intacto hasta el fin[28]. Ciertamente, aquellos por los que oramos no han renegado de su bautismo, el sello de Cristo brilla en sus almas[29]. Por eso, las tumbas de los cristianos en las catacumbas, lo mismo que los antiguos sarcófagos cristianos, llevan como adornos representaciones

---

[25] Cf. el rito de las preguntas antes del bautismo (Dekkers, *Tertullianus*, 189ss).

[26] F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung* (Paderborn 1911) esp. 99-104; K. Prümm. *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II (Leipzig 1935) 401-405. Para hablar con precisión, el bautismo es el sello (cf. Hermas, *Pastor*, sim. IX, 16, 4: «El sello es el agua»), y el estar bautizado es la marca que ha dejado el sello, el χαρακτήρ. En la fórmula de despedida al final de la liturgia de Santiago de los jacobitas sirios, los fieles son llamados *stamped with the sign of holy baptism* (Brightman, 106, lín. 15). *Signum fidei* se podría traducir por «carácter bautismal», si en este término se comprendiese también la gracia bautismal. Desde el siglo III se aplicaron en Occidente los términos *(con)signare*, σφραγίζειν, preferentemente a la confirmación (Dölger, 179-183). En la expresión *signum fidei*, en cambio, se ha conservado claramente la significación más antigua.

[27] La palabra σφραγίς, resp. *signum* (con su diminutivo más corriente *sigillum*), *signaculum*, debe su significación al papel que hacía la *signatio* en la cultura profana. Con el *signum* se marcaban no sólo las reses y los esclavos, sino también los soldados, que recibían sobre la mano o en la parte inferior del brazo o en su frente la señal de su emperador (Dölger, 18-37); esto se aplicó a Cristo, ya que era corriente concebir la vida como *militia Christi*. Además se comparaba el bautismo con la marca impresa por el sello en cera o en almagre, que, fijado en el objeto en cuestión, se había de conservar intacto (l. c., 7-14, 109-111). Pronto se aplicaron al sello los atributos del anillo con que se sellaba; así cuando el obispo Abercio en su epitafio llama la comunidad de Roma «el pueblo con el sello resplandeciente» (l. c., 80-88).

[28] Por eso, San Ireneo *(Epideixis*, c. 3: BKV 4, 585) llama al bautismo «sello de la vida eterna» (cf. Dölger, 141-148).

[29] También en la misa siríaca oriental los fieles difuntos se califican como los que *that have been signed with the living sign of holy baptism* (Brightman, 287, lín. 13). En cambio, San Juan Crisóstomo *(In Phil.*, hom. 3, 4: PL 62, 203) observa que se han de llorar los que murieron χωρὶς σφραγῖδος.

alegóricas del bautismo [30]. Estos símbolos en las tumbas cristianas eran en los tiempos del bautismo de adultos una expresión tan natural de la esperanza cristiana como lo es en nuestro tiempo la advertencia que se hace en las esquelas de que el difunto recibió los últimos sacramentos. Queda, pues, justificado y se acomoda perfectamente a la situación actual el que hoy día por el *signum fidei*, el sello sacramental de la fe, con que nuestros hermanos descansan en el Señor, entendamos los sacramentos en general, en cuya frecuentación se manifiesta activa la virtud del bautismo.

«OMNIBUS IN CHRISTO QUIESCENTIBUS»

332. La oración por los difuntos se hace sólo por los que murieron como cristianos. De ahí la práctica antiquísima de la Iglesia de ofrecer el sacrificio únicamente por aquellos que murieron como sus miembros, y, por tanto, tienen derecho a participar en los bienes de la gracia; es decir, sólo a ellos se les puede nombrar expresamente; pero cuando luego se dice *et omnibus in Christo quiescentibus*, se incluyen todos cuantos purgan en el otro mundo, porque entre ellos ninguno puede ser que no obtenga su salvación sino en Cristo.

«QUI NOS PRAECESSERUNT...»

333. Lo mismo que en la palabra *signum fidei*, resuenan también en las otras expresiones de las breves frases dedicadas a la conmemoración de los difuntos los ecos de la fe de los primeros siglos. *Praecessit in pace, praecessit nos in pace* son giros que aparecen frecuentemente en los epitafios de los sepulcros [31]. A ejemplo del Señor (Mt 9,24; Jn 11,11), la Iglesia llama sueño a la muerte de los justos porque de ella han de resucitar tras breve pausa [32]; y es, en efecto, un sueño de paz no sólo porque las luchas de la vida terrestre ya han pasado, sino, sobre todo, porque únicamente ahora está en de-

[30] A esta categoría pertenecen e. o. las representaciones de Noé, Moisés junto a la fuente, Jonás, Susana, el bautismo de Jesucristo, la curación del ciego y del paralítico (remisión de los pecados). La controversia sobre el sentido del arte cristiano primitivo nos ha hecho ver en él cada vez más su carácter simbólico; cf., p. ej., J. P. KIRSCH, *Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben*: «Röm. Quartalschrift», 35 (1928) 1-20. Con todo, el bautismo merece aún más interés del que se le dedica generalmente.

[31] E. DIEHL, *Lateinische altchristliche Inschriften*. 2.ª ed.: «Kleine Texte», 26-28 (Bonn 1913) n. 14 71; cf. 20.

[32] Este modo de expresarse se ha conservado en la palabra *coemeterium* (κοιμητήριον), cementerio. No se trata aquí de investigar hasta qué punto la comparación del sueño pudo influir sobre la idea que en la antigüedad cristiana se tenía del estado en que se encuentran los difuntos.

finitiva asegurada la paz que Cristo les quiso dar: *et dormiunt in somno pacis* [33]. Son innumerables los epitafios que traen la palabra paz: *requiescat in pace* [34], *in somno pacis* [35], *praecessit in somno pacis* [36]. Una inscripción en el cementerio de Santa Práxedes, de Roma, del año 397 comienza así: *Dulcis et innocens hic dormit Severianus XP in somnio pacis. Qui vixit annos p.m.L, cuius spiritus in luce Domini susceptus est* [37].

«LOCUM REFRIGERII LUCIS ET PACIS»

334. Los fieles difuntos son los *in Christo quiescentes*, que quiere decir lo mismo que cuando habla la Sagrada Escritura de los *mortui qui in Christo sunt* (1 Tes 4,17) o de aquellos *qui in Domino moriuntur* (Ap 14,13). Ya han quedado incorporados definitivamente a Cristo aquellos por los que pedimos, pero les queda tal vez por alcanzar la eterna bienaventuranza. Todavía llevan polvo sus pies de la peregrinación por la tierra, no han conseguido aún entrar *in locum refrigerii lucis et pacis*. La palabra *refrigerium* servía en los países calurosos del Sur en tiempos muy remotos para señalar el estado de los bienaventurados [38]. La expresión *lux*, que de por sí es para todos los hombres símbolo de máxima alegría, está además sugerida especialmente por las imágenes del Apocalipsis (21,23s; 22,5) [39].

LA MENCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIFUNTOS

335. Al igual que en el *Memento* de los vivos, en el de los difuntos fué, sin duda, costumbre antigua leer una lista de nombres, como lo indica el texto que del canon romano nos ha dejado la tradición irlandesa: *Memento etiam Domine et eorum nomina qui nos praecesserunt...* [40]. El sitio para tal

[33] La opinión que expone GIHR, 616, de que la palabra *pax* se debe entender como paz con la Iglesia, en contraposición a la herejía, no encuentra apoyo en el texto y queda excluída por el sentido primitivo de la expresión.

[34] DIEHL, nn. 2 37 41 43, etc.

[35] Ibid., nn. 34 42 81 116 173.

[36] Ibid., n. 96 (de Espoleto, hacia 400).

[37] Ibid.. n. 166.

[38] A. PARROT, *Le «refrigerium» dans l'au-delà* (París 1937). Originariamente, la expresión *refrigerium* significa una ofrenda de agua, por la que se creía poder proporcionar refrigerio a los difuntos (170). De ahí se deriva el uso de la palabra en el sentido de cena, banquete fúnebre. Cf. arriba I, 278.

[39] En manuscritos de la Edad Media, especialmente en aquellos que interponen otras fórmulas (cf. más adelante), el texto del *Memento* de los difuntos varía mucho. Una redacción medieval del *Ipsis Domine* véase, p. ej., en el sacramentario rosiano (BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 208).

[40] BOTTE, 44. La palabra *nomina*, que falta en el sacramentario rosiano, debió ser al principio una rúbrica equivalente al *N. et N*

lectura de nombres pudo ser detrás de *nomina* o bien detrás de *in somno pacis*. Después de la variante *famulorum famularumque tuarum* que tenemos en el actual canon, y que fuera de Irlanda es la tradición general [41], primitivamente no se hacía ningún recuento de nombres. Sólo en los sacramentarios que dependen de Alcuino se encuentra en vez del actual *N. et N.* el equivalente *ill. et ill.* Fué también Alcuino quien introdujo con carácter definitivo el *Memento* de los difuntos en el sacramentario de Adriano [42]. Como por aquella época se rezaba ya el canon a media voz o en voz baja, la enumeración de nombres, si efectivamente se hacía [43], no llamaba la atención, como tampoco el *Memento* que se empezó a decir también los domingos y días festivos.

La lectura en voz alta de los nombres

336. A pesar de todo, existen testimonios de que, fuera de las misas de los domingos y días festivos, se tenía también la costumbre de leer en voz alta los nombres de los difuntos sirviéndose de los dípticos, y esto aun en la liturgia romana anterior a la época carolingia. La lectura la hacía el diácono [44], y en tal caso no debía ser en el actual *N. et N.*, sino un

---

Esto resulta de la comparación con el misal de Stowe (ed. Warner [HBS 32] 14), que pone igualmente *nomina* en este sitio, mientras la forma del singular generalmente se expresa con una *N.*; cf. arriba 207 [19]. En la edición impresa del *Missale Francorum* (en Muratori, II, 694), la palabra *nomina* está entre paréntesis. La misma redacción del texto la traen también testigos posteriores: *Ordo Rom. IV*: PL 78, 983 C; Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 994. Algunos ejemplos en Gerbert, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 367s.

[41] Kennedy, 52.

[42] Botte, 44, ha puesto en su texto crítico este *ill. et ill.* a pesar de que de sus 19 documentos, si se descuentan las lagunas y variantes (también el *Cod. Pad.* tiene la forma irlandesa), no le queda más apoyo que el *Cod. Ottobon.*, esto es, el representante de la edición de Alcuino. Lebrun (I, 453, nota b) nombra todavía misales franceses de 1702 y 1709, que no contienen en su texto el *N. et N.*

[43] Como uso actual anota Gihr (615, nota 2) que el sacerdote no a las letras *N. et N.*, sino después de *somno pacis*, debe «recordar nominalmente a algunos difuntos». Cf. Fortescue, 355.

[44] Sacramentario de Padua (Mohlberg-Baumstark, n. 885): *Si fuerint nomina defunctorum, recitentur dicente diacono.* Baumstark *(Das «Problem»...* «Eph. Liturg.» [1939] 237, nota 51, así también *Liturgie comparée,* 53, nota 4) interpreta esta rúbrica, que tal vez data del siglo vii, y se encuentra delante del *Memento etiam,* en el sentido de que en ella se atribuye su recitación al diácono. Sin embargo, el texto no pide necesariamente tal interpretación, que, por lo demás, está en pugna con la concepción de las funciones del diácono como las conocemos en la liturgia romana. En un sacramentario de los siglos ix-x de Tours (Martene, 1, 4, 8, 23 [I, 415 B]) se encuentra la misma rúbrica en la siguiente redacción: *Si fuerint nomina defunctorum, recitentur; dicat sacerdos: Memento.* Cf. Leroquais, I, 49. Asimismo *(dicit* en vez de *di-*

poco más adelante, entre las dos frases de la oración donde en la actualidad se permite orar en silencio [45].

NOMBRES O FÓRMULAS BREVES
INTERCALADOS EN EL TEXTO

337. Hasta muy avanzada la Edad Media aparece con alguna frecuencia la rúbrica *hic recitentur nomina defunctorum* [46]. Menos común es el encabezamiento *Super dipticia* antes del *Memento etiam* [47]. Si prevalece, incluso en el culto público, la lectura de nombres, se trataba, sin duda, lo mismo que en la lectura de los dípticos del Oriente, de nombres de personajes distinguidos o de bienhechores notables [48]. Pronto cederá el diácono su puesto al celebrante, pues encontramos fórmulas más o menos amplias que debían decirse por el mismo sacerdote al leer los nombres [49] o que reem-

---

cat) en un sacramentario del siglo x de Lorsch (EBNER, 248). Un caso que sólo exteriormente se parece al que acabamos de tratar lo tenemos en el testamento de un obispo de Amiéns del año 1574, que manda al diácono que después de su muerte recuerde al celebrante: *Memento Domine animarum servorum tuorum Iohannis et Antonii de Crequy.* En otro sitio se pide lo mismo a un niño de coro (MARTENE, 1, 4, 8, 24 [I, 416]). Cf. DE MOLÉON, 195 374.

[45] El misal de Bobbio tiene ya en este sitio la observación *commemoratio defunctorum* (BOTTE, 44). Como costumbre de entonces de la Iglesia romana (contra la del imperio de los francos) se menciona la lectura de los nombres *ex diptichis* en este sitio por FLORO DIÁCONO († hacia 860) *(De actione miss.*, c. 70: PL 119, 62 C). Lo mismo repite REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio:* PL 101, 1264 A.

[46] Ejemplos desde el siglo IX en LEROQUAIS, I, 44 84. Ejemplos de los siglos X-XV de Italia en EBNER, 17 27 109 137 149 163 204 280 292 330 335. La misma rúbrica en el *Ordo Rom. IV:* PL 78, 983 C; cf. la nota 9: *Et recitentur nomina. Deinde, postquam recitata fuerint, dicat: Ipsis.* Así también BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 994. A veces se pedía también en fundaciones medievales que se escribiese el nombre en el texto del *Memento* de los difuntos del sacramentario (MARTENE, 1, 4, 8, 24 [I 416 D]). Efectivamente no es raro encontrar nombres apuntados en los manuscritos. Véanse los ejemplos de los siglos IX-XIII en H. EHRENSBERGER, *Libri liturgici Bibliothecae Apost. Vaticanae* (Friburgo 1897) 394 401 409 412 451. Cf. también más arriba, 208.

[47] Véase más arriba la nota 9.

[48] MARTENE (1, 4, 8, 23 [I, 415 D]) menciona un manuscrito que añade después del *ill. et ill.* del texto en el canon: *episcoporum praesentis ecclesiae.* L. c. (24 [I, 415s] hay noticias de los siglos IX-XII y el texto del díptico de difuntos, de Amiéns, del año 1120. En ANDRIEU *(Les Ordines Romani,* I, 147) se habla de una lista intercalada de obispos de Reims (hasta alrededor de 1100). Cf. también el ejemplo de Arezzo en la siguiente nota.

[49] Un sacramentario del siglo XI de Arezzo pone después de *somno pacis: illorum et omnium fidelium catholicorum qui tibi placuerunt, quorum commemorationem agimus, quorum numerum et nomina tu solus, Domine, cognoscis et quorum nomina recensemus ante sanctum altare tuum.* Delante del *Memento* y después de una apología están escritos sobre una raspadura (¿en vez de

plazaban la lectura de los mismos [50], a no ser que tales fórmulas o la mención detallada de los nombres de los difuntos se hubieran dicho ya en el *Memento* de los vivos [51]. Finalmente, todas estas añadiduras, lo mismo que en el *Memento* de los vivos [52], quedaron substituídas por la conmemoración personal de los difuntos a juicio del sacerdote [53]; también para esta conmemoración encontramos pronto fórmulas especiales [54].

OTRAS INCLUSIONES

338. Ambos *Mementos* dieron ocasión a otras inclusiones. Alcanzó gran difusión en este lugar una apología que se intercalaba generalmente antes del *Memento* [55]. Lo mismo hubo

---

una lista más antigua de nombres?) 19 nombres del clero de la catedral de Arezzo (EBNER, 225 419 421). En este conjunto hay que mencionar también la cuarta fórmula del *Memento* en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 514 D]). Numerosos ejemplos más véanse en LEROQUAIS (cf. los índices, III, 389). Una adición del siglo X en el ordinario de la misa de Amiéns (ed. LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» [1927] 443) demuestra que en aquella época el sacerdote mismo rezaba tales textos intercalados; después de nombrar algunos obispos y comunidades religiosas sigue: *patris mei et matris mei,* etc.

[50] Misales de la región de Montecasino ponen (en lugar de *N. et N.): quorum vel quarum nomina scripta habemus et quorum vel quarum elemosinas accepimus, et eorum qui nos praecesserunt* (EBNER, 203 421; FIALA, 211). Un sacramentario del siglo XI de Echternach cita los bienhechores del templo y aquellos *quorum corpora in hoc loco requiescunt et in circuitu ecclesiae istius* (LEROQUAIS, I, 123). Más ejemplos, l. c. (véanse los índices, III, 389s) (EBNER, 420). Cf. también la segunda fórmula en la *Missa Illyrica* (MARTENE 1, 4, IV [I, 514 B]). Una larga fórmula intercalada, que luego se convierte en oración intercesora galicana, se encuentra ya en el misal de Stowe (véase arriba 206 [17]; BOTTE, 44, aparato crítico).

[51] EBNER, 401-403 421s; cf. arriba 208 [24].

[52] Así lo dice expresamente HUGO DE ST. CHER., *Tract. super missam* (ed. SÖLCH, 40); cf. arriba 209 [32].

[53] Consta en el ordinario de la misa de la baja Edad Media de Bec (MARTENE, 1, 4 XXXVI [I, 674 B]).

[54] El *Directorium divinorum officiorum* de CICONIOLANO, de 1539, tiene la siguiente fórmula: *Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum illius vel illorum vel illarum, por quo vel qua vel quibus specialiter orare teneor, parentum, propinquorum, amicorum, benefactorum et omnium fidelium defunctorum, quibus aeternam requiem donare digneris. Qui nos praecesserunt* (LEGG, *Tracts,* 211). Cf. también el misal de Ratisbona, de hacia el 1500 (BECK, 273).

[55] En su redacción primitiva está escrito al margen del *Cod. Ottobon.* del Gregoriano (LIETZMANN, n. 1, 28, aparato crítico): *Memento mei, quaeso, Domine, et miserere, et licet haec sacrificia indignis manibus meis tibi offeruntur, qui nec invocare dignus sum nomen sanctum tuum, quaeso iam quia in honore gloriosi Filii tui Domini Dei nostri tibi offeruntur, sicut incensum in conspectu divinae maiestatis tuae cum odore suavitatis accendantur...* También en el sacramentario de Metz (s. IX) (LEROQUAIS, I, 17), y en

añadiduras en el *Supplices* [56] o antes del mismo [57]. Una antigua rúbrica, muy general, permitía hacer una pausa después de las palabras *Supplices te rogamus: Hic orat apud se quod voluerit, deinde dicit: iube...* [58]. Como vemos, viene de muy antiguo la costumbre de intercalar en el canon intenciones particulares.

LA INCLINACIÓN DE LA CABEZA AL DECIR «CHRISTUM D. N.»

339. Al acabar la conmemoración de los difuntos vuelve la fórmula *Per Christum Dominum nostrum* [59]. Esta vez el sacerdote hace una inclinación a la palabra *Christum.* La ceremonia aquí es cosa inusitada. Como explicación se suele decir e. o. [60] que la inclinación corresponde al *deprecamus* que precede o a la humilde acusación de sí mismo en el *Nobis quoque peccatoribus,* o, finalmente, que se hace a la palabra «Cristo». En favor de esta explicación se pueden aducir algunos paralelismos que aparecen después del siglo XV en otros pasajes de la misa en que se nombra a Cristo [61]. Pero el pro-

---

forma degenerada hacia 800 en el sacramentario de Angulema (ed. CAGIN [Angulema 1919] p. 118; BOTTE, 44, aparato crítico). Más referencias a partir del siglo IX, en LEROQUAIS, I, 48s 54 63 (cf. índ., III, 390); de los siglos X-XII en EBNER, 419 (con notas 1-3); véase también FERRERES, 155s; GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica,* I, 364; MARTENE, 1, 4, 8, 24 (I, 416 E) y l. c., IV V IX (I, 514 C 527 C 547 E). En la *Missa Illyrica* se encuentra otra apología al *Memento* (l. c., IV [I, 514 A]). También en EBNER, 420, se halla otra fórmula de este género, mitad apología, mitad oración oblativa, del tipo de las fórmulas *Suscipe,* descrita más arriba 48. Empieza: *Omnipotens s. D. dignare suscipere;* la misma fórmula, menos alterada, en BONA, II, 14, 1 (788s). Una expresión más sucinta del mismo pensamiento la tenemos en un sacramentario del sur de Italia del siglo XII , que hace rezar antes del *Memento etiam* tres veces *Deus omnipotens, propitius esto mihi peccatori* (EBNER, 149 420). Se trata de una influencia de la misa bizantina; cf. BRIGHTMAN, 354, lín. 41; 356, lín. 17; 378, lín. 26; 393, lín. 7. Con el siglo XII desaparecieron todas estas apologías y oraciones semejantes. DURANDO (III, 45, 1) conoce la fórmula *Memento mei quaeso* sólo *in antiquis codicibus.*

[56] Un ejemplo con intercesiones en EBNER, 418s.

[57] Un misal del sur de Italia del siglo XII manda al sacerdote inclinarse y decir tres veces *Deus omnipotens, propitius esto mihi peccatori* (EBNER, 149 418). Cf. más arriba la nota 55.

[58] *Ordo Rom. IV:* PL 78, 983 C. Más referencias en BRINKTRINE, *Die hl. Messe,* 204; GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica,* I, 363s.

[59] Desde la edad de los humanistas: *Per eundem Chr. D. N.* (s. BOTTE, 44).

[60] L. BROU, *L'inclination de la tête au «Per eundem Christum» du Memento des morts:* «Miscellanea Mohlberg», I (1948) 1-31; en las pp. 3-9 se da cuenta de once distintas explicaciones.

[61] El misal de la Congregación de Bursfeld y el ordinario de la misa de Burcardo piden una inclinación al *Per Christum D. N.* del prefacio; el misal de los dominicos tiene desde el año 1705 una después del *Communicantes* (BROU, 9-13).

blema es por qué se siguió urgiendo esta prescripción precisamente en este sitio [62]. Nos encontramos, indudablemente, ante una consecuencia de la explicación alegórica de la misa del mismo carácter que la representación simbólica del Crucificado mediante el extender los brazos después de la consagración y el cruzar las manos en el *Supplices*. Hacia el final del canon se quiso representar de modo plástico el momento de la muerte del Señor cuando inclinó la cabeza [63].

17. «*Nobis quoque*»

SUS PROBLEMAS

340. En el texto actual del canon romano enlaza sin violencia la última oración, el *Nobis quoque*, con la conmemoración de los difuntos que acabamos de comentar. Después de pedir por los dlifuntos, que Dios les conceda la mansión de luz y de paz, solicitamos para nosotros la comunión con los santos del cielo. Sin embargo, por sencilla y natural que nos parezca a primera vista esta transición, al considerarla más detenidamente, tropezamos con diversos problemas no tan fáciles de resolver. ¿Por qué una oración más de este tipo? Su idea principal, ¿no ha quedado expresada ya en el *Supplices* al pedir «todas las bendiciones celestiales»? El verdadero problema, sin embargo, se plantea cuando tenemos en cuenta que la conmemoración de los difuntos no siempre pertenecía como parte fija al texto del canon, de modo que el *Nobis quoque*, que no falta en ningún documento antiguo, tuvo que seguir en alguna época y en determinadas misas inmediatamente al *Supplices*.

---

[62] Aparece por primera vez en el misal de Pío V en la edición impresa del año 1571 (BROU, 2s 28s).

[63] Esta explicación (que sin razón rechaza Brou) e. o. también en GIHR, 620. Lo raro es que los principales comentaristas medievales silencien esta ceremonia. Con todo, ya AMALARIO *(De eccl. off.*, III, 25: PL 105, 1142 C) y más tarde BERNOLDO DE CONSTANZA *(Micrologus*, c. 16: PL 151, 987 D) buscan una expresión litúrgica a la circunstancia de que Cristo entregó su espíritu *inclinato capite*, y la encuentran, probablemente, a falta de otra inclinación, en la que se hace al *Supplices;* cf. más arriba I, 120. Así también HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 46: PL 172, 558). DURANDO (IV, 7, 6) combina las 13 inclinaciones encontradas por él con otras tantas acciones de la vida y pasión del Señor, entre ellas la de la inclinación de la cabeza de Cristo y su muerte. Sin embargo, no le asigna ninguna inclinación determinada en la misa. Cf. también más adelante 361.

Los puntos de contacto entre el «Supplices» y el «Nobis quoque»

341. Parece lo más natural considerar nuestra oración como una continuación del *Supplices*, hipótesis que, a pesar de las dificultades indicadas, se ha sostenido aún en tiempos bien recientes [1]. Realmente, en el *Nobis quoque* podemos encontrar alguna prolongación de las ideas del *Supplices*, puesto que no sólo se pide la bendición y gracia del cielo, sino incluso la misma bienaventuranza eterna en compañía de los santos apóstoles y mártires. Es que además se da paralelismo con las liturgias orientales, donde la petición de los frutos de la comunión va seguida por la súplica de la bienaventuranza del cielo [2], volviendo así sobre el pensamiento bíblico de la íntima relación entre la Eucaristía y la vida eterna (Jn 6,48-51). En algún caso se expresa esta idea hasta con palabras que recuerdan mucho algunas expresiones del *Nobis quoque* [3].

Pero el uno no es simple continuación del otro

342. Por otra parte, causa más extrañeza el que para ampliar tan modestamente una idea ya expresada, se recurra al pesado aparato de una oración independiente con una redacción bastante complicada, siendo así que bastaba añadir después de *omni benedictione caelesti et gratia repleamur* las palabras *et vitam aeternam consequamur*. Parece imposible suponer que éste fuese el plan primitivo, teniendo en cuenta que el *Supplices*, a diferencia de las otras oraciones que le preceden, lleva la fórmula final *Per Christum Dominum nostrum*. Añádase el enigmático *quoque*, inteligible sólo en el caso de que le preceda el *Memento etiam*, porque entonces pedimos «también» por nosotros algo parecido a lo que hemos solicitado por los difuntos, pero que no tiene punto de referencia si se suprime el *Memento* de los difuntos [4].

---

[1] Así por Baumstark, *Das «Problem» des römischen Messkanons:* «Eph. Liturg.» (1939) 238s.

[2] Baumstark, l. c., 239. Baumstark llama la atención especialmente sobre la expresión de la liturgia de San Marcos (Brightman, 134): La comunión aproveche a los que la reciben εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου, que compara con el *societatem* del texto romano.

[3] En la anáfora egipcia de San Basilio (Renaudot, I [1847] 68), sobre la que el P. Leo Eizenhöfer (carta del 6 de enero de 1942) me llama la atención, se dice inmediatamente después de la *epíclesis:* «Haznos dignos de participar en su misterio, ἵνα... εὕρωμεν μέρος καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων.»

[4] El P. Leo Eizenhöfer, por carta del 5 de septiembre de 1943, me da un alerta sobre la posibilidad de equiparar en la baja la-

FÓRMULA PARA ENCOMENDARSE EL CLERO A SÍ MISMO

343. Aunque es posible y tal vez necesario atender a un punto de vista desde el cual el *quoque* se explica aceptablemente, ¿se trata en realidad en el *Supplices* del mismo grupo de personas que en el *Nobis quoque?* Ciertamente, el *nos peccatores*, o más exactamente, *nos peccatores famuli tui* [5], podría referirse muy bien a la comunidad entera, como lo suponen muchos comentaristas y algunos lo dicen expresamente [6]; no obstante, entre las miles de veces que los sacramentarios hablan de la comunidad, representada por el sacerdote, sería el único caso en que se la designase a la comunidad con esta palabra [7]. En cambio, la palabra *peccator* era desde muy antiguo la expresión con que se llamaban los clérigos a sí mismos. Tertuliano pide al final de su escrito sobre el bautismo *ut cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis* [8]. Entre los clérigos solía añadirse a la firma del nombre la palabra *peccator* [9]. Por eso parece muy

---

tinidad la palabra *quoque* a un simple *que,* remitiendo a STOLZ-SCHMALZ, *Lateinische Grammatik,* 5.ª ed., de Leumann-Hofmann (Munich 1928) 662. Efectivamente, con esto queda eliminada la dificultad del «también», pero, por otra parte, la conjunción *-que* queda excluída por la fórmula final *Per Christum Dominum nostrum,* que se encuentra en todos los documentos, a excepción del misal de Stowe (BOTTE, 42), y que difícilmente se puede considerar como añadidura posterior. BAUMSTARK (l. c., 239s) explica la palabra *quoque* en el sentido de que se rogaba a Dios nos diese alguna participación al lado de los apóstoles y mártires (que aun no se han nombrado, y lo serán sólo después de varios giros intermedios); es decir, que ya se pensaba en ellos anticipadamente. Para tal hipótesis falta apoyo adecuado en el texto.

[5] RÜTTEN *(Philologisches zum Canon missae* [StZ 1938, I] 46), con la observación de que el misal no tiene coma antes de *famulis.* El empleo de *peccatores* como adjetivo lo encontramos, p. ej., también en SAN AGUSTÍN, *Sermo* 215, 4: PL 38, 1074: Dios se ha hecho hombre *pro reis et peccatoribus servis,* y l. c.: *pro peccatoribus servis;* también en el Leoniano (MURATORI, I, 329): *Famuli peccatores.* (Las referencias se las debo al P. Leo Eizenhöfer.)

[6] DUCHESNE *Origines,* 193; BAUMSTARK, *Das «Problem»,* 238s; también BRINKTRINE, *Die hl. Messe,* 209, con la razón algo floja de que el sacramentario rosiano (s. XI) tiene la añadidura *(famulis) et famulabus,* porque se trata de una variante única; cf. BOTTE, 44.

[7] Esta impresión se confirma cuando se examinan los casos que se encuentran registrados en los índices del Gregoriano en LIETZMANN, p. 159, s. v. *peccator.*

[8] TERTULIANO, *De baptismo,* c. 20: CSEL 20, 218.

[9] Véanse, p. ej., del siglo VI las firmas en MANSI, IX, 867ss. En documentos griegos se añadía con este mismo sentido, a veces, la abreviación de la palabra τ(απεινός), de la que, como se sabe, proviene la cruz que los obispos y abades ponen delante de su firma. Cf. también las fórmulas con *peccator* del *Orate fratres,* de época posterior; más arriba 86.

probable que también en esta oración las palabras *peccatores famuli* se refieran únicamente a los clérigos, o sea al celebrante con su asistencia[10]. El enlazar entonces el *Nobis quoque* con el *Supplices* por medio del *quoque* tendría un sentido bastante aceptable, pues el *quoque* significaría algo así como «en especial también». A las súplicas que se hacen por todos, se añaden las que los sacerdotes hacen por sí mismos, pobres pecadores.

Se confirma por paralelismos orientales

344. Esta recomendación de sí mismo, este ruego por la persona oferente, que a la vez iba unida con la confesión de su propia indignidad, formaba ya en el siglo IV parte de las oraciones intercesoras por lo menos en Oriente[11]. En la liturgia siríaca de Santiago se encuentra al principio[12], mientras que en Egipto aparece al final de las súplicas[13]. En la liturgia griega de San Marcos de Alejandría se presenta en dos períodos: «Acuérdate, Señor, en tu gracia y misericordia de nosotros tus siervos pecadores e indignos (καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ἀναξίων δούλων σου) y borra nuestros pecados, Dios bondadoso y amigo del hombre; acuérdate también de mí, tu siervo modesto, pecador e indigno...»[14]. Esta semejanza de expresiones es sorprendente, y, dada las múltiples relaciones entre Egipto y Roma con que hemos tropezado ya varias veces, no la podemos considerar como casual. Por lo tanto tendremos que suponer también en la misa romana el mismo sentido de recomendación propia que aparece inequívocamente en los textos orientales. Por lo demás, esta inter-

---

[10] Esto no se puede deducir precisamente de la palabra *famuli*, como lo intenta el P. MARANGET (*La grande prière d'intercesion*: «Cours et Conférences», VII [Lovaina 1929] 188, nota 19), porque *famuli tui* no equivale a *servi tui*, *servitus tua*, que se encuentra en dos sitios anteriores al canon; cf. más arriba 241 299.

[11] *Const. Ap.*, VIII, 12, 41 (QUASTEN, *Mon.*, 225): καὶ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς τοῦ προσφέροντος οὐδενίας.

[12] BRIGHTMAN, 55: Μνήσθητι, κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου κα por el sacramentario de S. Denis (mitad del siglo XI), donde dice la τῶν οἰκτιρμῶν σου καὶ ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀχρείου δούλου σου... Cf. l. c., 90. Acerca de las numerosas variantes, cf. RÜCKER, *Die Jakobsanaphora*, 27.

[13] BRIGHTMAN, 130. Así también en la liturgia bizantina de San Basilio, mientras que la liturgia bizantina de San Juan Crisóstomo no contiene esta súplica.

[14] BRIGHTMAN, 130. El texto copto se amplía de otro modo (l. c., 173). Cf. también la redacción parecida de la misa egipcia, editada por BAUMSTARK en el *Testamentum Domini* árabe: «Oriens christ.», 1 (1901) 23; QUASTEN, *Mon.* 256 nota. Además se observa que el sacerdote debe recitar esta súplica *secreto*.

pretación le dieron al *Nobis quoque* ya los comentaristas de la Edad Media [15].

PROBABLE EVOLUCIÓN

345. De este modo, la hipótesis de que el *Nobis quoque* iba primitivamente unido al *Supplices* ha ido ganando muchos votos, aunque dista todavía bastante de ser un hecho comprobado. Pues siempre continuará llamando la atención el que únicamente por añadir una petición en favor de la persona del celebrante se terminen las oraciones oblativas antes de cerrar el canon y se empiece inmediatamente antes del final con una oración de distinto carácter [16]. Por otra parte, si antes se había de interponer el *Memento* de los difuntos, que empalma muy bien, como hemos visto, con la oración precedente, y si de este modo el *Nobis quoque* sigue a la conmemoración de los difuntos como «una especie de embolismo» [17], se explica perfectamente que se haya formado otro grupo de oraciones antes de terminar el canon [18]. Es decir, que con el orden actual que siguen las oraciones se restablecería el orden primitivo. En tal teoría, tendremos que suponer que durante algún tiempo faltaron ambas oraciones en la misa dominical y de los días festivos y que cuando más tarde a fines del siglo VI se comenzó a aumentar el hasta entonces reducido número de santos del *Nobis quoque*, agrupándolos en dos series, y se lo opuso de manera premeditada al *Communicantes* para que con él hiciera juego, éste paralelismo se convirtió en razón suficiente para introducir el *Nobis quoque* en el canon con carácter de elemento fijo.

OTRO PARALELISMO EGIPCIO

346. También en las liturgias egipcias encontramos a veces después del *Memento* de los difuntos algunas peticiones semejantes a las del *Nobis quoque*. Así, por ejemplo, existe una oración que recuerda notablemente el *partem aliquam et societatem cum sanctis apostolis et martyribus* de nuestro canon romano, y que con frecuencia [19] sigue ya en el siglo IV a la conmemoración de los difuntos, no precisamente como

---

[15] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.*, II, 83, 4. Una referencia a él la hace todavía GIHR, 621, nota 1.

[16] No es probable que la bendición de otras cosas que le seguía perteneciese jamás como parte fija a cada misa; cf. más adelante 366.

[17] BOTTE, 69.

[18] Así opinan, además de BOTTE, también KENNEDY, 34s; FORTESCUE, 160s 355; EISENHOFER, II, 190-192.

[19] Pero no exclusivamente; cf. arriba la nota 3, donde la semejanza del texto con el *Nobis quoque* no es tan grande como en la oración que se citará a continuación.

una oración en la que el clero se encomienda a sí mismo, sino como súplica general por la comunidad.

347. En un fragmento del papiro de la anáfora de San Marcos, que data de la misma época, se dice al final de las intercesiones: «(1) Da el descanso a las almas de los difuntos, (2) acuérdate de aquellos (por los que celebramos en este día la conmemoración), (3) y de aquellos cuyos nombres pronunciamos y de los que no mencionamos, (4) (en primer lugar) de nuestros santos y ortodoxos padres y obispos en todos los sitios, (5) y danos participación y herencia (μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν) (6) con (la comunidad de) tus santos profetas, apóstoles y mártires»[20].

Probable redacción primitiva de las primeras palabras

348. En los textos egipcios posteriores se repite esta fórmula, pero ampliada e invertido algo el orden de sus miembros[21]. Por cierto, también la misa siríaca occidental contiene una continuación parecida del *Memento* de los difuntos[22]. Por eso, bien pudo ser que al principio la oración

[20] QUASTEN, *Mon.*, 46-49. Cf. la edición primera, a cargo de M. ANDRIEU y P. COLLOMP *(Fragments sur papyrus de l'anaphore de S. Marc.:* «Revue des Sciences Réligieuses», 8 [1928] 489-515), y el comentario de los editores a este pasaje p. 511s.

[21] En el *Textus receptus* de la anáfora griega de San Marcos, de los seis miembros del texto citado, se encuentran cuatro en este orden: 1.2.5.4 (BRIGHTMAN, 128-130). Después del n. 1, probablemente en substitución del n. 6, se añade: Que Dios se acuerde «de los primeros padres desde el principio, de los padres, patriarcas, profetas...» (1a); después del n. 2 se encuentran intercalados los nombres de San Marcos y de la Madre de Dios, a los que siguen los «dípticos de los difuntos» y la repetición del ruego por la bienaventuranza eterna. Entre el n. 5, que aun ostenta la forma sencilla: δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου, y el n. 4 meten más oraciones oblativas y una súplica por el patriarca y los obispos. El cuerpo primitivo de estas oraciones se encuentra conservado con mayor fidelidad en la redacción copta (BRIGHTMAN, 169s), donde se siguen los trozos con este orden: 1.1a.4.5.2.3 (y como último, otra vez el n. 5), pero con numerosas adiciones. En el n. 1a, se nombra a Santa María, los Santos Juan Bautista, Esteban y una serie de obispos y abades. Los dípticos están entre los nn. 2 y 3. Una forma algo más sencilla de la tradición copta véase en H. HYVERNAT *(Fragmente der altcoptischen Liturgie:* Röm. Quartalschrift», 1 [1887] 339s), con el siguiente orden: 1.1a.5.4.2.3.5. ANDRIEU-COLLOMP, 512, se muestran inclinados a considerar el texto del papiro como el primitivo, sobre todo por lo que se refiere al trozo de texto que nos interesa (nn. 5 y 6).

[22] En la anáfora de Santiago, la última entre las oraciones del sacerdote que empieza con Μνήσθητι κύριε, y sigue a la lectura de los dípticos después de la consagración, se dedica a los difuntos «a los que hemos conmemorado y a los que no hemos recordado», para que Dios les conceda el eterno descanso en su reino, donde no existe el dolor; «a nosotros, en cambio—así dice a continua-

que en el canon romano se añadía al *Memento* comenzase de este modo: *Nobis quoque partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus...* [23]. Con todo, parece muy probable que ya por aquel mismo tiempo se limitase la recomendación propia al círculo más estrecho de los clérigos mediante las palabras *peccatoribus famulis*, a semejanza de la oración oriental, mencionada más arriba.

Los primeros nombres de santos

349. En esta oración se incluían indudablemente al principio los nombres de algunos santos, pues llama la atención que los dos primeros nombres de la oración romana, Juan y Esteban, aparecen también en Egipto, y esto en la oración correspondiente de la misa copta, aunque no perfectamente en este mismo pasaje, precediéndole además el nombre de la Madre de Dios [24]. Es muy probable que estos dos o tres nombres hayan entrado en el texto de la citada oración del papiro en fecha antiquísima [25], y que el *Memento*, ampliado de este modo, formase ya en el siglo IV parte del cuerpo de las oraciones, común a las iglesias romana y alejandrina [26].

---

ción—, danos un final de vida cristiana, agradable a Dios, libre de pecados y en paz, ¡oh Señor! y ponnos a los pies de tus elegidos cuando quieras y como quieras, con tal que sea sin confusión y sin pecado» (BRIGHTMAN, 57); el texto jacobita trae muchas amplificaciones (l. c., 95s); con otra redacción se encuentra en las anáforas jacobitas, más recientes

[23] La expresión recuerda pasajes bíblicos: Col 1,12; Act 20,32. Por cierto, algunos de los manuscritos más antiguos de sacramentarios tienen: *partem aliquam societatis* (BOTTE, 46), que se ciñe aún más a Col 1,12. Cf. además SAN POLICARPO, *Ad Phil.*, 12, 2 (FUNK-BIEHLMEYER, I, 119; el texto no se ha conservado en griego): *det vobis sortem et partem inter sanctos suos.*

[24] El texto del trozo aludido en la nota 21, nn. 1 y 1a, es aquí como sigue: «A nuestros padres y nuestros hermanos que durmieron, cuyas almas has recibido, dales el descanso, recordando a todos los Santos Padres, patriarcas, profetas, apóstoles, evangelistas, predicadores, mártires, confesores, almas justas y perfectas en la fe, y, sobre todo, a la santa y gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María, y a San Juan, precursor, bautista y mártir, y a San Esteban, primer diácono y primer mártir...» La continuación (nn. 4.5) es esta vez la siguiente: «Acuérdate, Señor, de nuestros santos y ortodoxos padres y arzobispos, que durmieron hace siglos después de haber administrado bien la palabra de la verdad y danos a nosotros parte y herencia con ellos» (BRIGHTMAN, 169).

[25] Al n. 6, antes de cambiar el orden, convirtiéndolo en n. 1a, que al principio tenía una forma más sencilla de texto, citada en la nota anterior. Véase también KENNEDY, 144 148.

[26] Cf. más arriba I, 69. KENNEDY (34ss 189s 197) cree que el *Nobis quoque* (junto con el *Memento etiam*), lo mismo que el *Communicantes*, no se añadió al canon fuera de los domingos antes de San Gelasio I (492-496). Para el *Communicantes* sus demostraciones son concluyentes, y no para el *Nobis quoque*, ya que es muy

La expresión *cum sanctis apostolis et martyribus* es romana, y corresponde perfectamente al *beatorum apostolorum ac martyrum tuorum* del *Communicantes*. Pero inmediatamente, al darse cuenta de que con el primero de los nombres se sale del marco que se ha puesto en el anuncio (apóstoles y mártires), se empieza otra vez, o sea se repite la preposición *cum (Ioanne)*, señal además de que ya entonces existía un grupo determinado de nombres [27].

Datos sobre los Santos Pedro, Marcelino, Inés, Cecilia y Felicidad

350. Mientras esta oración conservó el carácter de una sencilla súplica, bastaron pocos nombres, que se añadieron para ilustrar el pasaje *cum sanctis apostolis et martyribus*, y, desde luego, sólo se dió cabida a santos que por entonces gozaban de un culto especial en Roma. Algo más tarde, en el siglo de oro del culto de los mártires, se aumentó rápidamente la lista, lo mismo que la del *Communicantes*. Prescindiendo de San Juan Bautista y San Esteban, de la serie actual en el *Nobis quoque*, gozaban en la Roma de fines del siglo v de un culto especial los santos mártires romanos Pedro y Marcelino, cuyos sepulcros, en la vía Lavicana, los adornó con versos el papa San Dámaso, y cuya fiesta fijan los sacramentarios el día 2 de junio; Santa Inés, sobre cuya tumba Constantina, la hija del emperador Constantino, construyó una basílica; Santa Cecilia, de quien se veneraba el sepulcro desde muy antiguo en las catacumbas de San Calixto, aunque su culto no tuvo mayor importancia hasta que se le levantó, hacia fines del siglo IV, una nueva basílica en el antiguo *titulus Caeciliae*, en Trastevere, identificando a la fundadora con la mártir. Además se veneraba a una romana con el nombre de Felicidad, sobre cuya tumba erigió el papa Bonifacio I († 422) un oratorio; su fiesta se celebra el 23 de noviembre, lo mismo en nuestros días que en los tiempos de que datan los más antiguos sacramentarios [28]. Una vez más—la primera fué en el *Communicantes*—, la lista de los santos de la misa milanesa nos ayuda a identificar

---

poco probable que en una época tan tardía haya tenido lugar este traslado de Egipto a Roma, y de Egipto tiene que provenir la oración, puesto que allí existe un texto del *Nobis quoque* mucho más antiguo, sin los nombres.

[27] Esta suposición parece más probable que la de BAUMSTARK (*Das «Problem»*. 218), quien en la repetición del *cum* quiere reconocer un indicio de que los nombres se han introducido más tarde en el texto romano.

[28] KENNEDY, *The saints of the canon of the mass*, 141-188 197. Para las Santas Cecilia y Felicidad véase también J. B. KIRSCH, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*: LQ 7-8 (Münster 1924) 89s.

estos santos del canon nuestro, pues en ella aparecen los mártires romanos todavía según el orden cronológico: Pedro, Marcelino, Inés, Cecilia, Felicidad [29].

IDENTIFICACIÓN DEL RESTO DE LOS NOMBRES

351. De los demás nombres del *Nobis quoque*, el de Alejandro aparece por lo menos tres veces en las listas romanas de mártires del siglo IV. Encontramos dos santos del mismo nombre entre las fiestas de los sacramentarios, sin que por lo demás gozasen de especial veneración. En el canon parece que se trata del Alejandro del grupo de los siete mártires, cuya fiesta se celebra desde muy antiguo el 10 de julio, y a los que la leyenda posterior convirtió en siete hermanos hijos de Santa Felicidad; ya desde el siglo VI sobresalió entre todos San Alejandro [30]. De las dos santas vírgenes mártires de Sicilia, Agueda y Lucía, a la primera comenzó a dársele culto en el siglo V en Roma, cuando el godo Ricimer erigió en su honor una iglesia; el culto de Santa Lucía data del siglo VI. Sin duda, se veneraban ambas ya mucho antes en sus patrias respectivas, Catania y Siracusa. Las ricas posesiones de la Iglesia romana en Sicilia debieron de influir para transplantar su culto a Roma [31]. Al nombre de Felicidad se le añadió luego el de Perpetua, que, sin duda, es la misma que en Africa, junto con otra Santa Felicidad, su esclava, sufrió el martirio, y que por sus actas auténticas se hizo célebre también en la Iglesia romana. El que no se trate sencillamente de estas dos mártires [32], se deduce de que, por una parte, en documentos anteriores viene sólo el nombre de Santa Felicidad, de la que consta fué romana, y, por otra, ambos nombres no vienen en el orden tradicional de Perpetua y Felicidad [33]. Santa Anastasia es la mártir de Sirmio:

---

[29] KENNEDY, 62. Les preceden en la lista milanesa: *Iohannes et Iohannes, Stephanus, Andreas.* Los nombres de Matías, Bernabé, Ignacio, Alejandro faltan en el texto milanés.

[30] KENNEDY, 151-158. Es verdad que el Alejandro del grupo del 4 de mayo por aquel tiempo gozaba de mayor veneración a causa de su identificación con el papa Alejandro I († 115), que se debe a una leyenda, ciertamente errónea; con todo, aquél no puede ser el Alejandro del canon, porque no fué mártir y, además, como obispo de Roma, estaría, sin duda, delante de San Ignacio (l. c., 155s). Por la misma razón no se puede sostener la opinión de BAUMSTARK *(Das «Problem»*, 238), según la cual se debe tratar de este papa, alegando que pudo ser que se creyera que el martirio de San Ignacio, que se nombra antes de él, tuvo lugar durante los años de su gobierno.

[31] KENNEDY, 169-173.

[32] Esta opinión es muy común y se encuentra e. o. todavía en HOSP, 189-205, esp. 204s.

[33] KENNEDY, 161-164. Con el orden Perpetua y Felicidad, las dos mártires están ya en la *Depositio martyrum*, fijada por escrito hacia el 336 en Roma. No tenían culto especial.—El autor supone,

su cuerpo fué trasladado a Constantinopla hacia el año 460 y su culto se extendía notablemente en Roma durante la dominación bizantina [34].

Cronología de su inclusión en el canon

352. Una noticia de todo crédito dice expresamente de las dos vírgenes mártires de Sicilia que San Gregorio las puso en el canon [35]. Y no mucho antes de este tiempo debieron de añadirse al canon también el resto de este grupo más reciente de santos. Por lo que toca a San Alejandro se puede pensar en el papa Símaco (498-514), quien hizo algunos gastos en sus monumentos, como en los de las Santas Agueda, Inés y Felicidad [36]. En cambio, los Santos Matías y Bernabé, que aparecen como «santos apóstoles» [37], no podían ostentar tal representación antes de que se diese en el *Communicantes* la lista completa de los doce apóstoles propiamente dichos. No se tiene ninguna noticia especial sobre el culto a estos dos santos en la liturgia de la ciudad de Roma, como ni de San Ignacio, mártir y obispo de Antioquía, a pesar de sus relaciones con Roma [38]. No obstante, a juzgar por los documentos [39], su introducción en el canon debió de ser poco más tarde. Todo ello induce a suponer que San Gregorio ordenó los textos, el del *Nobis quoque* y el del *Communicantes* [40].

---

pues, que en el canon tenemos hoy Santa Felicidad, la mártir romana, con Santa Perpetua, que en Africa sufrió el célebre martirio junto con su criada Santa Felicidad. Esta última, sin embargo, a pesar de dar motivo a que Santa Perpetua entrase en el canon, se quedó fuera.—*(N. del T.)*

[34] KENNEDY, 183-185.

[35] ALDHELM († 709), *De laud. virg.*, c. 42: PL 89, 142; KENNEDY 170: *Gregorius in canone... pariter copulasse (Agatham et Luciam) cognoscitur, hoc modo in catalogo martyrum ponens: Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia.*

[36] BATIFFOL, *Leçons*, 229.

[37] También San Bernabé se llama en Act 14,4.13 apóstol, juntamente con San Pablo.

[38] Sus fiestas aparecen sólo en territorio franco; la de San Ignacio, a partir del siglo IX; la de San Bernabé, desde el siglo XI, y la de San Matías, a partir del siglo XII (cf. BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 210 212 219).

[39] La tradición en los manuscritos es bastante uniforme, prescindiendo de los documentos del grupo irlandés, el misal de Stowe y el de Bobbio, que e. o. han cambiado el orden de las siete mártires, sin que se vea la razón ni el principio que los pudo guiar. (BOTTE, 46, aparato crítico).

[40] KENNEDY, 198.

EL CRITERIO SEGUIDO POR SAN GREGORIO AL ORDENAR LAS LISTAS DE SANTOS

353. En este último se observaron las mismas normas, evitando que se nombrasen los mismos santos en las dos oraciones; a la cabeza va una figura destacada, San Juan Bautista [41], y le siguen en número de siete, consagrado ya por la Sagrada Escritura, dos grupos, uno de hombres y otro de mujeres. Los siete santos están escalonados jerárquicamente: primero, los apóstoles con San Esteban; luego, el obispo mártir San Ignacio, a quien sigue San Alejandro, que, según la leyenda, fué sacerdote (u obispo). A continuación viene una bina de santos mártires, que se solían enumerar en el siguiente orden: Pedro y Marcelino; pero por la dignidad jerárquica que le atribuye la leyenda a San Marcelino, presentándole como presbítero y a San Pedro como exorcista, en el canon precede San Marcelino a San Pedro.

Entre las mujeres no se advierte otra agrupación que por nacionalidades; para la primera bina parece que fué decisivo el recuerdo de las dos célebres mártires africanas (aunque no coincidían con ellas sino en parte); les siguen las dos mártires de Sicilia, Agueda y Lucía; luego, las dos santas romanas Inés y Cecilia, y, finalmente, Santa Anastasia, oriunda de Oriente.

---

[41] El que se trate de San Juan Bautista, a quien el mismo Cristo ensalzó sobre todos los demás (Mt 11,11), resulta de la circunstancia de que este nombre hace juego con el de la Virgen en el *Communicantes;* argumento que gana aún más valor si se tiene en cuenta el empeño que manifiestamente se ha tenido de evitar que se repitan los mismos nombres que en el *Communicantes,* de modo que ni siquiera el de la Virgen pasó del *Communicantes* al *Nobis quoque* y por la misma razón el Bautista no figura ya en el *Communicantes.* Además, faltan razones para semejante distinción honorífica del apóstol San Juan, y, finalmente, así lo prueban los paralelismos en las liturgias orientales; y esto no sólo en la egipcia, con su bina de Juan el Bautista y San Esteban. Cf., p. ej., la oración intercesora de la liturgia de Santiago, cuyo texto griego tiene el siguiente orden: María, Juan el Bautista, apóstoles, evangelistas, Esteban (BRIGHTMAN, 56s); el siríaco: Juan, Esteban, María (ibid., 93; RÜCKER, 35); y el armenio: María, Juan, Esteban, apóstoles (RÜCKER, 35, aparato crítico). Más referencias en KENNEDY, 37s; cf. también FORTESCUE, 356s. Con todo, durante la Edad Media se interpretó el San Juan del *Nobis quoque* preferentemente del Evangelista (DURANDO, IV, 46, 7). En tiempo más reciente optó también BAUMSTARK *(Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato* [Roma 1904] 144s) por el Evangelista, con arreglo a su teoría del canon; pero más tarde, después de renunciar a esta teoría, cambió también de opinión acerca de San Juan a favor del Bautista *(Das «Problem» des römischen Messkanons,* 238). La Sagrada Congregación de Ritos, consultada para la fiesta correspondiente, se ha decidido a favor de San Juan Bautista el 27 de marzo de 1824 (MARTINUCCI, *Manuale decretorum SRC,* nn. 485 1166); pero luego no se ha mantenido este decreto en la colección de los decretos auténticos de 1898.

Representantes de los héroes anónimos

354. Según se desprende de lo dicho, si prescindimos de los personajes bíblicos, de San Ignacio, obispo de Alejandría y autor de siete cartas († hacia 107), y de Santa Perpetua († 202/3), todos los demás son santos de los que no conocemos más que el nombre, el lugar de su martirio y tal vez el día de su muerte, si es que su fiesta coincide con el aniversario de su martirio; pero su vida, el año y la historia de su martirio nos son desconocidos por completo. Posteriormente, la leyenda trató de recomponer su cuadro biográfico [42]. Son los auténticos representantes de tantos desconocidos héroes de la fe de las primeras generaciones cristianas, cuya presencia en la historia se debe exclusivamente a su gloriosa muerte por Cristo. Esta muerte con Cristo fué su triunfo con El, y esto basta para que sus nombres sean símbolos del premio de los bienaventurados, a cuya participación, aunque sea en grado ínfimo, aspiramos por la gracia de Dios en unión con los que nos han precedido.

Nombres añadidos en la Edad Media

355. Como en el *Communicantes*, la Edad Media completó a veces la lista del *Nobis quoque*, sobre todo al final, con nombres de algunos santos más venerados. Por lo general, tales adiciones son sobrias [43].

Paralelismo entre el «Communicantes» y el «Nobis quoque» como prolongación del «Memento»

356. El paralelismo entre ambas oraciones no se limita a las listas de santos, sino que se extiende a todo el conjunto. En ambos casos se trata de una prolongación del *Memento*,

[42] Datos más detallados véanse en Hosp, *Die Heiligen im Canon Missae*, 103ss 128ss 205ss 254ss.

[43] Manuscritos de Fulda nombran a Santa Lioba. En Italia se intercalan con frecuencia Santa Eugenia y Santa Eufemia (Ebner, 423s; Botte, 46, aparato crítico). Algunos nombres más se encuentran en el texto milanés. Más numerosas fueron las adiciones en Francia. Allí aparecen e. o. los Santos Dionisio, Martín, Genoveva (Martene, 1, 4, 8, 25 [I, 416s]; Ménard, en PL 78, 28 nota f). Leroquais (*Les sacramentaires*, III, 394) ha reunido en una lista de los nombres añadidos en Francia hasta 26 nombres distintos. Misales españoles de los siglos XII-XV de Gerona tienen después de *omnibus sanctis* la adición *vel quorum sollemnitas hodie in conspectu tuae maiestatis celebratur, Domine Deus noster, toto in orbe terrarum;* (Ferreres, 156). Asimismo en dos manuscritos de Vich (ibíd., p. CCIII). Cf. también más arriba 228. El misal de Stowe coloca en primer lugar, juntamente con los Santos Pedro y Pablo, a San Patricio (Kennedy, 62).

cuando se establecen relaciones con los santos del cielo. Sin embargo, estas relaciones son distintas en cada oración. En el *Memento* de los vivos se trata únicamente de expresar que la comunidad aquí reunida ofrece su sacrificio en unión con los santos, es decir, que no se pretende sino enlazar con ellos, como miembros que son del mismo reino de Dios. Después del *Memento* de los difuntos, en cambio, se da un paso más, pidiendo la participación definitiva con ellos en la eterna bienaventuranza. Preparados ya para tomar el pan de la vida eterna, hemos rogado a Dios se acuerde también de los difuntos y les conceda la entrada en la mansión de la luz y de la paz; ahora pedimos también para nosotros, *nobis quoque peccatoribus famulis tuis*, esta mansión luminosa y pacífica, residencia de los bienaventurados.

Confirmación de su carácter personal

357. Por lo demás, en lo restante del texto no llama especialmente la atención sino el espíritu de súplica humilde, que reconoce su condición pecadora. Confiados únicamente en la plenitud de la misericordia divina, expresamos nuestro ruego[44] y no pedimos más que el Señor nos otorgue *partem aliquam*, y esto no en pago de méritos anteriores, sino exclusivamente como don de su misericordia (cf. Sl 129,3). Todo ello muy propio de una oración que se hace ante la comunidad pidiendo personalmente por uno mismo, pero que extrañaría si se rezase en nombre de toda la comunidad.

El golpe de pecho

358. A las palabras *Nobis quoque peccatoribus* interrumpe el sacerdote el silencio del canon para pronunciarlas a media voz dándose un golpe de pecho. Este golpe de pecho se conoce ya por documentos del siglo XII y pronto se generalizó[45]. Desde el siglo XIII se menciona en algunos misales un triple golpe de pecho[46].

---

[44] El empleo de la palabra bíblica *de multitudine miserationum tuarum* (salmo 50,3 y más veces) tiene su correspondiente también en la súplica por sí mismo de la liturgia de Santiago (cf. más arriba en la nota 12) y en la de la liturgia bizantina de San Basilio (BRIGHTMAN, 336, lín. 14). Para las palabras finales *intra quorum nos consortium*, etc., cf. el paralelismo en Pseudo-Jerónimo, más arriba I, 64 [9].

[45] SAN INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, V, 15: PL 217, 897; un sacramentario del siglo XII de Roma en EBNER, 335. Referencias para los tiempos posteriores en SÖLCH, *Hugo*, 97s.

[46] SÖLCH, 98. En cambio, no se dice nada de que también los asistentes deban darse golpes de pecho, mientras que se insiste en que se participe en las demás actitudes del celebrante durante la oración; p. ej., durante el evangelio. ¿Sería la razón el que tam-

¿POR QUÉ SE PRONUNCIA EL «NOBIS QUOQUE» EN VOZ ALTA?

359. Algo más antigua es la costumbre de pronunciar en voz alta las primeras palabras. Oímos hablar de ella en el siglo IX [47], y a partir de entonces se viene practicando casi universalmente [48]. En cambio, antes de esta época no tenemos noticia de tal costumbre; no es extraño, si se recuerda que entonces se rezaba en voz alta todo el canon. Pero ¿por qué hacer resaltar precisamente estas palabras? La razón que generalmente se da, y que se basa en conveniencias actuales, nos parece insuficiente [49]. Más bien habría que buscar su causa en las circunstancias de tiempo pasados; la supervivencia de esta costumbre es un caso típico de cómo pueden seguir viviendo costumbre litúrgicos siglos enteros después de secadas sus raíces, que tal vez sólo tuvieron una vitalidad muy limitada.

SEÑAL PARA LOS SUBDIÁCONOS; INFLUJO DE LA ALEGORÍA

360. En los *Ordines Romani* del siglo VII se mandaba que los subdiáconos, que al principio del prefacio se habían colocado en una fila frente al celebrante en el lado opuesto del altar (sin retablo y exento) y durante el canon permanecían inclinados, se incorporasen al *Nobis quoque* y volviesen a ocupar sus puestos para poder, una vez terminado el canon, ayudar en la fracción del pan [50]. Esta norma, que sólo tenía sentido en la gran misa pontifical, se conservó aún después de introducida, a fines del siglo VIII, la costumbre de rezar el canon en voz baja. El sacerdote, para dar a los subdiáconos la señal en el momento preciso, tenía que rezar en voz alta el *Nobis quoque: aperta clamans voce* [51]. Esta relación se puede ver todavía en los *Ordines Romani* de fines del si-

bién en la Edad Media se considera esta oración como cosa privada del celebrante?

[47] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 26: PL 105, 1143.

[48] Véanse las referencias de la costumbre y de las excepciones (e. o. los cartujos siguen pronunciando en voz baja estas palabras) en SÖLCH, 96s.

[49] EISENHOFER (II, 191) interpreta hoy las palabras como «exhortación para los asistentes a sumarse a la oración del sacerdote con espíritu de penitencia», pensamiento que difícilmente encaja en la evolución de las ideas del canon. En algunos sitios es también costumbre que los monaguillos a esta señal vuelvan a sus sitios, donde estaban antes de haberse trasladado para la consagración al centro del altar.

[50] *Ordo Rom. I*, n. 16: PL 78, 944s; *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 199s).

[51] *Ordo Rom. II*, n. 10: PL 78, 974 B.

glo x [52]. Una vez introducida esta costumbre, se conservó, aunque los subdiáconos, según la liturgia franco-romana, no tenían que cambiar de sitio hasta la doxología final [53] y a pesar de que con la introducción del pan ázimo y, finalmente, de las formas pequeñas no tenía que hacerse la fracción del pan. La costumbre encontró entonces un nuevo apoyo en la interpretación alegórica de la misa, diciendo que se levantaba la voz para recordar la confesión que el centurión debajo de la cruz hizo en voz alta de la divinidad de Cristo [54]; de este modo pasó no sólo a las misas cantadas sin diácono y subdiácono, sino también a la misa privada.

EXPLICACIÓN DEL GOLPE DE PECHO Y LA INCLINACIÓN

361. Ahora se comprende mejor la razón del golpe de pecho. Desde el siglo XIII, los comentaristas medievales citan, además de la exclamación del centurión, las palabras de Lc 23,48, que dicen que todo el pueblo, dándose golpes de pecho, se volvía a su casa [55].

Esta ceremonia derrama también nueva luz sobre la misteriosa inclinación de la cabeza a las palabras inmediatas al final del *Memento* de los difuntos [56]; con ellas se quiere señalar el momento en que el Señor inclinó la cabeza y murió.

18. *Doxologías finales*

«INTERCAMBIO ADMIRABLE»

362. El canon termina con dos fórmulas, de las que no sólo la segunda, como auténtica doxología final *(omnis honor*

---

[52] *Ordo Rom. II*, l. c.; *Ordo Rom. III*, n. 15: PL 78, 981 C; *Ordo Rom. V*, n. 9: PL 78, 988 C.

[53] AMALARIO, *De eccl. off.*, c. 26: PL 105, 1146; *Ordo Rom. VI*, n. 11: PL 78, 993 C.

[54] Así ya AMALARIO, III, 26: PL 105 1145: BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 17: PL 151, 988 A. Más tarde forma a veces parte de la explicación la confesión del buen ladrón (DURANDO, IV, 46, 1 2). También la posición y cambio de sitio del subdiácono se conservó durante algún tiempo a consecuencia de la interpretación alegórica de que representaba a las mujeres piadosas que elevaban su mirada al Redentor crucificado hasta que éste inclinó su cabeza y murió y que luego buscaron su cuerpo en el sepulcro (la patena para la fracción). Esta interpretación propuesta por AMALARIO (l. c.) la mantiene JUAN DE AVRANCHES († 1079), *De off. eccl.*: PL 147, 35s.

[55] DURANDO, IV. 46, 2. Más referencias en VAN DIJK, en «Eph. Liturg.» (1939) 340, nota 294.

[56] Cf. más arriba 339.

et gloria), sino aun la primera por el tenor de sus palabras *(haec omnia)*, llevan un carácter de resumen y conclusión. Se añade que ambas no son ya oraciones en el sentido ordinario de una súplica u ofrecimiento, como las fórmulas precedentes, sino, por lo que afirman de Dios, tienen aire de una alabanza. Por no hablar de la segunda, de la que es evidente, la primera, incluso en su redacción, podemos llamarla doxología. La primera señala la corriente de los dones divinos, que por medio de Cristo baja a nosotros; la segunda indica cómo por medio de El de la creación toda sube a Dios la plena honra y gloria. El *admirabile commercium* que en el altar se acaba de reproducir encuentra de esa manera también su expresión en las palabras del canon, que le dan un digno remate.

«POR CRISTO NUESTRO SEÑOR»

363. Si nos fijamos ahora en la primera de las dos fórmulas: *Per quem haec omnia*, no aparece clara a primera vista la idea que quiere ponerse de resalto, o sea el motivo concreto para la alabanza: si es la creación y bendición de Dios o la intervención de Cristo, a la que aluden las palabras que enlazan esta fórmula con el *Nobis quoque*. En todo caso, el *Per Christum Dominum nostrum* nos sirve para en una mirada retrospectiva reconsiderar la gracia divina, que se nos ha dado «por Cristo». El es el Sumo Sacerdote invisible que acaba de ejercer su ministerio, habiendo Dios por El santificado estos dones que ahora nos quiere distribuir—ya se había hablado también de que recibiéramos *ex hac altaris participation*—.

BENDICIÓN DE PRODUCTOS DE LA NATURALEZA

364. Para la determinación más exacta del sentido de estas palabras, conviene tener en cuenta que, desde los primeros siglos hasta la baja Edad Media y aun más tarde, en este pasaje del canon se bendecían por diversos motivos algunos productos de la naturaleza [1]. En los sacramentarios más antiguos encontramos a propósito del bautismo solemne [2] una

[1] La costumbre de una bendición especial dentro del canon parece que se limita a la liturgia romana. La misa egipcia tiene en un lugar parecido, a saber, la oración intercesora, una recomendación de los dones ofrecidos por los fieles y una súplica por los donantes, pero que no llega a presentarse en forma de una bendición de los dones (BRIGHTMAN, 129 170s 229).

[2] En la misa bautismal de Pentecostés (lo cual hace suponer que lo mismo vale también para la de Pascua de Resurrección) en el Leoniano (MURATORI, I, 318); como *benedictio lactis et mellis* también en el pontifical de Egberto, ed. GREENWELL *(Surtees Society*, 27 [Durham 1853] 129); así también, juntamente con la ben-

bendición de agua, miel y leche, y en la fiesta de San Sixto (6 de agosto), una bendición de uvas frescas [3]. Su fórmula aparece también en otra ocasión con el título *ad fruges novas benedicendas* [4] o como *benedictio omnis creaturae pomorum* [5]; pero especialmente como bendición de habas [6]. También se bendecía el domingo de Resurrección en este sitio el cordero pascual [7]. Hacia fines de la Edad Media se trasladó a este pasaje de la misa la bendición de otros productos de la naturaleza, como pan, vino, frutos y granos, que se hacía por la fiesta de San Blas; o de pan en la de Santa Agueda, de piensos para el ganado en la de San Esteban y de vino en la de San Juan Evangelista [8]. Actualmente se consagran en el mismo sitio los santos óleos en la liturgia del Jueves Santo [9]. Y siempre la oración nombra, para acabar, a Cristo, sin que con este nombre se formase una fórmula final propia, siguiéndose luego el *Per quem haec omnia*, que forma un conjunto con la correspondiente fórmula de bendición.

---

dición de carne, huevos, queso, en un pontifical húngaro de los siglos XI-XII (MORIN, en JL 6 [1906] 59); costumbres semejantes en un misal del siglo XIV de Zips (RADÓ, 72).

[3] *Gregorianum*, ed. LIETZMANN, n. 138, 4. La costumbre de bendecir uvas en este sitio debió de hacerse muy pronto general en el imperio carolingio, pues AMALARIO (*De eccl. off.*, I, 12: PL 105, 1013 A) explica el sitio donde el Jueves Santo se consagran los santos óleos con las siguientes palabras: *In eo loco ubi solemus uvas benedicere*. La fórmula se encuentra, p. ej., aún en el misal de Ratisbona, del año 1485 (BECK, 244). Se usaba en este día vino nuevo para la consagración (DURANDO, VII, 22, 2); a veces se mezclaba también en este día jugo de uvas en el mismo cáliz, abuso que todavía es combatido hacia 1535 por Bertoldo de Chiemsee (FRANZ, 726). Un misal estirio del siglo XIV pide que las uvas se coloquen, después de la consagración, encima del altar; tan cerca, que el sacerdote pueda trazar las cruces sobre ellas (KÖCK, 48; cf. l. c., 2 47). Numerosos pormenores sobre esta costumbre, que en parte sobrevivió en Francia hasta 1700, véanse en DE MOLÉON, índices, p. 560, s. v. *raisin*.

[4] Gelasiano antiguo, III, 63 88 (WILSON, 107 294).

[5] Misal de Bobbio I (MURATORI, II, 959). El texto se encuentra muy cambiado.

[6] En la fiesta de la Ascensión, en el Gelasiano antiguo, I, 63 (WILSON, 107).

[7] Como *benedictio carnis* en el sacramentario de RATOLDO (s. X) PL 78, 243 D); cf. el misal de Bobbio (MURATORI, II, 959); pontifical de Egberto, ed. GREENWELL (cf. más arriba la nota 2) 129. Valafrido Estrabón combatió esta costumbre como «judaizante» (VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 18: PL 114, 938s).

[8] *Sacerdotale Romanum* de CASTELLANI (1.ª ed. de 1523); la bendición se encuentra todavía en la edición de Venecia del año 1588 (p. 158ss). Conforme anota BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 210, nota 1, remitiendo al *Rituale Warmiense*, 270), se bendice aún hoy día en la diócesis de Ermland al llegar este momento, el día de Santa Agueda, el llamado pan de Santa Agueda y el agua de Santa Agueda. La costumbre parece general en Polonia (cf. THALHOFER-EISENHOFER, *Handbuch der kath. Liturgik*, II [Friburgo 1912] 191).

[9] Así ya en el Gelasiano (I, 40; WILSON, 70) y en el Gregoriano (LIETZMANN, n. 77, 4s).

FUNCIÓN PRIMITIVA DEL «PER QUEM...»

365. Todo esto induce a suponer que el *Per quem haec omnia* era el modelo final estereotipado para estas bendiciones, cuyo texto variaba. Así opina Duchesne [10], quien hace notar que sin esta oración de bendición existiría un hiato entre nuestra fórmula y las palabras anteriores del canon, ya que el *omnia* difícilmente puede referirse a los dones consagrados [11].

LA BENDICIÓN EN SAN HIPÓLITO

366. Otro argumento en pro de esta hipótesis nos lo facilita San Hipólito de Roma. En su *Tradición apostólica* hemos encontrado con otra ocasión [12] una costumbre primitiva, de la que la bendición del agua, miel y leche no es más que un eco insignificante; en este mismo escrito hay una rúbrica inmediatamente después del texto de la Eucaristía que habla de la bendición de los productos de la tierra: «Cuando alguien trae aceite, el obispo debe rezar una acción de gracias semejante a la del vino y del pan; y lo mismo cuando traen queso o aceitunas.» Para ambos casos se da una breve oración, que explica el sentido espiritual de los dones materiales, y además se termina con una doxología trinitaria [13]. Parece que se trata de ritos independientes del sacrificio, pues se habla de ellos después de la misa. Precisamente por esta circunstancia es muy probable que se tuvieran siempre tales bendiciones inmediatamente después de acabado el sacrificio. Pero ya en la misa egipcia tales bendiciones se encuentran incluídas en el canon [14]. Por lo menos en este caso consta que se ha hecho con las bendiciones lo que hemos comprobado antes en las

---

[10] DUCHESNE, *Origines*, 193-195; cf. *Liber pont.*, ed. DUCHESNE, I, 159.

[11] Sin que consiga convencernos, C. CALLEWAERT (*La finale du Canon de la Messe*: «Revue d'Histoire Ecclés», 39 [1943] 5-21, esp. p. 7ss) niega que haya tal hiato La expresión *omnia* se explica de la mayor cantidad de las ofrendas; la palabra *haec* vuelve sobre el *iube haec perferri*. En cambio, es cierto que el hiato se hace menos sensible si se supone, con J. BRINKTRINE (*Über die Herkunft und die Bedeutung des Kanongebetes der römischen Messe «Per quem haec omnia»*: «Eph. Liturg.», 62 [1948] 365-369), que la fórmula seguía al principio inmediatamente después del *Supplices*.

[12] Cf. I, 11.

[13] DIX, 10s; HAULER, 108.

[14] En la tradición etíope de la *Eucaristía* de San Hipólito, sigue la rúbrica, junto con una fórmula de bendición, inmediatamente a la doxología final de San Hipólito, después de la cual hay aún otro final del canon, pronunciado en Egipto por el pueblo con el *Sicut erat* (cf. más adelante la nota 79; BRIGHTMAN, 190; cf. 233, lín. 23).

súplicas intercesoras, que primitivamente se hacían antes de la misa sacrifical y fueron luego incorporados a ella. En época posterior debió ocurrir lo mismo con las bendiciones de después de la misa: todas ellas quedaron metidas en el canon. El mismo proceso siguió seguramente también la misa romana, como lo insinúan las reminiscencias, a veces textuales, que de la redacción primitiva de San Hipólito se contienen en la oración que para la consagración de los santos óleos presenta la liturgia latina de Roma [15]. Otro tanto habría que decir de la oración con que se bendecían las uvas, resp. los frutos nuevos [16]. Descienden, pues, en línea directa de las oraciones y ritos de San Hipólito.

COMENTANDO EL «PER QUEM...»

367. Juntamente con las bendiciones de los productos de la naturaleza debió de introducirse el *Per quem omnia* en nuestro canon. Estas bendiciones se añadieron en el sitio mencionado porque se las quería poner lo más cerca posible de la gran bendición que Cristo mismo instituyó, y en la que El (y Dios por El) da a los dones terrenales la más alta consagración y plenitud de gracias. Razón que se indica en la misma frase final: *Per quem haec omnia* (ahora se incluyen también los dones eucarísticos) *semper bona creas*. Esta mirada retrospectiva impulsa a la alabanza, en la que se afirma una vez más, contra la gnosis y el maniqueísmo, que en los dones que tenemos delante se trata de dones creados por Dios y que Dios los creó buenos y sigue creándolos buenos [17].

---

[15] SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX): *Si quis oleum offert... gratias referat dicens: Ut oleum hoc sanctificans das, Deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde unxisti reges, sacerdotes et prophetas, sic...* En la bendición de los santos óleos del actual pontifical romano se dice: *Emitte quaesumus Domine, Spiritum Sanctum... ut tua sancta benedictione sit omni hoc unguento coelestis medicinae peruncto tutamen... unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres... in nomine Domini nostri Iesu Christi. Per quem.* Esta oración se encuentra también en el Gelasiano antiguo (I, 40; WILSON, 70) y en el Gregoriano (LIETZMANN, 77, 5). Acerca de la tradición por la que se han conservado estas oraciones, cf. JUNGMANN, *Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts «Apostolischer Überlieferung»*: ZkTh 53 (1929) 583-585.

[16] San Hipólito ofrece al final del escrito todavía una fórmula completa de acción de gracias sobre los frutos; empieza así (DIX, 54): *Gratias tibi agimus, Deus, et offerimus tibi primitivas fructuum quos dedisti nobis ad percipiendum...* La bendición de las uvas del Gregoriano (LIETZMANN, n. 138, 4) dice: *Benedic Domine et hos fructus novos uvae* (en el misal de Bobbio: *et hos fructus novos ill.) quos tu Domine... ad maturitatem perducere dignatus es et dedisti ea ad usus nostros cum gratiarum actione percipere in nomine Domini nostri Iesu Christi. Per quem.*

[17] En contra de la traducción corriente de *haec... bona* por «todos estos dones», RÜTTEN *(Philologisches zum Canon missae* [StZ 1939, I] 47) pone de manifiesto que el sentido verdadero es: «Dios

Y Dios los ha creado por medio del Logos, por el que fueron hechas todas las cosas [18]; y por el mismo que se hizo hombre, y así miembro de nuestro mundo visible, Dios lo santifica todo; la misma encarnación, la magna consagración de la creación, fué el principio de esta santificación [19]. Luego, cuando la Iglesia aplica a las criaturas su virtud santificadora, se extiende una nueva ola de santificación sobre ellas. El *vivificas* [20] y *benedicis* no lleva, sin duda, otro sentido que el de reforzar la expresión *sanctificas*. La santificación es precursora de la vida eterna, en la que ha de participar la creación material; es más, la consagración del pan y del vino ha llenado ya estas especies de la más alta vida [21]. El acento, sin embargo, recae sobre el *benedicis*. Se trata de una bendición y a ella se aplica la palabra. Esta bendición tenía las siguientes redacciones: *Benedic et has tuas creaturas fontis...* [22]; *Benedic Domine et hos fructus novos* [23]; es decir, lo que precede, o sea la acción eucarística, era ya bendición, sólo que de una categoría incomparablemente superior, puesto que en el *Te igitur* se había expresado la petición *uti accepta habeas et benedicas*, que luego se repetía en el *Quam oblationem* y no raras veces la había anticipado ya la *oratio super oblata* [24]. La fórmula termina con el *praestas nobis* [25], que nos viene a

---

ha creado estos (dones) como buenos»; y esto viene a confirmarlo una ampliación en el *Missale mixtum* mozárabe (PL 85, 554 A): que dice: *quia tu haec omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas...* Cf. también CALLEWAERT, *La final*, 10s. Por otra parte, debió interpretarse muy pronto el texto también en sentido contrario; cf. la fórmula *Post-Secreta* del *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 534; véase más adelante en la nota 25), en que falta el *bona*.

[18] Jn 1,3; Heb 1,2; 2,10. La fórmula que se refiere a la intervención de Cristo se ha inspirado en Col 1,16s. Cf. CALLEWAERT, 9s.

[19] Cf. el martirologio de Nochebuena: *mundum volens adventu suo piissimo consecrare*. Con otra forma se encuentra el pensamiento ya en 1 Cor 8,6; Col 1,15s.

[20] Conforme refiere SICARDO DE CREMONA *(Mitrale*, III, 6: PL 213, 133s), algunos sacerdotes solían intercalar después de *vivificas* la palabra *mirificas*.

[21] Cf. la expresión *panem sanctum vitae aeternae* en un pasaje anterior. En algunas fórmulas *Post-Pridie* mozárabes, la consagración se describe aisladamente como vivificación: *vivificet ea Spiritus tuus Sanctus (Missale mixtum*: PL 85, 605; cf. 205 A 277 D).

[22] MURATORI, I, 318.

[23] Cf. más arriba la nota 16.

[24] Cf. P. ALFONSO, *L'Eucologia romana antica* (Subiaco 1891) 83. Por lo tanto, es arbitrario sacar de este *et* la conclusión de que le precedía una *epíclesis* también en el canon romano que empezaba: *Benedic Domine has creaturas panis et vini*, y luego se suprimió. Así BUCHWALD, *Die Epiklese in der römischen Messe*: «Weidenauer Studien», I, separata (Viena 1907) 31.

[25] La misa milanesa del Jueves Santo tiene aquí, lo mismo que en la doxología final del canon, una variante notable: ... *benedicis et nobis famulis tuis largiter praestas ad augmentum fidei et remissionem omnium peccatorum nostrorum (Missale Ambrosia-*

recordar que toda santificación y bendición proveniente de Cristo no aspira sino a enriquecernos. La mejor prueba de ello es la comunión, para la que nos estamos preparando.

INTIMAS RELACIONES ENTRE EL «PER QUEM» Y EL RESTO DEL CANON

368. Claramente se ve así que las palabras *per quem haec omnia* reciben su total sentido únicamente en conexión con la anterior oración eucarística y que indudablemente la actual redacción debe a ella su origen. Por otra parte, considerando que en las ofrendas consagradas siempre se alude a sus relaciones con el mundo de las cosas terrenas, esta fórmula final tiene título para continuar en el canon como alabanza del Redentor, aun cuando no se dé bendición de los productos de la tierra [26], y el *omnia* ya no tiene significación completa, puesto que se ponen delante sólo las especies de pan y vino. Estas palabras hacen juego con la petición de la consagración en el *Quam oblationem,* como expresión del agradecimiento por la misma, dirigida a Dios y a nuestro Sumo Sacerdote, por quien El obra y nos lo da todo [27]. Es la confesión en forma de doxología de que toda gracia nos viene por Cristo y, a la vez, un preludio de la magna doxología, que sigue inmediatamente confesando que es también Cristo por quien sube a Dios toda alabanza y glorificación.

FÓRMULAS FINALES

369. Fué siempre norma antigua terminar la oración pública con una alabanza a Dios, para volver de este modo al fin principal de toda oración, que es el humillarse la criatura

num (1902) 154; cf. MURATORI, I, 134). Una fórmula *Post-Secreta* del *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 534) termina con la siguiente variante del texto romano: ... *Unigeniti tui, per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris, Deus.*

[26] El sentido del can. 23 del concilio de Hipona (cf. más arriba 9 con la nota 50) es, sin duda, que en todo caso se distinga claramente la bendición de estos dones de la de los dones eucarísticos (cf. BOTTE, 49 69). Estos dones generalmente se ofrecían en la entrega procesional de las ofrendas. También el canon de Hipona emplea para la excepción que permite (miel y leche en la misa de la vigilia de Pascua) el término de *offerri,* que incluso se hace *in altari,* al contrario de Roma, donde había mesas especiales para las oblaciones del pueblo. La diferencia resulta clara por la distinta fórmula de bendición que se usa.

[27] No parece necesario suponer un cambio en la interpretación de la palabra *creas* después de haberse separado la fórmula de bendición del *Per quem omnia;* lo pide C. RUCH *(Cours et Conférences,* VII [Lovaina 1929] 93), advirtiendo que el acto de la consagración equivale a una creación. La palabra *omnia* continúa resultando dura aun después de tal cambio de interpretación.

ante su Creador. Por eso, las oraciones de la *Didajé* están redactadas ya en esta forma, y en las liturgias orientales apenas se encuentra una oración sacerdotal que no termine con una solemne doxología: «Pues tú eres un Dios bueno y amigo de los hombres, y a ti ofrecemos este homenaje, al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, ahora y siempre y por toda la eternidad», se dice, por ejemplo, en la liturgia bizantina. En la liturgia romana y en toda la cristiandad se viene observando esta ley desde muy antiguo en los salmos, donde el *Gloria Patri* es prácticamente el último versículo. En cambio, la fórmula final de la oración sacerdotal está redactada con arreglo a otro tipo, poniendo en el centro de la atención la mediación del Redentor; pero no olvida ni aun entonces una alusión por lo menos a su reinado eterno con carácter doxológico. Sólo en la oración príncipe de todas las liturgias, la suprema oración eucarística, se ha conservado, en su forma romana, una solemne doxología final, y esto en una fórmula donde se aúnan acertadamente la sencillez con la grandeza. Su redacción actual coincide con la de los más antiguos documentos del canon. Delata además su tradición antiquísima la circunstancia de que no expresa la alabanza de Dios sino «por Cristo», rasgo que en la mayoría de las liturgias orientales, a consecuencia de las turbulencias arrianas, se perdió no sólo en este pasaje, sino generalmente en el final de todas las oraciones [28].

COMPARANDO LAS REDACCIONES DEL CANON ACTUAL Y EL DE SAN HIPÓLITO

370. Efectivamente, la doxología final del canon romano guarda estrecha relación con la que se lee en la *Eucaristía* de San Hipólito de Roma. Relación tanto más visible si comparamos ambos textos poniéndolos uno al lado del otro (basta un pequeño cambio en la posición de las palabras del canon actual):

CANON ACTUAL	SAN HIPÓLITO
Per ipsum et cum ipso et in ipso	*Per quem*
est tibi	*tibi*
omnis honor et gloria	*gloria et honor*
Deo Patri omnipotenti	*Patri et Filio cum Sancto Spiritu*
in unitate Spiritus Sancti	*in sancta Ecclesia tua*
per omnia saecula saeculorum.	*et nunc et in saecula saeculorum* [29].

[28] Cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, esp. p. 151ss.

[29] Cf. I, 30. La forma milanesa de la doxología final del canon representa una notable ampliación respecto a la redacción romana (a KENNEDY, 53, le llama la atención que falte en BOTTE, 46): *Et*

COMENTARIO DEL TEXTO

371. La diferencia principal se advierte en que los nombres de las tres personas divinas, que en San Hipólito se encuentran juntas, como objeto común de la alabanza, en nuestro canon, ateniéndose a la economía de nuestra salvación, aparecen en parte como participando activamente en esta alabanza. La «unidad del Espíritu Santo» de nuestro canon es lo equivalente a la expresión de «santa Iglesia» en el texto de San Hipólito. La Iglesia está formando una unidad y una comunidad en el Espíritu Santo: *Sancto Spiritu congregata* [30], y está siendo santificada por su inhabitación. Ella es la unidad del Espíritu Santo [31] y de ella sube toda gloria y alabanza a Dios, el Padre todopoderoso [32], y sube «por El», pues Cristo es la cabeza de la humanidad redimida y de toda la creación, que en El está compendiada (Ef 1,10). El es el Sumo Sacerdote delante del Padre. Por eso, el *per ipsum* se explica y se determina más por el *cum ipso* y el *in ipso*. Cristo no está delante del Padre como suplicante solitario, como cuando durante su vida terrenal oraba en la soledad de las noches sobre las montañas, sino que sus redimidos están en torno de El. Han aprendido a alabar con El al Padre, que está en los cielos; más aún, están incorporados a El, y por eso también asociados al fervor de su oración, de modo que ahora realmente pueden adorar al Padre «en espíritu y en verdad». *In ipso* e *in unitate Spiritus Sancti* indican, por lo tanto, la fuente de donde dimana toda glorificación del Padre celestial, considerada unas veces desde el punto de vista de nuestra unión con Cristo, cuyo cuerpo místico formamos todos los redimidos, y otras desde nuestra unión con el Espíritu Santo, cuyo aliento nos mantiene con vida [33].

---

est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor virtus laus gloria imperium perpetuitas et potestas in unitate Spiritus Sancti per infinita saecula saeculorum.

[30] Colecta del viernes infraoctava de Pentecostés.

[31] Al contrario de la fórmula final de la oración, donde la *unitas Spiritus Sancti* por el contexto queda limitada a la Iglesia del cielo (cf. más arriba I, 488 con la nota 39), aquí el concepto ha conservado toda su amplitud, que comprende las Iglesias militante y triunfante. Cf. J. PASCHER (*Eucharistia* [Münster 1947] 146-152), que interpreta la «unidad del Espíritu Santo» primariamente de la vida divina de la Santísima Trinidad, pero luego también de la Iglesia.

[32] Cf. Ef 3,21. Véase la exposición de este pensamiento en el capítulo *In der Einheit des Heiligen Geistes* en JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 190-205.

[33] JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 178 182. No quisiera insistir en la tesis allí defendida (p. 181s) de la identidad perfecta del *ex ipso et per ipsum et in ipso* milanés (véase la nota 29) con la redacción romana, ya que parece evidente que la forma milanesa es secundaria. En ella se ha perdido el *cum ipso*. Desde el punto de vis-

Razón de la doxología final

372. Esta alabanza no se encuentra sin razón al final de la oración eucarística y no carece de sentido el que vaya en forma de indicativo *(est)* mejor que de subjuntivo [34]. En estos momentos, cuando la Iglesia está reunida en torno al altar para ofrecer el cuerpo del Señor que sobre él descansa, Dios recibe efectivamente toda honra y gloria. El es cumplimiento de la palabra de Malaquías (1,11): «El nombre del Señor es grande en todos los pueblos».

La elevación menor

373. Esta relación se refleja además en una ceremonia. El sacerdote toma el cáliz y la forma y los mantiene levantados. Es la llamada «elevación menor»; menor no porque sea de menor importancia o porque sea lo que ha quedado de otra elevación mayor, sino porque aquí no se trata, como en la «elevación mayor», de enseñar las sagradas especies al pueblo, sino de elevarlas como expresión de su ofrecimiento a Dios [35]. Tal elevación no puede ser por su naturaleza sino una elevación simbólica, como la hemos encontrado en otras ocasiones [36], aunque siempre se debe hacer de tal modo que pueda verse.

Actualmente, se levantan las especies sólo a las palabras *omnis honor et gloria.* Se trata de la reducción de un rito que se recortó en tiempos posteriores y cuya historia es bastante larga.

La forma primitiva y completa de la ceremonia la encontramos por primera vez [37] en la liturgia de la ciudad de Roma

---

ta de la historia de las doxologías, es imposible la interpretación que de la doxología final romana presentan e. o. EISENHOFER (II, 193) y BRINKTRINE (211s), según la cual el *cum ipso* une Padre e Hijo y el *in ipso* se ha de entender de la *pericoresis* trinitaria. Desde luego, considerado en sí mismo, el *cum ipso* podría aplicarse también a la unión entre Padre e Hijo; en cambio, el sentido del *in ipso* queda claramente determinado por el texto correspondiente de la doxología milanesa y por Ef 3,21 (y por él también el de *cum ipso).* Además, aquella interpretación se debilita considerando que *in unitate Spiritus Sancti* significa mucho más que *cum Spiritu Sancto;* es decir, que no puede interpretarse de una simple participación del Espíritu Santo en el homenaje de la glorificación que damos a Dios. Cf. más arriba I, 488 con la nota 39.

[34] Cf. más arriba I, 411 [41]; 449.

[35] El *Cod. Ratoldi* del Gregoriano (s. x) dice del diácono: *sublevans calicem in conspectu Domini* (PL 78, 244 A).

[36] Cf. más arriba I, 18 [64]; II, 44 [4] 60 277.

[37] Otra noticia menos clara, pero que seguramente se refiere a esta cuestión, la tenemos en la vida del obispo galo Evurcio de Orleáns (s. IV): *in hora confractionis panis caelestis, cum de more sacerdotali hostiam elevatis manibus tertio Deo benedicendum of-*

del siglo VII. El archidiácono, que, habiendo estado inclinado, a las palabras *per quem* acaba de incorporarse, toma al *per ipsum* [38] el cáliz por las asas, sirviéndose para ello de un paño de lino [39], y lo mantiene en alto al mismo tiempo que el papa eleva hasta el borde del cáliz las especies de pan, es decir, las dos hostias consagradas tomadas de su oblación, y, tocando con ellas el cáliz, pronuncia el resto de la doxología final [40].

VAN AUMENTANDO LAS CRUCES

374. Más tarde, este rito tan sencillo y claro, al complicarse con las señales de la cruz, cada vez más estimadas, se fué haciendo más difícil. Hasta entrado el siglo XI se mencionan sólo tres cruces que al *sanctificas, vivificas, benedicis* se trazan sobre la hostia y el cáliz [41], y que no son para perturbar todavía la ceremonia de la elevación durante la doxología final. Aparecen luego sobriamente, y hacia fines del siglo X

---

ferret, super caput eius velut nubes splendida apparuit (F. CABROL, *Elevation:* DACL 4, 2662 2666). En cambio, no pertenece a esta categoría, por toda su significación, la elevación de las especies, que en las liturgias orientales desde antiguo se une con la advertencia Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις—en contra de BAUMSTARK *(Liturgie comparée,* 147—, ya que no se dirige a Dios alabándole y ofreciéndole algo, sino al pueblo invitándole a la comunión. No importa que nuestro rito en la baja Edad Media tuviese pasajeramente una explicación parecida (véase más adelante 409). Mayor es la semejanza con la ὕψωσις τῆς παναγίας, sobre la que BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 216, nota 1) llama la atención.

[38] Según *Ordo Rom. IV* (PL 78, 983s), el archidiácono eleva el cáliz ya al *Per quem haec omnia,* y esto *contra domnum papam,* lo cual prueba que se encuentra al otro lado del altar.

[39] Otros misales mandan al diácono lavar antes las manos (así también DURANDO, IV, 44, 5), y luego, sin paño, coger el cáliz. Cf. más arriba 79.

[40] *Ordo Rom. I,* n. 16: PL 78, 945 A: *Cum dixerit «Per ipsum et cum ipso», levat (archidiaconus) cum offertorio calicem per ansas et tenens exaltat* (STAPPER: *tenet exaltans) illum iuxta pontificem. Pontifex autem tangit a latere calicem cum oblatis dicens «Per ipsum et cum ipso» usque «Per omnia saecula saeculorum. Amen».* Casi el mismo texto presenta el *Ordo Rom. III,* n. 15: PL 78, 981 C. Con otras palabras se encuentran las mismas prescripciones en el *Ordo* de Juan Archicántor (SILVA-TAROUCA, 199), cuya recensión en el *Breviarium* (l. c.) dice de la elevación del cáliz: *sublevans eum modice.* Los dos panes (cf. más arriba 6) se mencionan expresamente en el *Ordo Rom. IV:* PL 78, 984 B: *Hic levat domnus papa oblatas duas usque ad oram calicis et tangens eum de oblationibus... dicit «Per ipsum».* Cf. también AMALARIO, *De eccl. off.,* III, 19: PL 105, 1130 D.

[41] *Ordo Rom. IV:* PL 78, 983s. El diácono mantiene elevado el cáliz. BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 300) enumera una serie de manuscritos de sacramentarios que sólo contienen estas cruces. Más ejemplos de sacramentarios que no piden cruces para el *Per ipsum* hasta el siglo XI véanse en LEROQUAIS, I, 62 71 97 118 123; l. c., I, 209, todavía un sacramentario del siglo XII.

cada vez más recargadas, las cruces que se trazan con la hostia al *per ipsum et cum ipso et in ipso.* Al principio no son más que dos [42], más tarde se convierten generalmente en tres, como en la actualidad [43]. A partir del siglo XI se introduce una cuarta cruz, y no mucho después se añade otra; es decir, las dos que en la actualidad van unidas a las palabras *Deo Patri* e *in unitate Spiritus Sancti* [44].

SU SENTIDO QUEDA OBSCURO

375. Si el sentido de las cruces que acompañan a las palabras de bendición está claro—desde luego no indican desempeño de la potestad de bendecir, sino que sólo sirven de acompañamiento a las palabras *sanctificas, vivificas, benedicis*—, para las que se trazan en la doxología final no se ha encontrado una interpretación que convenza, ni siquiera acudiendo a su origen histórico. Las tres cruces que se hacen al triple *ipse* se explican en cierta manera atendiendo al conjunto; seguramente se trata aquí de acentuar y estilizar el ademán indicador de la elevación, dándole, además, un tono especial las tres veces en que se pronuncia la palabra *ipse* [45]

EXPLICACIÓN SIMBÓLICA; UNA FRASE DE SAN AGUSTÍN

376. Más obscuro es el origen de las últimas cruces, que obedecen a razones simbólicas. Ocasión para ellas dió, sin duda, la antigua rúbrica que manda al sacerdote tocar con la sagrada forma el cáliz mientras éste lo mantiene elevado el diácono: *tangit a latere calicem* [46]. Esta ceremonia misterio-

---

[42] En AMALARIO *(De eccl. off.,* III, 26: PL 105, 1144 D) se mencionan sólo estas dos cruces, que se hacen por cierto *iuxta calicem,* sin las tres anteriores. En otros casos, a las tres se añaden estas dos *(Ordo Rom. II,* n. 10: PL 78, 974 B); así también en un sacramentario de Angulema (de hacia el 800) y en algunos manuscritos posteriores (véase BRINKTRINE, l. c.). Ibíd., 214, se expresa la sospecha de que para ello dieron ocasión las dos formas; véase, sin embargo, más adelante la nota 53. AMALARIO (l. c.) da sólo una razón simbólica: porque Cristo murió por los judíos y los paganos.

[43] BRINKTRINE, 300s. Ejemplos para estas tres cruces (sin las demás) véanse en LEROQUAIS, I, 84 86 96 100 103 108 120. En el rito de los cartujos según los *Statuta antiqua* (antes de 1259) (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 634 A]): La forma se mantiene durante las palabras siguientes encima del cáliz hasta el *Per omnia,* cuando se elevan el cáliz y la forma.

[44] Referencias en BRINKTRINE, 301; SÖLCH, *Hugo,* 99s.

[45] Cf. más arriba, 178. La razón del número primitivo de dos queda aun así obscura. Probablemente se quería con ellas completar las tres anteriores que se hacen al *sanctificas,* etc., hasta alcanzar el número de cinco.

[46] Véase más arriba la nota 40. Cf. *Ordo Rom. II,* n. 10: PL 78, 974: *tangit e latere calicem duas faciens cruces.*

sa, que al principio no tenía otro fin que simbolizar la unión de las dos especies, dió luego ocasión a ulteriores conjeturas. Se toca el cáliz en cuatro direcciones [47], y la señal de la cruz así formada significa que el Crucificado quiere atraer a sí a los hombres de los cuatro puntos cardinales [48]. Al añadir a las tres cruces que se hacían al *per ipsum* una cuarta, con ellas se simbolizaban las cuatro partes del mundo. Este sistema de las cuatro cruces estaba muy difundido hasta que vino el misal de Pío V [49]. En el siglo XIII se le relaciona con una fórmula cuadrimembre de San Agustín sobre la infinitud de Dios [50], que, a su vez, influyó en las ceremonias de estas cuatro cruces [51]. Por lo menos, la cuarta debía hacerse al pie del cáliz, ateniéndose a las palabras *Deus infra omnia depressus*.

---

[47] JUAN DE AVRANCHES († 1079), *De off. eccl.*: PL 147, 36 B: *Sacerdos «Per ipsum» dicendo oblata quattuor partes calicis tangat.*

[48] IVÓN DE CHARTRES († 1116), *Ep.* 231: PL 162, 234: *quod vero cum hostia iam consecrata intra vel supra calicem signum crucis imprimitur a latere calicis orientali usque ad occidentale et a septentrionali usque ad australe, hoc figurari intelligimus, quod ante passionem Dominus discipulis suis praedixit: Cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.*

[49] BRINKTRINE, 301 (con la nota 2) cita manuscritos de los siglos XI hasta el XIV. La cuarta cruz a veces se hace al *Deo Patri*, a veces al *in unitate*. El número de cuatro se encuentra también en los cistercienses del siglo XII y en el rito antiguo de los dominicos (véase SÖLCH, *Hugo*, 99s, donde además se remite al ordinario de Coutances (¡no Constanza!) de 1557) (LEGG, *Tracts*, 64).

[50] Se cita por HUGO DE S. CHER para confirmar su modo de distribuir las cruces (véase la nota siguiente) en esta forma: *Deus est extra omnia non exclusus..., super omnia non elatus..., intra omnia non inclusus..., infra omnia non depressus* (SÖLCH, 101s). Con una redacción algo diferente en GUILLERMO DE MELITONA (*Opusc. super missam*, ed. VAN DIJK, en «Eph. Liturg.» [1939] 341s); allí también más citas y referencias del sitio donde se encuentra en SAN AGUSTÍN (*De Gen. ad. lit.*, 8, 26: PL 34, 391s; cf. *Ep.* 187, 4, 14: PL 33, 837). Se trata de una cita bastante libre, o, mejor dicho, de una compilación de palabras del santo doctor.

[51] En el rito antiguo de los dominicos, tres de las cuatro cruces se trazaban sobre el cáliz, pero cada vez a menor altura; la tercera, finalmente, dentro del cáliz (SÖLCH, 100). Esta distribución se conservó también en el rito más reciente de los dominicos (a partir del 1256) cuando se añadió la quinta cruz, que se trazaba al pie del cáliz (SÖLCH, 101). El mismo rito en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 95). Las tres primeras cruces a distinta altura se interpretaron más tarde de Cristo elevado en la cruz, desprendido de la cruz y sepultado. M. DE CAVALERIIS (*Statera sacra missam iuxta ritum O. P. ...expendens* [Nápoles 1686] 408) ve en ellas expresada una glorificación de Cristo, que compensa la supresión de la *elevatio* (SÖLCH, 106). Cf. también H. L. VERWILST, *Die dominikanische Messe* (Düsseldorf 1948) 30s. En otros sitios, sin embargo, se hacían las cruces a la misma altura encima del cáliz (SÖLCH, 100).

La alegoría de las cinco llagas

377. A la rúbrica ya citada que manda tocar el cáliz se debe luego otra interpretación que llevó a las cinco cruces. En la rúbrica se pedía que se tocase el cáliz *a latere*. En una época en que todas las ceremonias de la misa, y especialmente las que se encontraban hacia el final del canon, se interpretaban de la pasión del Señor, tal rúbrica debió sugerir el recuerdo de la herida del costado de Cristo, es decir, de la quinta entre las cinco llagas [52]; y para completar la representación simbólica de las cinco llagas creyeron necesario añadir a las tres cruces ya existentes otras dos [53] complementarias, que aparecen en los manuscritos desde el siglo XIII [54]. Precisamente de la misma época tenemos también testimonios claros de la interpretación de las cinco llagas, y oímos hablar de diversas opiniones sobre la manera de trazar estas cruces, especialmente para simbolizar la herida del costado [55]. Como además el cáliz, según costumbre general, estaba a la derecha de la hostia, parecía existir una razón más para trazar siquiera la última cruz sobre el lado del cáliz [56]. Así se hizo hasta que, por fin, la ley de la simetría prevaleció sobre el simbolismo.

---

[52] Cf. más arriba I, 148 y *passim*.

[53] Allí donde no se hacían aún las tres cruces al *Per ipsum* podían tomarse como base también aquéllas del *sanctificas*, etc. Probablemente se explica así el número de dos para las cruces del *Per ipsum*, que repetidas veces está atestiguado (véase arriba la nota 42).

[54] El primer ejemplo seguro está en el cód. 614 de la biblioteca casanatense (ss. XI-XII): *Hic faciat duas cruces in latere calicis cum oblata tangens illum* (EBNER, 330). Más frecuentes se hacen estas cruces en el siglo XIII (BRINKTRINE, 301). Pero tal vez tiene aplicación a nuestro caso lo que dice ya hacia 1036 BERNARDI *Ordo Clun.*, I, 72 (HERRGOTT, 265, lín. 13): *duas cruces imprimit,* en lugar de *dum crucem imprimit).* Interesantes son los datos del pontifical de Cristiano de Maguncia (de hacia el 1170) (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 602 A]: tres cruces a diversa altura encima del cáliz, *alias duas in labro calicis dicens: Per ipsum... Spiritus Sancti. Hic tangat calicem cum hostia ad dexteram partem.*

[55] BERNOLDO DE CONSTANZA († 1100), *Micrologus*, c. 17: PL 151, 988 A: *Postea cum corpore dominico quattuor cruces super calicem facimus dicendo: «Per ipsum et cum ipso et in ipso», et quintam in latere calicis, videlicet iterum vulnus Domini(ci) lateris significando.* Para Bernoldo, el número de cinco ya es una cosa corriente. Sigue luego en son de censura: *Multi tamen tres tantum cruces super calicem et duas in latere eius faciunt;* esto no está bien, porque Cristo no tuvo más que una herida en el costado; además, como sabía ciertamente, el papa Gregorio VII († 1085) era partidario de la primera manera de trazar las cruces.

[56] Con todo, el *Liber ordinarius O. Praem.* (s. XII) dice: *quintam ante oram calicis* (LEFEVRE, 12; WAEFELGHEM, 80).

INTERPRETACIÓN TRINITARIA

378. Por lo demás, al sistema de las cinco cruces se le dió en el siglo XII todavía otra interpretación cristológico-trinitaria [57], que repercutió en la forma de trazarlas y, sobre todo, en el diverso tamaño de las mismas [58]. Con esta ocasión, las dos últimas—la penúltima no tenía sitio fijo—se unieron definitivamente a las palabras del texto que las habían de acompañar, asignándoseles además su sitio fijo, pues, como ya se ha podido deducir de lo escrito, hasta entonces no se había pensado en relacionarlas determinadamente con el texto [59].

Por cierto, esta interpretación teológico-trinitaria no fué la única [60]. Y así como al referirse al Hijo por medio de las palabras *ipse* se trazaban tres cruces, se hacían ahora las dos restantes al nombrar al Padre y al Espíritu Santo respectivamente.

DESAPARECE EN PARTE LA ELEVACIÓN

379. Fácilmente se comprende que el sencillo rito primitivo de la doxología se hubiera ido desvaneciendo hacia fines

[57] RICARDO DE WEDDINGHAUSEN, O. PRAEM., *De canone mystici libaminis*, c. 8: PL 177, 465s: La primera señal de la cruz significa la eternidad del Hijo junto con el Padre; la segunda, la igualdad; la tercera, la consubstancialidad; la cuarta, el mismo *modus existendi utriusque et ante mundi constitutionem et post mundi consummationem;* la quinta, la unidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Acerca del problema del autor, cf. FRANZ, 418s.

[58] RICARDO DE WEDDINGHAUSEN (l. c.: 466 A): *Prima quidem crux ex utraque parte ultra calicem protenditur. Secunda calici coaequatur. Tertia infra calicem coarctatur. Quarta eadem est cum prima. Quinta ante calicem depingitur.* Esta regla, que se desconoce aún en el *Liber ordinarius O. Praem.* (cf. la penúltima nota), se impuso en Inglaterra: misal de Sarum (LEGG, *Tracts*, 13 225 263s; MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 669 B]; cf. MASKELL, 152s). Asimismo en Suecia: misal de Upsala, del año 1513 (YELVERTON, 19). Con una redacción más precisa de la rúbrica, en el misal D de Bratislava (s. XV) (JÁVOR, 117). Este orden de las cruces se observa aún actualmente en el rito de los carmelitas.

[59] Esto parece evidente en el ordinario de la capilla papal, de hacia el 1290 (ed. BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 206), donde no se dice más que *Hic cum ipsa hostia bis inter se et calicem signet*, sin que se pusiese, como de costumbre, una cruz en el mismo texto. Lo mismo se observa en el *Sarum Ordinary*, del siglo XIV (LEGG, *Tracts*, 13), donde sólo en una rúbrica delante del *Per ipsum* se habla de las cinco cruces, sin que se ponga alguna en el texto. En el misal de Sarum, algo más reciente, a que se refiere MARTENE (1, 4, XXXV [I, 669]), las señales de la cruz se encuentran registradas en el sitio acostumbrado.

[60] Al lado suyo continúan las interpretaciones anteriormente descritas, pero también, p. ej., una interpretación de la pasión como la expone INOCENCIO III (*De s. alt. mysterio*, V, 7: PL 217, 894): las tres primeras cruces significan la crucifixión por los judíos y por los paganos; las dos últimas, la separación del alma y cuerpo.

de la Edad Media, agobiado por la multitud de cruces que le cubrían, hasta desaparecer por completo en muchos sitios [61]. Aun cuando estas cruces, sobre todo al ir acompañadas de otros gestos que se hacían con la sagrada forma, no contribuían nada a la mayor estética del rito [62], pero las hacían creyendo dar más realce a la pronunciación del *ipse*, o sea a la mención de Cristo, recordándonos que es el misterio de la santa cruz el más a propósito para «dar a Dios toda honra y gloria».

INTERVENCIÓN DEL DIÁCONO; ELEVACIÓN A LAS PALABRAS «PER OMNIA...»

380. En algunas regiones, la ceremonia de la elevación se fué convirtiendo en el rito de enseñar la forma al pueblo [63]; en otras quedó suprimida en este sitio; la encontraremos luego en el *Pater noster*. Cuando no intervenía un diácono, la elevación tenía que aplazarse hasta que el sacerdote hubiera terminado las cruces, es decir, hasta las palabras finales de la doxología. Más tarde se limitaba la ayuda del diácono en la misa solemne a sostener el brazo del celebrante [64] o a tocar durante la elevación el pie del cáliz [65], aña-

---

[61] El rito de los dominicos ya no conoce esta elevación a partir de la mitad del siglo XIII. Asimismo falta en el rito de Sarum (SÖLCH, *Hugo*, 105; LEGG, *Tracts*, 225 262-264; LEGG, *The Sarum Missal*, 224. Cf. también VOLK, 95).

[62] En aquella época no sólo se dió una importancia exagerada a las señales de la cruz y su distribución siguiendo su sentido simbólico, sino que se aumentaron también las ceremonias que se hacían con la sagrada forma, añadiéndose movimientos circulares. Los combate LUDOVICO CICONIOLANO en un capítulo especial de su *Directorium divinorum officiorum*, publicado el año 1539 en Roma (LEGG, *Tracts*, 210). Pero ya mucho antes ENRIQUE DE HESSE († 1397) se había dirigido en sus *Secreta sacerdotum* contra los sacerdotes que hacían *cruces longas* para que las vea el pueblo, así como contra la costumbre de elevar la forma a las palabras *omnis honor et gloria* hasta la misma altura que en la consagración. Por esto se llamaba en Inglaterra esta ceremonia también *second sakering (sacring* = consagración). Los reformadores ingleses se mofaron del «Dios bailarín» de la misa romana (cf. la digresión en LEGG, *Tracts*, 263s).

[63] Un estatuto de Xanten hacia 1400 tuvo que prohibir que el sacerdote se volviese después del *Per ipsum* para enseñar al pueblo el cuerpo del Señor; la cita está tomada de P. BROWE: JL 9 (1929) 36. Cf. la nota 62.

[64] A los primeros testigos de esta costumbre pertenece JUAN DE AVRANCHES († 1079), *De off. eccl.*: PL 147, 36 B: *uterque calicem levent et simul ponant*. En cambio, se suprimió por completo la elevación del cáliz, según el *Ordo* de S. Amand, en el caso en que no celebraba el mismo papa (DUCHESNE, *Origines*, 484). Se insistía especialmente en que ambos colocasen el cáliz sobre el altar, porque se veía en ello expresado el desprendimiento de la cruz por José de Arimatea y Nicodemo (HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* [ed. SÖLCH, 45]; cf. SÖLCH, *Hugo*, 106).

[65] Ritual de Soissons (MARTENE, 1, 4, XXII [I, 612 C]).

diéndose, a imitación de las costumbres cortesanas, la ceremonia de besar el diácono el hombro del celebrante [66], para finalmente desaparecer también estas formas de cortesía [67] Así se dice ya en el siglo XI, cuando por primera vez aparece el número completo de las cruces actuales, que el sacerdote no levante el cáliz antes de pronunciar las palabras *Per omnia saecula saeculorum* [68]. Esta fué la costumbre predominante en la Edad Media, practicada por las órdenes antiguas, que fué abolida sólo con el misal de Pío V [69]. Tenía la ventaja de que de este modo las palabras finales no quedaban, como en la actualidad, separadas de la fórmula a que pertenecían, aun cuando se las decía en voz alta o se las cantaba, y por eso, el Amén resaltaba como final del canon, dando a la ceremonia entera una mayor armonía.

La costumbre actual

381. No tardó mucho en ir apareciendo la forma actual, que une lo que quedaba de la elevación con las palabras *omnis honor et gloria*, debiendo pronunciarse entonces el *Per omnia saecula saeculorum* sólo después de poner el cáliz y la forma en su sitio [70]. Esta costumbre no se generalizó en Roma antes del siglo XVI [71]. En ella coincide la elevación de las sagradas especies exactamente con el punto principal de la do-

---

[66] El ósculo del hombro aparece por primera vez en el pontifical del *Cod. Casanat.* 614, beneventano (ss. XI-XII) (EBNER, 330), en que varios indicios hacen suponer su procedencia normanda. En él se prescribe este ósculo al diácono aun después de haber elevado el cáliz. También está atestiguado en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 85), en SICARDO DE CREMONA *(Mitrale,* III, 6: PL 213, 134 C), INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio,* V, 13: PL 217, 895), en HUGO DE S. CHER (l. c., 45). En algunas iglesias se daba este ósculo antes y después de la intervención del diácono; en otras se usó también algo más tarde cuando el diácono entregaba al celebrante la patena, en el mismo sitio en que hoy está prescrito el ósculo de la mano (SÖLCH, 107-109). Aisladamente, como en el ordinario de Chalon (MARTENE, 1, 4, XXIX [I, 647 C]), después del ósculo del hombro se besaba también el altar.

[67] Según el *Ordo eccl. Lateran.* (de hacia el 1140) (FISCHER, 85), el diácono tenía que descubrir y volver a cubrir el cáliz, costumbre que aun hoy día se ha conservado; cf. también el ordinario de Bayeux (ss. XIII-XIV) (MARTENE, 1, 4, XXIV [I, 629 C]), donde se trata todavía de echar para atrás el corporal.

[68] BERNARDI *Ordo Clun.*, I, 72 (HERRGOTT, 265); BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 17 23: PL 151, 988 B 994 D; asimismo hacia 1140 en el *Ordo* de la basílica de Letrán (FISCHER, 85).

[69] Véanse las referencias en SÖLCH, 104. Así también en algunos misales impresos del siglo XVI; como último, en el de Venecia del año 1563 (véase LEBRUN, I, 467, nota *c)*.

[70] El primer testimonio se encuentra en ESTEBAN DE BAUGÉ († 1136), *De sacr. altaris*, c. 17: PL 172, 1301. Más referencias en SÖLCH, 104.

[71] Por Juan Burcardo (véase LEGG, *Tracts*, 159s). Cf. P. SALMON, *Les «Amens» du canon de la messe:* «Eph. Liturg.» (1928) 501s 506.

xología. Fué gran desventaja, sin embargo, que la elevación no abarcase también las palabras finales, sino que quedasen éstas separadas del resto de la fórmula por el rito de colocar antes el cáliz y la hostia sobre el altar [72], y a partir del siglo XV o XVI, por la genuflexión [73]. Decimos desventaja porque se derivaron de aquí dos consecuencias desfavorables para el conjunto del rito: la primera fué el desviarse notablemente la atención del punto principal hacia las palabras finales *Per omnia saecula saeculorum,* que se pronunciaban en voz alta para hacer resaltar el final del canon, pero que por esta misma razón—segunda desventaja—se separaron del canon para unirse con el siguiente *Oremus,* igualmente recitado y cantado en voz alta, con que empieza el *Pater noster.* Con esto aquellas palabras no aparecen ya como final del canon, sino como principio del *Pater noster* [74]. Verdad es que en algunas partes, como en Francia y en diversas regiones de España, se acostumbra a subrayar el *omnis honor et gloria* y su ceremonia correspondiente por medio de un toque especial de la campanilla [75], pero esta costumbre no es universal y no ha conseguido, por otra parte, neutralizar los efectos que acabamos de apuntar. El misal de María Laach del año 1931 ha ensayado devolver a todo el texto de la doxología final algo de su primitiva importancia poniendo una especial presentación artística y, sobre todo, aumentando el tamaño de sus letras.

EL AMÉN

382. En la solemnidad de estas palabras participa también el Amén, en el que, según una antiquísima costumbre, entra todo el pueblo para afirmarlas y corroborarlas. Ya he-

---

[72] Así, p. ej., claramente en el *Ordo Rom. XIV,* n. 53: PL 78, 1167 C.

[73] Esta genuflexión falta, p. ej., todavía en el ordinario de Coutances del año 1557 (LEGG, *Tracts,* 64).

[74] Efectivamente, me han consultado muy en serio, incluso sacerdotes, a qué parte había que atribuir el *Per omnia saecula saeculorum.* Una solución podría consistir en que se aplazase la genuflexión hasta terminada la doxología. La misma propuesta hace M. ALAMO, *La aclamación «Amén» en la Biblia y en la liturgia:* «Apostolado sacerdotal» (Barcelona) 2 (1945) 145-152; 3 (1946) 8-13.

[75] J. KREPS *(La doxologie du canon:* «Cours et Conférences», VII [Lovaina 1929] 223-230 esp. 230), da cuenta de una aprobación de la Sagrada Congregación de Ritos del 14 de mayo de 1856. El profesor B. Fischer, que atestigua la costumbre para la diócesis de Tréveris, sospecha con buenas razones que su origen hay que buscarlo en el rito de enseñar la forma al pueblo (véase más arriba 380) (carta del 18 de febrero de 1949). LEBRUN (I, 465) refiere que en las catedrales francesas se empleaba también la incensación y que diácono y subdiácono se arrodillaban a la derecha e izquierda. Según el misal de Stowe del siglo IX, se cantaba toda la doxología, empezando por el *Per quem,* tres veces: *ter canitur* (WARNER [HBS 32] 16s).

mos visto[76] la significación que se daba a este Amén en los primeros tiempos. En el siglo III se enumeran los privilegios principales del pueblo cristiano en los siguientes términos: oír la oración eucarística, pronunciar el Amén, asistir a la sagrada mesa y extender las manos para recibir el pan divino[77]. Con este Amén, el pueblo rubricaba el santo sacrificio[78]. Es cierto que todavía en la época carolingia las palabras finales del canon no se decían en silencio, únicamente para que a ellas pudiera el pueblo contestar con el Amén en voz alta[79].

---

[76] Cf. más arriba I, 20; 293.

[77] Dionisio de Alejandría († 264-65), en EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VII, 9: PG 20, 656. También SAN CRISÓSTOMO (*In I Cor.*, hom. 35, 3: PG 61, 300) habla de este *Amen*. Más testimonios véanse en F. CABROL, *Amen*: DACL 1, 1554-1573, esp. 1556ss.

[78] SAN AGUSTÍN, *Serm.* (ROETZER, 6, 3: PL 46, 836, 124): *Ad hoc dicitis Amen. Amen dicere subscribere est.*

[79] Esto aparece tanto más claro cuanto que se pronuncian en voz alta sólo las últimas palabras *Per omnia saecula saeculorum*, que aisladas no tienen sentido. Desde que se reza el canon en voz baja no ha habido intento de empezar la pronunciación en voz alta ya con las palabras *Per ipsum*, aunque lo sugiere el texto y se hace a veces en las misas dialogadas por parte del que la dirige. En cambio, en las liturgias orientales, en las que se impuso también para muchísimas oraciones la pronunciación en voz baja, con toda regularidad se pasa a la pronunciación en voz alta cuando empieza la doxología, si no ya un poco antes. Y así se hace también en el canon, donde, p. ej., la ἐκφώνησις empieza en la misa bizantina del siglo IX con estas palabras: «y déjanos alabar y ensalzar con un corazón y una boca a tu nombre glorioso y magnífico del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo ahora y por todos los tiempos y en toda la eternidad», a las que contesta el pueblo: *Amen* (BRIGHTMAN, 337). Unicamente en la misa armenia la doxología final del canon, juntamente con el *Amen* del pueblo, quedó absorbida por la oración en voz baja del sacerdote, a la que sigue una fórmula de bendición recitada en voz alta con el correspondiente *Amen* de los clérigos (BRIGHTMAN, 444).

Por otra parte, en la misa egipcia entra el pueblo en la misma doxología del sacerdote con el Ὥσπερ ἦν, que corresponde al *Sicut erat* en la salmodia, y se dice todavía en lengua griega en la liturgia copta (BRIGHTMAN, 134 180). La misma manera de contestar el pueblo se generalizó pronto entre los jacobitas sirios (BRIGHTMAN, 96), como se ve por el testimonio de Jacobo de Edesa († 708) (l. c., 493; HANSSENS, III, 476). Cf. ibíd., III, 481.

SECCION III

LA COMUNION

Idea primitiva y primeros elementos

LA COMUNIÓN, PARTE ESENCIAL DE LA MISA

383. No es de la esencia del sacrificio el que haya de terminarse con un banquete sacrifical. Sin embargo, al sacrificio de la Nueva Ley, tal como lo instituyó Cristo, le sigue necesariamente un convite sagrado: es la fiesta de la familia de Dios, es decir, de aquellos que en virtud del bautismo pertenecen a Cristo, formando con El una comunidad entrañable. Se acercan a Dios como pueblo santo. La comunión de los santos, que es la Iglesia, debe encontrar su expresión en la comunión sacramental [1]. En todos los tiempos se consideró como exigencia mínima de la celebración de la misa el que, por lo menos, comulgase el celebrante. La práctica contraria se condenó siempre como una corruptela [2].

SACRIFICIO Y COMUNIÓN, ESTRECHAMENTE UNIDOS

384. Los textos bíblicos presentan la Eucaristía tan insistentemente como convite, que se impone probar su carácter de sacrificio. Por lo que se refiere a la Iglesia primitiva, aunque es evidente que la oblación va mucho más allá de un simple preludio del convite, pero sacrificio y convite se les encuentra tan estrechamente unidos, que parece material-

---

[1] De modo que la palabra *communio*, aplicada al Santísimo Sacramento, no significa en primer lugar la acción de unirse el particular con Cristo—de lo contrario debería llamarse *co-unio*—, sino el bien supremo que une entre sí a la comunidad de los fieles. El recuerdo de este sentido primitivo se encuentra todavía en BERTOLDO DE CONSTANZA († 1100), *Micrologus*, c. 51: PL 151, 1014 D: *Nec proprie communio dici potest, nisi plures de eodem sacrificio participant.* Así también en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.*, III, 73, 4 corp.

[2] El sínodo XII de Toledo (681), can. 5 (MANSI, XI, 1033), se dirige contra los sacerdotes que, celebrando varias veces en el mismo día, comulgan sólo en la última misa. En los siglos siguientes parece que fué muy frecuente la omisión de la comunión en los sacerdotes que por cualquier razón celebraban en estado de pecado mortal. Existen numerosas disposiciones que condenan la omisión de la comunión, sobre todo hasta el siglo X; pero también las hay incluso del siglo XIV (FRANZ, 77s; P. BROWE, *Messa senza consecrazione e communione*: «Eph. Liturg.» 50 (1936) 124-132).

mente imposible participar en uno sin participar en el otro. De ahí que el despedir a los que eran indignos del sacramento—no sólo los no bautizados, sino también muchas veces los penitentes—se hacía, aun en tiempos tardíos, al principio de la misa sacrifical [3]; y antes de empezar la oración eucarística, el diácono volvía a levantar la voz para prevenir a los que no eran de corazón puro [4]. En las liturgias orientales se encuentra todavía hoy día el ósculo de paz al principio de la misa sacrifical, a diferencia de los occidentales, que, con el correr de los tiempos, lo hemos trasladado a otro lugar. Pero en todos los ritos se ha creado en torno a la comunión una corona de oraciones y ceremonias para prepararla y darle un remate digno.

Primeros elementos del rito de comunión

385. Según las noticias más antiguas, la comunión formaba sencillamente el final de la función eucarística, sin que se le acompañara de oraciones especiales [5]; las oraciones preparatorias consistían en la misma oración eucarística y la oblación. Después, en el siglo IV, encontramos ya en la Iglesia griega varios ordinarios de la misa en los que a la comunión precede por lo menos una oración del celebrante para pedir la gracia de recibir dignamente el cuerpo del Señor, a veces también una oración de bendición para los que comulgan; y después de la comunión, por lo menos una oración de acción de gracias [6]. Aparecen en los mismos documentos

---

[3] Cf. más arriba I, 612s.

[4] Cf. más arriba 129. También en Oriente se nota la tendencia a limitar este aviso a la comunión. En los *Canones Basilii* (c. 97; RIEDEL, 274), tales avisos, que en otras liturgias a veces se encuentran delante de la anáfora, preceden a la comunión.

[5] Cf. más arriba I, 19 30. Aun se nota la misma concepción cuando en la Iglesia galicana, todavía del siglo VI, se dice que la comunión se hace *peractis sollemnibus, expletis missis*... (NICKL, *Der Anteil des Volkes*, 55; cf. 65).

[6] El *Eucologio* de Serapión (n. 14-16; QUASTEN, *Mon.*, 64-66) contiene antes de la comunión una oración para la fracción (*ἐν τῇ κλάσει εὐχή*), una bendición del pueblo (*χειροθεσία*), así como después de la misma una acción de gracias que empieza con las palabras Εὐχαριστοῦμέν σοι. Este mismo plan se presupone también en TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 34-38); asimismo se encuentra en la recensión egipcia de la *Tradición Apostólica*, de San Hipólito, que se conoce con el nombre de *Ordenación eclesiástica egipcia* (redacción etiópica, DIX, 11s; BRIGHTMAN, 190-193; cf. la redacción copta, FUNK, II, 101s); sin embargo, en ella se encuentra la variante de ir duplicada la oración previa a la bendición y de seguir después de la acción de gracias otra oración para la bendición imponiendo las manos. Las *Constituciones apostólicas* (VIII, 13-15; QUASTEN, *Mon.*, 227-233) no tienen antes de la comunión más que una oración del obispo, precedida por una letanía. Le hacen seguir igualmente una acción

otros detalles del posterior rito de la comunión de las liturgias orientales, sobre todo la cláusula Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, dicha por el mismo celebrante después de la oración preparatoria, además de la salmodia que acompaña la comunión. Igualmente, aun antes de terminar el siglo IV, aparece en algunos documentos griegos la oración que desde entonces se incorpora definitivamente al conjunto de las oraciones preparatorias de la comunión en todas las liturgias; más aún, se convierte en su oración principal, el *Pater noster* [7].

2. «*Pater noster*»

Primeras noticias

386. No faltan en Occidente ya para el siglo IV testimonios sobre el uso del *Pater noster* como oración preparatoria de la comunión [1]. San Agustín habla de él repetidas ve-

---

de gracias y una bendición. El *Testamentum Domini* (QUASTEN, *Mon.*, 258s) conoce sólo una fórmula de oración antes y después de la comunión. En ninguna de estas liturgias aparece el *Pater noster*.

[7] Si las catequesis mistagógicas realmente fuesen de San Cirilo de Jerusalén, el testimonio más antiguo para el *Pater noster* se encontraría en su l. V, 11-18 (QUASTEN, *Mon.*, 103-107). Véanse, sin embargo, los reparos expuestos más arriba, 253 [25]. Su testimonio por lo que se refiere a Oriente, quedaría aislado para medio siglo, lo cual, en vista de los indicios en contra, que precisamente se encuentran en Siria todavía en tiempos posteriores (cf. la nota anterior), es un fuerte argumento no a su favor. Los testimonios claros que le siguen en la Iglesia oriental son las observaciones de SAN CRISÓSTOMO, *In Gen.*, hom. 27, 8; *In Eutrop.*, hom. 5; FAUSTO DE BIZANCIO, *Hist. Armeniae* (de hacia el 400), V, 28. Cf. los datos en HANSSENS III, 491-493.

[1] OPTATO DE MILEVI (*Contra Parmen.* [compuesto hacia 366] II, 20: CSEL 26, 56), que refuta la doctrina de los obispos donatistas sobre la penitencia por su propia práctica, puesto que primeramente conceden la remisión de los pecados y luego rezan la súplica de perdón para ellos mismos: *mox ad altare conversi dominicam orationem praetermittere non potestis et utique dicitis: Pater noster qui es in caelis, dimitte nobis debita et peccata nostra.* Acerca de la posición del rito africano de la reconciliación dentro de la misa, cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 32 300s. En el caso de que se supone una práctica común con los católicos, suposición que difícilmente podrá ser puesta en duda, parece obvio fijar su introducción en una época anterior al cisma donatista (311). El que TERTULIANO (*De or.*, c. 11 18) atestigüe el *Pater noster* en este mismo sitio (como pretende DEKKERS, *Tertullianus*, 59s), parece muy dudoso (véase G. F. DIERCKS, *Vigiliae christianae*, 2 [1948] 253). SAN AMBROSIO, *De sacramentis* (de hacia el 390), V, 4, 24 (QUASTEN, *Mon.*, 168): *Quare ergo in oratione dominica, quae postea* (es decir, después de las palabras de la consagración)

ces [2]. Aunque para la misa romana, fuera de la tradición del canon, no existe documento alguno que se refiera directamente al *Pater noster*, sería muy raro pensar que no había entrado ya mucho antes a formar parte de las oraciones de la comunidad [3]. En España sí consta en época bastante adelantada de cierta vacilación en adoptarlo definitivamente; el cuarto concilio de Toledo (633) tuvo que urgir la costumbre de rezar la oración dominical todos los días y no sólo los domingos [4].

Sitio que ocupa el «Pater noster»

387. En la misa romana, el *Pater noster* abre la preparación para el acto de comulgar. No se crea que esto es tan natural; en otras liturgias encontramos, efectivamente, una distribución distinta. En las liturgias no bizantinas orientales [5], lo mismo que en los ritos no romanos de Occidente [6].

---

sequitur, ait: Panem nostrum? San Jerónimo, *Adv. Pelag.* (de hacia el 415), III, 15: PL 23, 585; cf. *In Ezech.*, 48, 16: PL 25, 485; *In Matth.*, 26, 41; PL 26, 198.

[2] San Agustín, *Serm.* 227: PL 38, 1101: *ubi peracta est sanctificatio, dicimus orationem dominicam. Ep.* 149, 16 (CSEL 44, 362) dice de la oración principal de la misa: *quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit.* El *fere* demuestra que San Agustín conoce excepciones. Más referencias véanse en Roetzer, 128-130; cf. también más adelante las notas 30, 34 y siguientes.

[3] Para San Jerónimo (cf. la nota 1), la actitud de los pelagianos, que consideran superfluo el *Pater noster* delante de la comunión, es contraria a la costumbre general. Si es que no se usaba mientras estaba todavía en Roma (382-385), San Jerónimo, por medio de los numerosos peregrinos sacerdotes tuvo ocasión suficiente para mantenerse al corriente de las costumbres de la misa romana. Por lo demás, hay buenas razones para considerar el testimonio de San Ambrosio *(De sacr.*, V. 4, 24) como refiriéndose también a la misa romana. El que el *Pater noster* se encontraba ya en la misa romana antes de San Gregorio Magno, lo que pone en duda Batiffol *(Leçons*, 278), se deduce de la circunstancia de que una misa del Leoniano (Muratori, I, 359) contiene ya un *Embolismo* entre el prefacio y la poscomunión: *Libera nos ab omni malo propitiusque concede, ut quae nobis poscimus relaxari ipsi quoque proximis remittamus. Per.*

[4] Can. 10 (Mansi, X, 621).

[5] Véase el resumen de Hanssens, III, 504. Parece que, originariamente, ni en Bizancio ni en Egipto la fracción del pan tuvo lugar antes del padrenuestro (l. c., 517). Por otra parte, en la misa siríaca oriental las oraciones preparatorias delante del padrenuestro son muy extensas. Empiezan con plegarias de penitencia y de acción de gracia del sacerdote, entre las que aparece, p. ej., el salmo *Miserere;* luego siguen entre otras oraciones, un lavatorio de las manos y una incensación del celebrante, que precenden a la fracción, rica en ceremonias, y la *consignatio*. Sólo entonces, después de la letanía y la oración preparatoria del sacerdote, se dice el padrenuestro (Brigthman, 288-296).

[6] *Missale mixtum:* PL 85, 558; *Missale Ambrosianum* (1902) 170. Por lo que se refiere a la misa galicana, cf. la sinopsis en H. Lietzmann, *Ordo missae Romanus et Gallicanus*, 4.ª ed.: «Kleine Texte»,

precede por lo común al *Pater noster* la fracción del pan. De esa manera se preparan primeramente los dones para la distribución y luego se da comienzo a la oración.

La carta de San Gregorio

388. El orden actual de la misa romana se remonta, por lo que se refiere a este pasaje, a San Gregorio Magno. A él se le reprochó—lo sabemos por una carta suya—que introducía costumbres griegas; en especial se le echó en cara *orationem dominicam mox post canonem dici statuistis.* Para defensa suya expone en una carta al obispo Juan de Siracusa lo siguiente:

> *Orationem vero dominicam idcirco mox post precem*[7] *dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis*[8], *hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus*[9].

San Gregorio quiere, pues, decir que la misa de los apóstoles consistía únicamente en la consagración por medio de la *oratio oblationis;* todo lo demás son añadiduras posteriores. Ahora bien: de rezarse sobre los dones consagrados una oración más, es natural que antes de poner una oración compuesta por hombres[10] se rece en primer término la oración dominical. Desde San Gregorio se viene diciendo el *Pater noster* inmediatamente después del canon, es decir, todavía *super oblationem,* o sea sobre las ofrendas colocadas en el altar, contra la costumbre anterior de no rezar el *Pater noster* sino inmediatamente antes de la comunión, cuando los panes consagrados habían sido retirados del altar y ya estaban partidos[11]. Está idea se la pudieron inspirar a San Gre-

---

19 (Berlín 1935) 27. El mismo orden vale seguramente también para Africa (cf. San Agustín, *Ep.* 149, 16: CSEL 44, 362).

[7/8] Lo mismo la palabra *prex* que la de *oratio oblationis* son nombres del canon (cf. más arriba 112).

[9] San Gregorio Magno, *Ep.* IX, 12: PL 77, 956s. Véase la historia de las interpretaciones de este texto y la aclaración probablemente definitiva de su contenido en Geiselmann, *Die Abendmahlslehre,* 209-217. Una discusión más detallada del texto, desde otro punto de vista, la presenta Batiffol, *Leçons,* 277s.

[10] Parece que la *prex quam scholasticus composuerat,* y en cuyo lugar se puso el *Pater noster,* fué del mismo género que las oraciones mencionadas en la nota 6 que precedían a la comunión o se asemejaba al *prooemium fractionis,* que en la misa copta va delante de la fracción y el padrenuestro (cf. Hanssens, III 486s). Baumstark *(Missale Romanum,* 13s) cree poder señalar un texto determinado de la tradición romana.

[11] E. Bishop-A. Wilmart, *Le génie du rit romain* (París 1920) 84-87. Así ahora también F. Cabrol, en *The clergy Review,* 1 (1931) 364-366.

gorio las costumbres griegas que él había visto en Constantinopla [12].

Alcance de su intervención

389. Pero San Gregorio fué más allá; mientras en Bizancio, al igual de en casi todas las liturgias orientales, al conjunto de oraciones de después de la doxología final del canon le preceden una nueva exhortación a la oración y un nuevo saludo al pueblo [13], en la liturgia romana se prescinde de este saludo, contentándose con el *Oremus*. Así, la exhortación depende todavía del *Dominus vobiscum* y del *Sursum corda* de la solemne oración eucarística, uniéndose el *Pater noster* de cerca con el canon, con lo que se consigue dar mayor relieve a sus ya palabras lapidarias. El sacerdote las pronuncia en el altar del mismo modo que ha recitado el canon.

El «Pater noster», resumen de la oración eucarística

Realmente, la primera parte de la oración dominical es, en cierto modo, un resumen de la oración eucarística anterior. El *sanctificetur* recuerda compendiosamente el triple *Sanctus*, el *adveniat regnum tuum* es una síntesis de las dos epíclesis *Quam oblationem* y *Supplices* [14] y el *fiat voluntas tua* reproduce la actitud fundamental de obediencia y entrega, de las que ha de salir la oblación. Difícilmente podrán expresarse mejor los sentimientos e intenciones que guiaron al Señor cuando ofreció su sacrificio, y que hemos de asimilar nosotros cuando intervenimos en la renovación sacrifical.

---

[12] Con todo, una concepción semejante aparece también en un fragmento que, según G. MORIN (*Revue Bénédict.*, 41 [1929] 70-73), nació hacia el 500 en el norte de Africa: *non poteris per orationem dominicam mysterii sacramenta complere, ut dicas ad plenitudinem perfecti holocausti orationem dominicam* (PL 125, 608 B; cf. l. c., 610 B).

[13] En Bizancio tiene la siguiente forma solemne: Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν, a lo que sigue la respuesta común del pueblo: Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σοῦ (BRIGHTMAN, 337). Así, más o menos, también en otros ritos, y esto, a lo que parece, desde lo tiempos más remotos, conforme se ve en las *Const. Apost.* (VIII, 13, 1; QUASTEN, *Mon.*, 227). Sólo las liturgias egipcias se contentan con la salutación común del pueblo: Εἰρήνη πᾶσιν (BRIGHTMAN, 135 180).

[14] Una variante bíblica (Lc. 11,2) pone en lugar de la petición del advenimiento del reino la de la venida del Espíritu Santo: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.

PERO NO PERTENECE AL CANON

390. Sin embargo, sería un error suponer que, por ponerle en este nuevo sitio, el *Pater noster* haya adquirido una función esencialmente distinta a la que tenía antes como preparación para la comunión o creer que San Gregorio hubiera pretendido con su innovación cosa semejante [15]. Esta suposición no encuentra ningún apoyo documental. El canon sigue siendo un conjunto cerrado, y por esto termina con una solemne doxología, mientras que el *Pater noster,* ahora un poco más unido al canon, continúa con su función de oración preparatoria para la comunión, como se ve en todas las liturgias [16].

COMENTARIOS PATRÍSTICOS DEL «PATER NOSTER»

391. El que el *Pater noster* en la vida de la antigua Iglesia, aun prescindiendo de la liturgia de la misa, lo consideraran siempre en estrecha relación con la comunión, lo demuestra la manera de explicar la petición del pan en los comentarios que hacen los Santos Padres de la oración dominical y las otras observaciones ocasionales sobre el tema. Los latinos, empezando por Tertuliano, relacionan la petición del pan generalmente con la Eucaristía, y lo mismo hacen una buena parte de los griegos [17]. Esto llama mucho la atención

---

[15] BRINKTRINE (*Die hl. Messe,* 230-233) opina que San Gregorio consideraba en la cita mencionada el padrenuestro (aludido por las palabras *ad ipsam solummodo orationem consecrarent)* como oración consagrante, aunque no precisamente en el sentido de la misma consagración, sino más bien en un sentido más amplio de una bendición de los dones consagrados. Al hablar así Brinktrine sigue la opinión de los comentaristas medievales, con los que comparte también la aplicación del concepto ampliado de la consagración a la fracción y conmixtión. Por esto incluye incluso el *Agnus Dei* y el ósculo de la paz en la segunda parte de la misa, la «consagración eucarística». Tal concepción no nos facilita ciertamente la comprensión del sentido originario de estas ceremonias. DIX *(The shape of the liturgy,* 131) intenta probar una especie de inclusión del *Pater noster* en la oración eucarística, por la circunstancia de que no se reza por el pueblo, sino esencialmente por el sacerdote. Con todo, el modo de rezar el *Pater noster* se explica perfectamente por la tendencia general de reserva ante la intervención del pueblo que observamos en la liturgia romana.

[16] Ciertos indicios de una inclusión del padrenuestro en la oración eucarística los tenemos todavía en SAN CIRILO DE JERUSALÉN *(Catech myst.,* V, 18); SAN AMBROSIO *(De sacr.,* VI, 5, 24); SAN AGUSTÍN *(Ep.* 149, 16). Sin embargo, no resisten a un examen más detenido (véase I. CECCHETTI, *L'Amen nella Bibbia e nella Liturgia,* separata del «Bolletino Ceciliano», t. 37 (Ciudad del Vaticano 1942) 21ss, nota 28.

[17] J. P. BOCK, *Die Brotbitte des Vaterunsers* (Paderborn 1911). Para el sentido eucarístico de la petición del pan se citan TERTULIANO *(De or.,* c. 6); SAN CIPRIANO *(De or. Dom.,* c. 18); JUVENCO

en un texto cuyo sentido literal se refiere evidentemente al pan material, y sólo se explica si el *Pater noster* lo relacionaban con el acto de la comunión mucho antes de que lo encontremos como parte del rito en los primeros documentos litúrgicos. Sin duda, lo rezaban al recibir diariamente la comunión en las casas particulares, como también en la comunión que se tenía en las iglesias a continuación del sacrificio. La primera oración que los neófitos rezaban en el seno de la comunidad antes de su primera comunión parece que fué, desde los tiempos más remotos, el *Pater noster*, y por lo menos en esta ocasión la debían rezar todos juntos y en voz alta [18]. Más tarde, en los primeros comentarios de la misa que hablan del *Pater noster*, o sea en las catequesis mistagógicas de Jerusalén y en las del obispo de Milán, se explica la petición del pan insistiendo en su sentido eucarístico [19]. Con esta ocasión exhorta San Ambrosio a la comunión diaria en un comentario más largo [20]. No hay duda, pues, de que el *Pater noster* se usaba también con este fin.

EL TESTIMONIO DE LOS RITOS DE COMUNIÓN

392. Que la oración dominical la consideraban como oración de la comunión todas las liturgias, sobre todo en la alta Edad Media, se desprende del hecho de que aparece, entre las oraciones preparatorias, como la más importante, aun cuando se repartiera la comunión sin haber sacrificio [21]; por ejemplo, en la *missa praesanctificatorum*, que no es otra cosa que un rito solemne de comunión [22]; otro ejemplo,

---

(Ev. hist. I, 595), CROMACIO *(In Math.*, tr. 14, 5), además de una serie de referencias de San Hilario, San Ambrosio y San Agustín (BOCK, 110ss). Entre los griegos sólo San Gregorio Niseno rechaza abiertamente el sentido eucarístico (100s). Como es sabido, los Santos Padres, probablemente por razones prácticas, explican frecuentemente las palabras (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν) ἐπιούσιον que se encuentran en San Mateo 6,11 y San Lucas 11,3 diciendo que se trata de un pan que está adaptado a la οὐσία, la naturaleza espiritual del hombre. SAN AMBROSIO *(De sacr.*, V, 4, 24) la traduce por la palabra *supersubstantialem... (qui animae nostrae substantiam fulcit)*. Para la discusión filológica véase QUASTEN, *Mon.*, 169, nota 1; W. FÖRSTER, ἐπιούσιος: *Theol. Wörterbuch z. N. Test.*, II (1935) 587-595; TH. SOIRON, *Die Bergpredigt Jesu* (Friburgo 1941) 348-352.

[18] DÖLGER, *Antike u. Christentum*, 2 (1930) 148ss, refiriéndose e. o. a Rm 8,15; Gál. 4,6. Cf. todo el tratado *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder:* l. c., 142-155; A. GREIFF, *Das älteste Pascharitual der Kirche* (Paderborn 1929) 126-130.

[19] Cf. más arriba 385 [7]. 386 [1].

[20] SAN AMBROSIO, *De sacr.*, V, 4, 24-26 (QUASTEN, *Mon.*, 168-170).

[21] Cf. el capítulo *Das Pater noster im Kommunionritus* en JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 137-164.

[22] Según las rúbricas latinas más antiguas (que se encuentran en el Gelasiano antiguo [I, 41; WILSON, 77]) de la *missa praesanctificatorum* del Viernes Santo, que proviene de Oriente, el sacerdote, después de haber besado la cruz, debe decir: *Oremus, et so-*

la mayor parte de los ritos de la comunión de los enfermos [23].

SE CONFIRMA POR LAS LITURGIAS ORIENTALES

393. Por el modo como se introdujo a la misa, se confirma también en Oriente su carácter de oración de comunión. Allí forma, por regla general, parte de un cuerpo de oraciones que existían ya antes, y entre las que viene comúnmente una oración para pedir la gracia de una comunión digna y otra para bendecir a los fieles. El *Pater noster* sigue de ordinario a la primera de estas dos [24], quedando así en evidencia su carácter de oración preparatoria. La súplica que precede al *Pater noster* pide muchas veces la pureza del corazón no sólo para recibir el pan sagrado, sino hasta para pronunciar dignamente la oración dominical [25]. Otras veces, como, por ejemplo, en las principales liturgias griegas, se intercala antes del *Pater noster* una fórmula breve de transición, rezada en voz alta, que pide lo mismo: «Haznos dignos, Señor, para que con confianza, sin reproche, nos podamos atrever (τολμᾶν) a invocarte, Dios de los cielos, como a Padre y decirte:...» [26].

---

quitur: Praeceptis salutaribus moniti. Et oratio dominica. Inde: Libera nos Domine quaesumus. Haec omnia expleta adorant omnes sanctam crucem et communicant. Es decir, la preparación oracional para esta comunión se reducía originariamente a sólo el *Pater noster*. Si, pues, BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 256) observa que no puede extrañar el que en la *missa praesanctificatorum* se diga *también* el *Pater noster*, desconoce o no responde a la razón principal de nuestro argumento.

[23] JUNGMANN, l. c., 146ss. Las órdenes más antiguas de la comunión de enfermos que tenemos en la liturgia romana datan sólo del siglo IX. Entre ellas hay también algunas con el *Pater noster* como centro de las oraciones preparatorias. Se encuentran hasta en el siglo XVI. En algunos casos, como, p. ej., en un pontifical del siglo XI de Narbona, se sirve para este rito sencillamente de la parte que en la misa normal corresponde a la comunión, empezando con el *Oremus. Praeceptis salutaribus moniti* (MARTENE, 1, 7, XIII [I, 892]). Un vestigio de esta costumbre más antigua la tenemos en el actual ritual romano (V, 2, 12), donde el *Pater noster* se encuentra al final de la extremaunción, o sea en el sitio en que antiguamente se iniciaba la preparación de la comunión.

[24] Cf. las apreciaciones en BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 156s, en las que resume su tesis.

[25] Así en la liturgia de San Marcos (BRIGHTMAN, 135s): «... ilumina los ojos de nuestro espíritu para que sin culpa podamos participar en la comida inmortal y celestial, y santifícanos enteramente en alma, cuerpo y espíritu, a fin de que podamos rezar esta oración con tus santos discípulos y apóstoles». A esta oración, rezada en voz baja, añade el sacerdote, igualmente en voz baja, un padrenuestro, para luego, mediante otra petición por la gracia de una buena disposición, rezada en voz alta, pasar a la recitación común con el pueblo del padrenuestro.

[26] Así, en la misa bizantina (BRIGHTMAN, 339). Esta oración se encuentra ampliada en la liturgia de San Marcos y en la de Santiago (l. c., 135s 59); de modo semejante en la misa armenia

Cierta autonomía del «Pater noster»

394. La autonomía del *Pater noster*, que vemos iniciarse en esta fórmula, se consumó en las liturgias no griegas del mundo sirio, donde la oración dominical, a pesar de seguir en el mismo sitio, enteramente dentro del ciclo de la comunión, determina, sin embargo, ella sola el contenido de la oración precedente. En la anáfora apostólica siríaca occidental dice la oración:

> «Haz, Señor, que reine entre nosotros tu paz y tu quietud en nuestros corazones, con el fin de que nuestra lengua pueda anunciar tu verdad. Sea tu cruz el guardián de nuestras almas, mientras nuestra boca, como nueva arpa, habla con labios de fuego un nuevo lenguaje. Haznos, Señor, dignos de pronunciar ante ti, con la confianza que de ti proviene, esta oración pura y santa, que tu boca, fuente de vida, enseñó a tus discípulos fieles, los hijos de tus misterios, diciéndoles: *Cuando vosotros oréis, así debéis rogar, confesar y decir:...* [27].

Comentario a las palabras introductorias

395. El entusiasmo que produce la majestad de la oración dominical, reflejada en tales palabras, encuentra su expresión también, aunque en forma más comedida, en las frases introductorias de nuestra misa romana [28]. Para el hombre, formado de polvo y cenizas, es, ciertamente, un atrevimiento *(audemus)* hacer suya una oración en la que se acerca a Dios como hijo a su padre [29]. Acabamos de ver mencionada la palabra «atrevimiento» en las liturgias orientales. Se repite con frecuencia en boca de los Santos Padres cuando

(l. c., 446). Una introducción parecida precede al padrenuestro en las órdenes siríacas del bautismo (cf. H. Denzinger *Ritus orientalium*, I [Würzburgo 1863] 278 308 315).

[27] Brightman, 295. Semejantes ideas expresa una oración introductoria del padrenuestro muy ampliada en sus primeras palabras, que se contiene en el rito bautismal siríaco oriental (G. Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie* [Giessen 1903] 4).

[28] También las liturgias galicanas hacen preceder al padrenuestro una fórmula introductoria, sujeta al cambio de los formularios y de un contenido muy variado. Con todo, en el *Missale Gothicum*, la tónica es con frecuencia el *audere*, el obedecer confiadamente (Muratori, II, 522 526 535, etc.).

[29] A. v. Harnack (en Hahn, *Biblithek der Symbole*, 3.ª ed. [Breslau 1897] 371) llama la atención sobre el hecho de que en Hermas (vis. III, 9, 10; sim. V, 6, 3, 4; IX, 12, 2) sólo la Iglesia y el Hijo de Dios llaman a Dios su Padre; véase también San Ambrosio, *De sacr.*, V, 18 (Quasten, *Mon.*, 168): *Solius Christi specialis est pater, nobis omnibus in commune est pater... Ecclesiae contuitu et consideratione te ipse commenda: Pater noster.* Cf. *Const. Ap.*, VII, 24, 2 (Funk, I, 410): «Decid de este modo (el padrenuestro) tres veces al día y preparaos para que seáis dignos de ser hijos del Padre, a fin de que no seáis reprendidos como Israel al nombrarle Padre indignamente (sigue Mal. 1,6).

hablan del *Pater noster* [30]. Comprenderemos aún mejor la reverencia que siente ante la oración dominical la liturgia romana, y que, sin duda, está muy en su puesto, si recordamos que entonces a esta oración se la mantenía en secreto no sólo ante los gentiles, sino aun ante los catecúmenos hasta momentos antes de que por el bautismo se convertían en hijos del Padre celestial [31]. Pero hasta los ya bautizados debían sentir siempre con humildad la enorme distancia que les separaba de Dios. Por otra parte, el mismo Hijo de Dios nos enseñó estas palabras, mandándonos que las repitiéramos. Fué este un mandato salvador, una instrucción divina [32]. Los sentimientos concretados en la oración cuadran maravillosamente con la hora en que tenemos entre nuestras manos el sacrificio con que el mismo Hijo se presentó y sigue presentándose ante su Padre celestial.

La petición del perdón

396. Además de la petición del pan, se escucha en el *Pater noster* otro ruego de importancia para la misa. Es la petición del perdón de los pecados. Optato de Milevi destaca ya esta petición entre los demás [33]. Con gran insistencia llama San Agustín la atención sobre ella: «¿Por qué se reza antes de recibir el cuerpo del Señor? Por la razón siguiente: Cuando, como lo trae consigo la humana fragilidad, nuestro entendimiento ha pensado algo inconveniente, cuando nuestra lengua ha hablado algo injusto, cuando nuestros ojos se han fijado en algo indecente, cuando nuestros oídos han escuchado con complacencia algo vano..., al rezar en la oración dominical aquella petición: «Perdónanos nuestras deudas», todo ello queda borrado, con el fin de que podamos acercarnos con conciencia tranquila y no comamos ni bebamos

---

[30] San Jerónimo, *Ad. Pelag.*, III, 15: PL 23, 585: *Sic docuit apostolos suos, ut cotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater;* San Agustín, *Sermo* 110, 5: PL 38, 641: *audemus quotidie dicere: Adveniat regnum tuum.* Referencias de expresiones parecidas de los Padres griegos véanse en O. Rousseau, *Le «Pater» dans la liturgie de la messe* («Cours et Conférences», VII [Lovaina 1929] 231-241) 233s.

[31] Rousseau (l. c., 235) se inclina a ver el origen de este modo de hablar (*audere*, τολμῶν) en la práctica del catecumenato, especialmente del Oriente.

[32] Las expresiones de la introducción romana las encontramos ya en San Cipriano (*De dom. or.*, c. 2: CSEL 3, 267), que dice de Cristo: *Qui inter cetera salutaria sua monita et praecepta divina, quibus populo suo consulit ad salutem, etiam orandi ipse formam dedit.* Tal vez pertenece aquí también aquello de Tertuliano, *De or.*, c. 11 (CSEL 20, 187): *memoria praeceptorum viam orationibus sternit.*

[33] Cf. más arriba la nota 1.ª

para nuestra condenación lo que vamos a recibir» [34]. El *Pater noster* es como una purificación cuidadosa antes de acercarnos al altar [35]. Por eso, en Hipona fué costumbre de que todos los sacerdotes y fieles se diesen golpes de pecho a las palabras *dimitte nobis debita nostra* [36]. Y que también en la misa romana se da a la petición final, expresada en estas palabras, una significación especial, lo demuestra el llamado *embolismo* [37], que tiene su correspondencia en todas las liturgias, exceptuada la bizantina [38].

EL «EMBOLISMO» EN LAS LITURGIAS ORIENTALES

397. En los ritos orientales, fuera de los bizantinos, las paráfrasis se ocupan en hacer resaltar generalmente no sólo la última, sino también la penúltima petición, repitiendo sus palabras casi al pie de la letra [39] o ampliándolas de modo considerable. Así, por ejemplo, la anáfora de Santiago manda al celebrante que continúe con las palabras: «(Sí, Señor Dios nuestro), no nos dejes entrar en una tentación que no podemos vencer (sino danos con la tentación también el triunfo para que resistamos y) líbranos del mal» [40]. A estas

[34] SAN AGUSTÍN, *Serm.* Denis 6 («Miscell. Aug.», I, 31; ROETZER, 129).

[35] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 17, 5, 5: PL 38, 127.

[36] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 351, 3, 6: PL 39, 1541; *Ep.* 265, 8: CSEL 57, 646. Lo mismo exige, probablemente influenciado por San Agustín, en el siglo XV el agustino-ermitaño Gottschalk Holden (FRANZ, 22). En SAN BENITO *(Regula,* c. 13) encontramos, de un modo semejante, puesta de relieve la petición del perdón; sin embargo, San Benito no habla de la misa, sino de laudes y vísperas, donde había que recitar en voz alta el *Pater noster* para con las palabras *dimitte nobis sicut et nos dimittimus* purificarse de todas las faltas cometidas contra la caridad.

[37] ἐμβολισμός (de ἐμβολή, ἐμβάλλειν) = añadidura. Cf. *Diccionario de la lengua española,* de la Real Academia Española, s. v. «embolismo», primera acepción. El *Ordo Rom. II* (n. 11: PL 78, 974 habla de la oración dominical *cum emboli sua.*

[38] En la misa bizantina termina el padrenuestro con sólo una doxología; cf. más adelante la nota 49.

[39] Así en las misas siríaca oriental y armenia (BRIGHTMAN, 296 446).

[40] RÜCKER, *Die syrische Jakobsanaphora,* 49. Las palabras entre las dos paréntesis, como la cita de 1 Cor 10,13, probablemente fueron añadidas posteriormente. En la anáfora griega de Santiago tenemos el mismo texto fundamental con otras amplificaciones, entre las que especialmente lo malo se describe como principio personal: *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ καὶ πάσης ἐπηρείας καὶ μεθοδείας αὐτοῦ* (BRIGHTMAN, 60). La anáfora copta de San Cirilo (l. c., 18[illegible]) ha adoptado esta frase final de la anáfora siríaca de Santiago, añadiendo nuevas amplificaciones. San Jerónimo dice en dos sitios: pedimos en la oración dominical *ne nos inducas in tentationem, quam ferre non possumus (In Ezech.,* c. 48, 16: PL 25, 485 C;

palabras sigue además, como en todos los textos orientales, una doxologia. Es decir, se amplifica la petición del perdón, echando una mirada al futuro y pidiendo la preservación de todo mal que nos pueda impedir el acceso al sagrado banquete.

EN LAS OCCIDENTALES; LAS PETICIONES

398. En las liturgias del Occidente se vuelve sólo sobre la última petición. En las galicanas, la fórmula del *embolismo* varía a tono con el formulario de la misa. En general, sin embargo, se echa mano de un esquema uniforme, aunque con diversos desarrollos, como se ve en la forma más sencilla de una misa dominical del *Missale Gothicum: Libera nos a malo, omnipotens Deus, et custodi in bono. Qui vivis et regnas*[41]. Lo mismo se diga del *embolismo* romano; los calificativos *praeteritis, praesentibus et futuris* indican que en la petición por la liberación *ab omnibus malis* se trata, ante todo, del mal moral, el único que sigue pesando sobre el alma aun cuando ya haya pasado. Así como con el *praeteritis* se vuelve, una vez más, sobre la petición del perdón, así con la palabra *futuris* se pide a Dios que nos preserve de toda tentación superior a nuestras fuerzas. Luego, dando a la oración una afirmación positiva, se pide un bien que lo abarca todo, y que ya se había solicitado en el *Hanc igitur: da propitius pacem in diebus nostris.* El orden y la paz, aun en la tierra, tiene su importancia también para el reino de Dios. Cuando poseemos la verdadera paz, la interna y la exterior, entonces se hace más fácil esperar estos dos frutos: el conservarnos libres del pecado y el estar seguros contra toda perturbación y desvarío. Y todo ello crea una disposición propicia para recibir con provecho el pan del cielo.

LA INVOCACIÓN DE LOS SANTOS; EL «ATQUE ANDREA»

399. La petición va reforzada por la invocación a los moradores de la bienaventuranza, conforme es costumbre en las colectas romanas de las fiestas de los santos. Además de la Madre de Dios y de los protectores de la comunidad romana, Santos Pedro y Pablo, se invoca al apóstol San Andrés. Es verdad que San Andrés viene también en la lista del *Communicantes* el primero después de los Príncipes de los Apóstoles, por cierto como acontece en las listas bíblicas (Mt 10 2; Lc 6,14), que le traen inmediatamente después de San Pedro;

In Matth., c. 26, 41: PL 26, 198). Esta añadidura estaba por lo demás muy difundida (véase BRIGHTMAN 469s).

[41] MURATORI, II, 649.

pero es extraño que se le nombre aquí a él solo. Recordemos que la nueva Roma en el Bósforo, en rivalidad con la antigua, reclamó muy pronto para sí, como a fundador de su Iglesia, al apóstol San Andrés, hermano de San Pedro, y el «que fué llamado el primero» (πρωτόκλητος)[42]. Parecida idea guía el culto de este apóstol en Roma. Al poner de relieve este culto, aunque en grado inferior al de los Santos Pedro y Pablo, Roma quería rendir homenaje al πρωτόκλητος pero lo hacía fijándose también en Bizancio. Que no vamos desviados al dar esta interpretación, lo demuestra una observación paralela que podemos hacer en los prefacios de San Gregorio, entre los que, además de los dos Príncipes de los Apóstoles, se ponen prefacios especiales sólo para dos santos, a saber, Santa Anastasia, muy venerada en Bizancio, y para San Andrés[43]. Pudiera ser que el inciso *atque Andrea* se deba a San Gregorio, que, antes de su elevación al solio pontificio, había fundado en Roma un monasterio en honor de San Andrés y lo había dirigido como abad[44]. Pero esto no quita el que este nombre lo hubieran metido ya mucho antes, toda vez que las relaciones entre Roma y Bizancio no sólo eran tirantes ya en el siglo v, sino que por entonces existía un culto especial de San Andrés en Roma[45].

AÑADIDURAS MEDIEVALES

400. También en este pasaje añadió la Edad Media no raras veces otros nombres de santos, sobre todo en la época

---

[42] Jn 1,35-40. N. NILLES, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae*, I, 2.ª ed. (Innsbruck 1896) 338. En el año 357 fueron trasladadas a Bizancio las reliquias de San Andrés y al mismo tiempo las de San Lucas; esto es, del hermano de San Pedro y del compañero de San Pablo (B. KRAFT, *Andreas:* LThK 1, 410s).

[43] Cf. más arriba 137 [27].

[44] H. GRISAR, en ZkTh 9 (1885) 582; 10 (1886) 30s. En contra de esta suposición está el hecho de que la añadidura no se encuentra mencionada entre los cargos que se le hacen a San Gregorio.

[45] J. BERAN, *Hat Gregor d. Gr. dem Embolismus der römischen Liturgie den Namen des hl. Andreas beigefügt?:* «Eph Liturg.», 55 (1941) 81-87. A los papas Simplicio (468-483), Gelasio I (492-496) y Símaco (498-514) se deben los santuarios de San Andrés, en Roma. Por lo demás, para el *atque Andrea*, y más aún para aquella preferencia, con excepción de los prefacios, se puede pensar también en el final del siglo VII, en la que se notó otra vez mayor influencia del Oriente. El manuscrito más antiguo que contiene el *atque Andrea* es el Gelasiano del *Vat. Reg.* (principio del siglo VIII). Las palabras faltan en aquellos manuscritos que representan la tradición irlandesa del canon (BOTTE, 13 50). No parece probable que se hayan borrado sólo posteriormente. El que en el siglo VI existiera una redacción del *embolismo* sin nombres de santos, lo demuestra el ejemplo del Leoniano (cf. más arriba la nota 3).

en que el *Micrologus* dió expreso permiso para ello [46]. Al fin se contentaron con un *cum* (posteriormente, *et) omnibus sanctis*, que faltaba al principio, pero que se encuentra en algunos manuscritos muy antiguos [47].

La fórmula final

401. La oración termina con la fórmula ordinaria *Per Dominum nostrum...* [48], que de este modo cierra no sólo el *embolismo*, sino todo el *Pater noster*, amplificado por el *embolismo*. Equivale a la doxología que la mayor parte de las liturgias orientales ponen en este pasaje al *Pater noster* o a su continuación [49]. Se quiere decir que también en la oración dominical—y ¡realmente no en último término!—nos dirigimos al Padre por medio de Cristo, ya que lo hemos rezado alentados por El: *divina institutione formati.*

---

[46] Bernoldo de Constanza, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 994 D: *Hic nominat quotquot sanctos voluerit.* La misma norma da ya el *Ordo Rom. IV* (PL 78, 984). En otros sitios aparece asimismo en una época ya muy temprana, en la forma siguiente: *et beatis confessoribus tuius illis* (Botte, 50, aparato crítico; Ebner, 425-428, que da un gran número de ejemplos de santos que se nombran en este sitio en los diversos países. Con especial frecuencia se encuentran los de San Miguel, San Juan Bautista y San Benito, además del patrono respectivo de la diócesis y del convento). Cf. además Ferreres, 165. Numerosos nombres registra también Leroquais, III, 382.

[47] Botte, 50.

[48] Con la posición más antigua de la palabra *Deus* en todos los antiguos documentos: *qui tecum vivit et regnat Deus* (Botte, 50). Cf. más arriba I, 488 [40].

[49] Falta la doxología únicamente en la misa etiópica. Por lo demás, hay dos redacciones. Predomina la forma que también ha penetrado en algunos textos de la Sagrada Escritura (Mt 6,13); y (sin ἡ βασιλεία) se encuentra ya en la *Didajé*, c. 8, 2; ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. La misa armenia ofrece exactamente este texto (Brightman, 466). Las anáforas de Santiago y de San Marcos y las misas bizantina y siríaca oriental presentan amplificaciones; la doxología bizantina, que, por cierto, sigue al Padre nuestro sin texto intermedio, tiene en sus palabras finales la forma ampliada: δόξα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Brightman, 339s). La segunda redacción, que se encuentra entre los coptos y los sirios occidentales, intercala el nombre de Cristo para seguir con la doxología griega del siglo iv, corriente en esta región: δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοὶ πρέπει δόξα (Rücker, *Die Jakobsanaphora*, 49; Brightman, 100 182). Esta última redacción es muy parecida al *Per Dominum nostrum* romano. Hipótesis acerca de la identidad primitiva de esta doxología con la del final del canon romano, que, sin embargo, difícilmente resisten un examen crítico, véanse en F. Probst, *Liturgie des vierten Johrhunderts und deren Reform* (Münster 1893) 198 264; cf. 221 nota 2.

EL «PATER NOSTER» COMPRENDIDO EN LA LEY DEL ARCANO

402. Si realmente el *Pater noster* de la misa estaba destinado a servir al pueblo de preparación para la comunión, tenía esto que traslucirse aun en la manera de recitarlo. Efectivamente, la oración dominical la rezaba muchas veces todo el pueblo y, desde luego, siempre en voz alta. Cosa más de notar en el cristianismo primitivo, puesto que sobre la oración dominical pesaba todavía la disciplina del arcano. La recitación en voz alta del *Pater noster* hubiera sido imposible en la antemisa. Fuera de la misa parece que, lo mismo que el símbolo fuera del bautismo, se rezaba siempre en voz baja, debido al mandato de guardarlo como un sagrado misterio y de ni siquiera anotarlo [50]. En cambio, dentro del santo sacrificio, al que sólo asistían los ciudadanos del reino de Dios, no había ningún inconveniente en rezarlo en voz alta. La cuestión es sólo quién lo recitaba: si fueron, como en el *Sanctus*, todos los reunidos o, como en el canon, sólo el celebrante en nombre de todos los fieles. Tratándose como se trataba de la preparación de cada uno en particular, era lógico que todos juntos y cada uno intervinieran en la recitación del *Pater noster*, sobre todo que lo sabían todos de memoria.

INTERVENCIÓN DEL PUEBLO EN SU RECITACIÓN

403. Esta norma rigió en Oriente, donde vemos en todas partes el *Pater noster* recitado por el pueblo [51], excepto en la liturgia armenia, donde los clérigos lo cantan con los brazos extendidos [52]. Luego se hizo también costumbre en la

[50] Así se explica la costumbre aún vigente de rezar en voz baja al principio del oficio divino (antes de maitines y antes de prima). el padrenuestro y el símbolo (cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 167ss). Seguramente se explica de la misma manera la otra costumbre de no rezar en voz alta más que el principio y el final, cuando se dice en las preces antes de una oración y después del *Kyrie eleison*. Este último modo de rezar está atestiguado por vez primera en la *Regla de San Benito*, c. 13, que ordena como excepción que en laudes y vísperas, por la exhortación al mutuo perdón, se diga en voz alta todo el padrenuestro, mientras por lo demás se reza así sólo la última parte, *ut ab omnibus respondeatur: Sed libera nos a malo*.

[51] En la liturgia siríaca occidental se hace de modo que el celebrante dice sólo las primeras palabras: «Padre nuestro, que estás en los cielos», continuando luego el pueblo (BRIGHTMAN, 100). El mismo orden se observa también entre los maronitas (HANSSENS, III, 489).

[52] BRIGHTMAN, 446. La práctica tampoco aquí aparece muy uniforme. En la traducción italiana de G. AVEDIGHIAN (*Liturgia della messa armena*, 4.ª ed. [Venecia 1873]), 53 se dice: *Il popolo a braccia stese canta il Pater noster.*

misa bizantina que lo rezase el coro o uno de sus miembros [53], que llevaba la representación del pueblo. En la liturgia galicana antigua, el *Pater noster* lo rezaba también todo el pueblo en común [54]; en cambio, en el resto de Occidente se reservó el recitarlo al sacerdote. Así se hacía ya en la Iglesia africana en tiempos de San Agustín [55], aunque adhiriéndose interiormente y aun ritualmente el pueblo [56]. En la antigua misa mozárabe la participación del pueblo se concretó respondiendo a cada petición con el *Amen* [57].

EN LA LITURGIA ROMANA

404. Tampoco faltan en la misa romana indicios de que en el *Pater noster* intervenía el pueblo: su recitación está repartida entre el sacerdote y el pueblo, aunque por partes desiguales. A pesar de que los sacramentarios más antiguos y la mayoría de los *Ordines* no hablan de cómo se distribuía [58], y San Gregorio Magno, en su tantas veces citada carta, dice sólo de paso que la oración dominical se reza en Roma, a diferencia de los griegos, por sólo el sacerdote [59], vemos ya en el *Ordo* de Juan Archicántor que en el siglo VII, y probablemente desde antiguo, se terminaba *respondentibus omnibus: sed libera nos a malo* [60]. En otras palabras, en

[53] MERCENIER-PARÍS, I, 244. Entre los ucranianos dice el *Pater noster* solamente el que preside la función (HORNYKEVITSCH, 90). Con todo, las rúbricas griegas señalan también en la actual liturgia, lo mismo que en la antigua, al pueblo: ὁ λαός (BRIGHTMAN, 339 391).

[54] SAN GREGORIO DE TOURS, *De mir. s. Martini*, II, 30: PL 71, 954s: Recobra el habla milagrosamente una mujer muda el domingo en el momento en que se empezaba el *Pater noster: coepit sanctam orationem cum reliquis decantare*. Cf. SAN GREGORIO DE TOURS: *Vitae Patrum*, 16,2: PL 71, 1076) y también SAN CESÁREO, *Serm.* 73 (Morin 294s; PL 39, 2277).

[55] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 58, 10, 12: PL 38, 399 (ROETZER, 129): *ad altare Dei quotidie dicitur ista dominica oratio et audiunt illam fideles*.

[56] Cf. más arriba 396.

[57] El *Amen* se encuentra en la misa mozárabe del *Missale mixtum* (PL 85, 559) en cinco sitios. Después de la petición del pan se dice en su lugar *Quia tu Deus es*, y después del ruego de perdón se termina con el *Sed libera nos a malo*.

[58] Tampoco se encuentra en el *Codex Pad.* del Gregoriano, que por lo demás, registra cuidadosamente las respuestas del pueblo; añade la petición final sin observación alguna (MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 891; cf., en cambio, los nrs. 874 893).

[59] SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* IX, 12: PL 77, 957.

[60] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 199 s). El silencio de los sacramentarios se explica, sin duda, por la circunstancia de que el mismo sacerdote rezaba también, junto con el pueblo, estas palabras; y como los sacramentarios sólo estaban reservados para uso del celebrante, no había motivo para en ellos anotar la participación del pueblo. Por la misma razón falta en los sacramentarios también en el *Sanctus* una observación correspondiente para el pueblo.

la liturgia romana también lo reza por principio el pueblo [61], siendo como es la oración de preparación para la comunión de los fieles [62].

LAS MELODÍAS DEL «PATER NOSTER»

405. En labios del sacerdote, la recitación del *Pater noster* se distingue por una melodía especial, muy parecida al canto del prefacio. El origen de las melodías del *Pater noster*, no fijadas por escrito sino sólo en manuscritos de la Edad Media, basándose en razones internas, se atribuye a los siglos V-VII, por considerarse como más antigua cuanto más variada la melodía. A este resultado se ha llegado después de examinar principalmente las cadencias [63]. Tal vez se cantaba con la misma melodía ya en los días de San Gregorio.

LA RECITACIÓN EN VOZ BAJA DEL «LIBERA NOS»

406. La recitación en voz alta se prolongaba, como era natural, en el *embolismo* [64]. En la misa romana [65], sin em-

[61] Por eso no se puede decir con BRINKTRINE *(Die hl. Messe*, 232; cf. 255s) que el *Pater noster*, «elevado al rango de una solemne oración sacrifical», quedaba «reservado al sacerdote». Incluso en San Agustín, donde el pueblo no interviene recitando el *Pater noster* es oración preparatoria del pueblo. Es manifiesto que se consideraba el padrenuestro durante la Edad Media como formando parte del canon (lo cual no es lo mismo que decir que quedaba convertido en oración sacrifical); cf. más arriba 118. Por eso carece de importancia el hecho, a que Brinktrine alude repetidas veces, de que aun actualmente en la misa solemne papal del día de Pascua de Resurrección se suprime el *Amen* al final de la doxología del canon e inmediatamente delante del *Pater noster*. Si prueba algo, es el cambio de interpretación que respecto del *Pater noster* se ha verificado durante la Edad Media.

[62] Es, por lo tanto, del todo conveniente que en las modernas misas dialogadas el padrenuestro entero se rece generalmente por el pueblo. ELLARD *(The Mass of the future*, 203s) da cuenta de misas papales celebradas en San Pedro (5 de septiembre de 1921, 26 de mayo de 1922) en las que el pueblo podía rezar juntamente con el papa el *Pater noster*.

[63] Además de las melodías actuales del misal romano aparecen en los manuscritos de la Edad Media todavía otras. Misales del siglo XI de Montecasino ofrecen tres (EBNER, 101; FIALA, 193 223). Un misal impreso el año 1513 en Minden contiene cuatro melodías del *Pater noster* (F. CABROL, *Le chant du Pater a la messe III:* «Revue Grégorienne», 14 [1929] 1-17; cf. JL 9 [1929] 304s). Al contrario de las solemnes melodías del prefacio (cf. más arriba 121), la del *Pater noster* no siguió la evolución empezada en el siglo XII, que llevó a la introducción de la *tuba* doble (URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 58s).

[64] AMALARIO, *De ecl. off.*, III, 29: PL 105, 1148-1150; *Ordo Rom. II*, n. 11: PL 78, 975 A; explicación de la misa del Clm. 14690 (s. X) (FRANZ, 411).

[65] En la misa mozárabe, el *embolismo* (variable según el formulario empleado) tiene la melodía del *Pater noster (Missale mixtum:* PL 85, 559s).

bargo, no se cantaba con la misma melodía solemne del *Pater noster*, sino en un tono sencillo de recitado, el mismo tono que debió de aplicarse en el canon a partir del *Te igitur*. Se nos ha conservado en el rito de Milán [66] y en el de Lyón [67]; también en la *missa praesanctificatorum* de nuestra liturgia del Viernes Santo. Fuera de este día, en la misa romana se pasa en el *embolismo*, hacia finales del siglo x, al rezo en voz baja [68]. Parece que fué decisivo en esto la consideración de que el *embolismo* pertenecía a la parte de la misa destinada a representar la pasión de Cristo. La representación de la pasión termina con la resurrección, que desde el siglo IX se solía ver simbolizada con creciente unanimidad en la conmixtión [69], mientras que la fracción anterior se relacionó con la pasión aun en épocas posteriores [70]. Esta es la razón de que toda esta parte—el canon en su sentido medieval, llamado también *secreta*—debiera rezarse, a ser posible, en voz baja. Es verdad que este silencio era interrumpido por el prefacio y el *Pater noster*, que desde antiguo se cantaban obligatoriamente; pero esto no entorpecía nada, pues por contraste resultaba más misterioso aquel triple silencio: durante la secreta, desde el *Te igitur* en adelante, y durante el *embolismo*, que parecía aludir a los tres días del descanso en el sepulcro [71].

EL «AMEN» ENTRE EL «PATER NOSTER» Y EL «EMBOLISMO»

407. Después del *Sed libera nos a malo* del pueblo aparece, por primera vez en la edición que hizo Alcuino del sacramentario Gregoriano, un *Amen*, que luego se generalizó [72]. Se tomaría, sin duda, del texto del *Pater noster* como lo trae la Vulgata, pues falta en la versión griega. ¿Quién tenía que rezar este *Amen?* A veces se incluía en la respues-

---

[66] *Missale Ambrosianum* (1902) 180s.

[67] BUENNER, 241.

[68] Este paso no se dió en todas partes al mismo tiempo. El documento más primitivo es el *Poenitentiale Sangallense tripartitum* (manuscrito del siglo IX) (H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* [Düsseldorf 1898] 189). También, según el *Ordo Rom. IV* (PL 78, 984), el *embolismo* se dice *interveniente nullo sono*. BONIZO DE SUTRI († hacia 1095) (*De sacr.*: PL 150, 862 C) afirma que la recitación en voz baja del *embolismo* se introdujo por San Gregorio Magno.

[69] Véas más adelante 445.

[70] LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe*, 113-121 154s. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 106 133s. Cf. más arriba I, 246 [29]. BRINKTRINE (*Die hl. Messe*, 235) no ha entendido bien mi opinión expresada en el l. c.

[71] JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 106s.

[72] LIETZMANN, n. 1, 31; BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 234, nota 1.

ta del pueblo, con lo que se decía en voz alta [73]; pero al fin, tal vez por la práctica cada vez más decidida de decir en la liturgia extrasacrifical el *Sed libera nos a malo* sin el *Amen* [74], y para no suprimirlo del todo en la misa, se encargó de él al mismo celebrante, pronunciándolo en voz baja antes de dar comienzo al embolismo [75].

COSTUMBRES MEDIEVALES: LA ELEVACIÓN DOXOLÓGICA DE LAS SAGRADAS ESPECIES

408. En la baja Edad Media, el *Pater noster* iba acompañado de algunas ceremonias externas aisladas, distintas de las que se hacen durante el embolismo [76]. Estaba muy difundida la costumbre de elevar a la oración dominical el cáliz y la forma por haberse reemplazado esta ceremonia en la doxología final por las cruces [77]. Esta elevación se hacía de diversas maneras: o sólo a las palabras *fiat voluntas tua* [78] o durante las tres primeras peticiones hasta las palabras *sicut in caelo et in terra* [79].

[73] *Layfolks Massbook* (s. XIII), ed. SIMMONS, 46. También en JUAN BELETH (*Explicatio*, c. 47: PL 202, 54), el *Amen* va acompañado de una respuesta. En la tradición antigua no se desconocía por completo la costumbre de añadir el *Amen* a la oración el mismo que la acababa de rezar; véase para el padrenuestro a SAN CIRILO DE JERUSALEN, *Catech. myst.*, V, 18 (QUASTEN, *Mon.*, 107).

[74] Menos en la liturgia bautismal (cf. EISENHOFER, I, 175). Verdad es que se trata en este *Amen* del *Pater noster* de una norma completamente fija, pero no por eso de un principio convincente que en ella haya encontrado expresión.

[75] Así va en GUILLERMO DE HIRSAU († 1091), *Const.*, I, 86: PL 150, 1018; *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 243); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 95).

[76] Más sobre la señal de la cruz y el ósculo de la patena, véase más adelante 433. La mirada puesta sobre la forma durante la oración dominical, prescrita actualmente, no es exclusiva de esta oración, como lo demuestra el *Ordinarium Cart.* (1932), c. 27, 8, que desea que esta mirada se continúe desde la consagración hasta la comunión.

[77] Cf. más arriba 374ss.

[78] Así todavía hoy en el rito de Lyón (BUENNER, 239). Así también, más o menos, en el rito de Viena de Francia (MARTENE, 1, 4, 8, 27 [I, 418 A]); el sacerdote sostiene la sagrada forma encima del cáliz durante las primeras peticiones del padrenuestro y eleva ambos a las palabras *sicut in caelo et in terra*. Lo mismo atestigua DE MOLÉON, 11 58. La costumbre de enseñar la forma *cum incipit Pater noster* aparece por vez primera (1562) mencionada en la lista de los *abusus missae* (*Concilium Tridentinum*, ed. GOERRES, VIII, 919).

[79] HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* (ed. SÖLCH, 44); cf. SÖLCH, *Hugo*, 103. Hugo razona esta elevación continuada diciendo que las tres primeras peticiones pertenecían *ad vitam aeternam*, al contrario de las siguientes, durante las que el cáliz y la forma están otra vez en el altar, porque pertenecen *ad vitam praesentem*. El mismo uso se encuentra también en el ordinario de Chalon-sur Saône (MARTENE, 1, 4, XXIX [I, 647 C]; DURANDO, IV, 46, 23; 47, 80

Ceremonia de ostentar la forma

409. En ambos casos quedaba bien claro el sentido doxológico de la ceremonia; en cambio, no se podía afirmar lo mismo cuando en otras partes la elevación duraba durante todo el *Pater noster* [80]. Es probable que con ello se quisiera dar expresión a una nueva alegoría; la elevación oblativa se ha convertido, como aconteció con la elevación de la consagración, en el acto de ostentar la sagrada forma ante el pueblo. Hacia fines de la Edad Media hay rúbricas que lo dicen claramente y que se ponen incluso para el *omnis honor et gloria* [81]. El que pretendan con dicha elevación enseñar al pueblo la forma es evidente, ya que en algunos sitios se une la elevación con las palabras *Panem nostrum...* [82]: «aquí está el pan que pedimos». En otros sitios, sobre todo en el norte de Francia, existía algo parecido, que consistía en que el clérigo que llevaba la patena o el subdiácono que la recibía la levantaba *in signum instantis communionis* [83], como se dice una vez. Además, encontramos también a partir del siglo XIII, hacia el final del *embolismo,* durante las palabras *Per omnia saecula saeculorum,* la repetición de la ceremonia de elevar

---

[80] Misal del siglo XII de Amiéns (Leroquais, I, 225). Obscuro queda también el sentido de la elevación, que, como en un pontifical del siglo XIII de Laón, del *Per omnia* continúa hasta el *audemus dicere* (Leroquais, *Les pontificaux*, 1, 168).

[81] Misal de un convento de Lyón del año 1531 (Martene, 1, 4, XXXIII [I, 660 D]): *Ostendat populo hostiam.* Así, más o menos, también en el ordinario de Coutances del año 1557 (Legg, *Tracts,* 64). Más ejemplos véanse en Browe, *Die Verehrung*, 64; Dumoutet, *Le désir de voir l'Hostie*, 63-65. Cf. también en la misa mozárabe la elevación del cuerpo de Cristo durante el *Credo,* que se reza entre el canon y el *Pater noster (Missale mixtum:* PL 85, 556 A): *Et elevet sacerdos corpus Christi, ut videatur a populo.* Aquí pertenece también la ceremonia del Viernes Santo de elevar la sagrada forma después del *embolismo, ut videri possit a pópulo.*

[82] *Missale premonstratense* del 1578 (Legg, *Tracts,* 241). Algo más tarde, lo mismo en Langres (De Moléon, 58).

[83] Así, según un misal parisiense, con el que coincide la costumbre premonstratense más reciente. Según ella, la elevación se hacía al *Panem nostrum.* Cf. la referencia de JL 4 (1924) 252 (según K. Dom); cf. también Waefelghem, 83, nota 2. La costumbre continúa actualmente en la orden premonstratense. Según el ordinario de Laón (Martene, 1, 4, XX [I, 608 E]), el subdiácono elevaba la patena a las palabras *sicut in caelo et in terra.* Según el misal de Evreux (de hacia el 1400) (l. c., XXVIII [I, 644 E]), de esta elevación se encargaba el mismo sacerdote al *Amen* del *Pater noster.* El misal de Sarum, de la baja Edad Media (l. c., XXXV [I, 669 C]), manda al diácono levantar la patena durante todo el *Pater noster* (cf. Maskell 154). Semejante fué la costumbre de Ruán todavía hacia 1700 (De Moléon, 368). Según el misal de Lieja del 1552, el sacerdote elevaba la patena durante el *Libera* (De Corswarem, 139).

el cáliz con la forma, como se había hecho ya a las mismas palabras de la doxología final del canon [84].

LA POSTRACIÓN

410. En algunas iglesias se exigía a los fieles que se postrasen en tierra durante el *Pater noster* los días que no fueran fiesta [85]. Un misal de Bec pide la *prostratio* durante el *embolismo* incluso al celebrante [86]. Aquí hay que ver, indudablemente, alguna relación con la costumbre de añadir durante la Edad Media, en tiempos de aflicción, oraciones especiales después del *embolismo* [87], y más tarde, entre el *Pater noster* y el *embolismo*, cuando ya no se veía tan clara la unión entre ambas oraciones y la oración dominical dejó de considerarse como preparatoria para la comunión [88].

[84] Pontifical de Maguncia, de hacia el 1170 (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 602 B]). Estatutos de los cartujos (l. c., XXV [I, 634 C]; cf. LEGG, *Tracts*, 102). Todavía en GABRIEL BIEL (*Canonis explicatio*, lect. 80) y en el *Ordo missae «Indutus planeta»* (después de 1500) (LEGG, *Tracts*, 187).

[85] *Capitulare monasticum* de 817, n. 74: PL 97, 392. JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 47: PL 202, 54: *animadvertere oportet cum sacerdos ait: Oremus, Praeceptis etc., nos debere prostratos orare usque ad finem orationis dominicae, si dies fuerint profesti.* En los días festivos se quedaban en pie. Lo mismo repite SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 6: PL 213, 134 D. La *prostratio*, o por lo menos el estar de rodillas durante todo el canon hasta el *Agnus Dei*, lo exige también el can. 9 del sínodo de Tréveris (1549) (HARTZHEIM, VI, 600). Cf. el sínodo de Colonia (1536), can. 14 (l. c., VI, 255).

[86] Lo mismo que lo exigía ya antes durante las oraciones al pie del altar y al rezar el *In spiritu humilitatis* y como lo pide después de la comunión a la oración *Domine Iesu Christe qui ex voluntate* (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 674 B; cf. 672 C 673 B 675 B]).

[87] En un sacramentario de fines del siglo IX de Tours (LEROQUAIS, I, 53) se manda al diácono que rece *antequam Agnus Dei dicatur sacerdote ante altare in terra prostrato* una oración algo más larga por las aflicciones de la Iglesia, que empieza *In spiritu humilitatis* y va dirigida a Jesucristo. La misma oración se encuentra con el título de *proclamatio antequam dicant Pax Domini* en las obras de SAN FULBERTO DE CHARTRES († 1029) (PL 141, 353s); también en Farfa (véase más adelante en la nota 89). Como intercalada durante el siglo XI en el pontifical de Halinardo, LEROQUAIS, *Les pontificaux*, I, 143. J. LECLERCQ (en «Revue Banéd.» [1947] 224-226) da un texto de Verdun (ss. XI-XII). Con más añadiduras (con los salmos 119.120.122 y la oración *contra persecutores)* se encuentra en un manuscrito de Admont del siglo XV; reproducido en FRANZ, 206s. Cf. el c. *Quomodo fiat clamor* en el *Ordo Clun*, del monje BERNARDO (I, 40; HERRGOTT, 231).

[88] Observamos tal cambio de lugar también en la bendición nupcial, que, según las rúbricas actuales, igualmente se debe intercalar ya antes del *Libera nos quaesumus*. En el Gregoriano (LIETZMANN, n. 200, 5) esta bendición se reza *ante quam dicatur Pax Domini*. La expresión del Gelasiano antiguo (III, 52; WILSON, 266s) seguramente tiene el mismo sentido: *Dicis orationem dominicam et sic eam benedicis*, y después del formulario: *Post haec dicis: Pax vobiscum*. Cf. un texto igual de un sacramentario del siglo X (PL 78,

PRECES PARA TIEMPO DE AFLICCIÓN

411. Hacia el 1040 mandan las costumbres de Farfa que después del *Pater noster* se ponga delante del altar un crucifijo, un evangeliario y reliquias y que todo el clero se postre en tierra y rece el salmo 73: *Ut quid Domine repulisti in finem*, con sus oraciones correspondientes, y que mientras tanto, el sacerdote espere en silencio en el altar [89]. En la época cumbre de las cruzadas, el 1194, se introdujo entre los cistercienses en el mismo sitio el salmo 78: *Deus venerunt gentes*, como oración por Tierra Santa [90]. Parecida costumbre impuso también el capítulo general de los dominicos el año 1269 [91]. Juan XII, ampliando una disposición de Nicolás III [92], dispuso en 1328 que en cada misa se rezase después del *Pater noster* por los clérigos y demás letrados *(literati)* el salmo 121—tal vez por el versículo final: *Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem*, etc.—con el *Kyrie*, el versículo *Domine salvos fac reges* y las oraciones *Ecclesiae tuae quaesumus Domine preces* y *Hostium nostrorum* [93]. Asimis-

262s). La obscuridad de la redacción ha contribuído seguramente a este cambio de sitio.

[89] ALBERS, I, 172s. Es la oración arriba mencionada (nota 87): *In spiritu humilitatis*. con amplificaciones.

[90] SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» (1927) 109. Cf. ibíd., 108-114, todo el capítulo *Das Suffragium pro pace nach dem Pater noster*.

[91] E. MARTENE, *Thesaurus novus anecdotorum*, IV (París 1717) 1754. También en este sitio debe rezarse *cum prostratione* el salmo 78: *Deus venerunt*. con versículo y oración. Así también en Sarum en los siglos XIII-XV (LEGG, *The Sarum Missal*, 209s; FRERE, *The use of Sarum* I, 90s). La misma oración por los cruzados aparece luego en los carmelitas: *Ordinale* de 1312 (ZIMMERMANN, 86); entre los carmelitas descalzos se reza aún en la actualidad (B. ZIMMERMANN, *Carmes*: DACL 2, 2172). Cf. también más adelante 477 con la nota 44.

[92] BONA, II, 16, 4 (825): Antes del *Agnus Dei*, el salmo 121 con su oración, para impetrar la paz entre los príncipes cristianos.

[93] E. MARTENE, *Thesaurus novus anecdotorum*, II (París 1717) 748s; *Corpus Iur. Can., Extrav. comm.*, III, 11 (FRIEDBERG, II, 1284s). Estas mismas oraciones fueron encomendadas especialmente al capítulo de los cistercienses. Clemente VI añadió otra oración (MARTENE, *De antiquis eccl. ritibus*, 1, 4, 9, 5 [I, 420]). Este salmo pertenecía en los siglos XIV y XV al rito ordinario de la capilla papal (véase el *Ordo Rom. XV*, n. 44: PL 78, 1295); cf. las rúbricas detalladas de cuándo se ha de suprimir el salmo (l. c., n. 1 9 10. etc.: 1275 1278s, etc.). Entre los cistercienses se mantuvieron estas oraciones hasta el siglo XVII; entre los cistercienses españoles y los carmelitas calzados, por más tiempo aún (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 112-114). Como oración por la paz y por el rey, pertenecían aún al principio del siglo XVIII al rito de la misa solemne en las catedrales francesas; así en Auxerre (con los salmos 121.122), en Sens (con los salmos 121.66), en Chartres (con el salmo 19) (DE MOLÉON, 159 169 230). Cf. también el ejemplo de Sevilla más arriba, I, 180 [37].

mo, se prescribió esta oración por el capítulo general de los franciscanos el 1359, mandando que también el celebrante se pusiese de rodillas delante del Santísimo [94]. Con la reforma del misal en el siglo XVI se suprimieron todas estas y otras adiciones [95]. Pero en muchos sitios continuaron conservándose estas costumbres todavía por algún tiempo [96].

3. *Ceremonias preparatorias en la liturgia romana*

412. En las diversas liturgias, sobre todo del Oriente, preceden a la comunión una serie de ceremonias y oraciones preparatorias que en la liturgia romana o no llegaron a desarrollarse [1] o se han perdido, con excepción de las pocas que actualmente se encuentran entre el *embolismo* y las oraciones inmediatamente anteriores a la comunión. Para comprender mejor el sentido de estas ceremonias y oraciones que se han conservado, será provechoso echar brevemente una mirada al desarrollo que han tenido en las liturgias no romanas.

ENUMERACIÓN DE LAS CEREMONIAS EN LAS LITURGIAS ORIENTALES

413. Después de terminar la oración dominical, en los ritos orientales el sacerdote se vuelve a la comunidad para rezar sobre ella una bendición y elevar luego la sagrada forma, pronunciando las palabras «Lo santo para los santos»,

[94] *Analecta Franciscana*, 2 (1887) 194. Referencias en BROWE, en JL 9 (1929) 47s. En otros sitios se rezaban oraciones parecidas después del *Agnus Dei* (cf. más adelante 477s).

[95] Sin duda, se refiere a estas oraciones, ya más evolucionadas, cuando en Alemania, en la época del concilio Tridentino, se propuso que las antífonas por la paz y contra la peste o las antífonas y oraciones por la paz y una buena cosecha no se rezasen después de la consagración, como se venía haciendo, sino en otro sitio (H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches*: «Liturg. Leben» [1939] 42s).

[96] El 11 de junio de 1605, la Sagrada Congregación de Ritos se dirigió en un decreto contra una prescripción del obispo de Huesca que mandaba intercalar en todas las misas conventuales oraciones por la lluvia delante del *Libera nos quaesumus (Decreta auth. SRC*, n. 182).

[1] DUCHESNE *(Origines*, 197 con nota), para explicar esta ausencia de oraciones correspondientes en la misa romana antigua, supone que se consideraba entonces el padrenuestro como única oración preparatoria propiamente tal que precedía inmediatamente a la comunión; por adelantarlo al sitio que ocupa actualmente se originó aquí un hiato.

que, a la vez que son invitación, sirven también de advertencia a los que quisieran acercarse indebidamente. A este aviso, que en algunas liturgias se encuentra ya antes de la oración dominical, sigue la fracción, que al principio fué preparación del pan, necesaria para la comunión de los fieles, y sólo más tarde se convirtió en acto simbólico que expresa determinadas ideas. A esta fracción simbólica va unida en algunos ritos una serie de cruces que se echan sobre las sagradas especies, y que en ocasiones tienen un orden muy complicado. Finalmente, se procede a la conmixtión, que consiste en poner en el cáliz una partícula del pan partido [2]. Después de la comunión del celebrante, en algunas de las liturgias orientales se invita formalmente a los fieles a que se acerquen a recibir el Sacramento con «temor de Dios, fe y amor» [3].

La bendición

414. La bendición de los fieles antes de la comunión se encuentra ya en algunos documentos del siglo IV [4]. Su sentido primitivo «de que seamos dignos de tener participación en tus sagrados misterios» [5] lo indican claramente en muchos formularios orientales. Le precede, por regla general, el saludo corriente del celebrante y el aviso del diácono: Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνωμεν, al que se responde con un Σοὶ κύριε [6]. La oración de bendición termina con la doxologia acostumbrada.

415. Esta bendición existe también en las liturgias galas. Cuando la impartía un obispo [7], usaba una oración solemne, variable según el formulario de la misa; en cambio, cuando la daba un simple sacerdote, rezaba una fórmula sencilla, siempre la misma [8]. Es verdad que esta bendición

---

[2] En los ritos no bizantinos de Oriente este grupo de ceremonias, unidas a la fracción, precede entera o parcialmente a la oración dominical (HANSSENS, III, 503-518; BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 156-162).

[3] Así en la misa bizantina (BRIGHTMAN, 395). De un modo semejante entre los armenios y los sirios occidentales (BAUMSTARK, 164).

[4] Cf. más arriba 385.

[5] Liturgia de Santiago (BRIGHTMAN, 61, lín. 3). Así, más o menos, también la liturgia de San Marcos (l. c., 137); liturgia bizantina de San Basilio (l. c., 340).

[6] Liturgia siríaca occidental (BRIGHTMAN, 60 100; cf. 136 182).

[7] Entre los monumentos más importantes de las antiguas bendiciones episcopales se cuenta la colección de *benedictiones episcopales* de Freising (ss. VII-IX) (cf. G. MORIN, *Revue Bénédict.*, 29 [1912] 168-194). También los formularios aislados de las misas galicana y mozárabe contienen generalmente una fórmula de bendición propia.

[8] La fórmula de la bendición sacerdotal según la *Expositio* de la misa galicana (ed. QUASTEN, 22) es la siguiente: *Pax, fides et*

ya no se interpretaba como preparación para la comunión [9], sino más bien como substitutivo de la misma, puesto que, una vez dada la bendición, los que no querían comulgar podían marcharse [10]. La bendición episcopal, uno de los puntos culminantes de la misa pontifical, pasó, en los países del norte de los Alpes, de la liturgia galicana a la romana [11], a pesar de que a ello se opuso el papa Zacarías en una carta dirigida el 751 a San Bonifacio [12]. Los sacramentarios y *Ordines* para uso de los obispos de la época carolingia contienen con frecuencia observaciones sobre esta bendición que ordinariamente seguía al *embolismo* [13], pero algo más tarde

---

caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum. El que en ausencia del obispo hasta un simple sacerdote pudiera impartir tal bendición, fué permitido en el segundo sínodo de Sevilla (619), can. 7 (MANSI, X, 539), y se supone también en otras fuentes del derecho galicano a partir de este tiempo. (J. LECHNER, *Der Schlussegen des Priesters in der hl. Messe* («Festschrift E. Eichmann zun 70. Geburtstag» [Paderborn 1940] 651-684) 652ss.

[9] Le *Expositio* de la misa galicana (ed. QUASTEN, 22) conserva todavía un eco de la significación primitiva de esta bendición, conforme demuestra la fórmula (que se puede ver en la nota anterior); se impartía *ut in vas benedictum benedictionis mysterium ingrediatur.*

[10] Así ya en SAN CESÁREO DE ARLÉS († 540), *Serm.* 73, 2: MORIN, 294; PL 39, 2276s: Quien quiere participar en la misa con provecho tiene que asistir *usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur.* De un modo semejante se expresan los sínodos del siglo VI. Cf. NICKL, *Der Anteil des Volkes* 53-55; LECHNER, 651s 673.

[11] Véase el capítulo sobre las bendiciones episcopales en P. DE PUNIET (*Le sacramentaire romain de Gellone*, separata de «Eph. Liturg.» [1934-1938] 80-88) y además los cuadros sinópticos de los pasajes de los sacramentarios gelasianos en que se encuentran (l. c., 218*-235*). También al Gregoriano añadió Alcuino en su edición una colección voluminosa de bendiciones, en parte de procedencia mozárabe. Estas bendiciones vuelven en los misales posteriores o todas juntas en apéndices o aisladamente incorporadas a los distintos formularios de la misa (MURATORI, II, 362-380). Bendiciones episcopales recogidas de diversas fuentes se encuentran también en PL 78, 601-636. Más bendiciones registra EISENHOFER, I, 97s; véase también la colección editada por W. LÜDTKE, *Bischöfliche Benediktionen aus Magdeburg und Braunschweig*: JL 5 (1925) 97-122. Esta colección contiene 287 formularios, sacados de manuscritos del siglo XIV, que en su mayor parte no se encuentran en manuscritos anteriores. Las *benedictiones episcopales* penetraron finalmente también en Italia, conforme atestiguan BONIZO DE SUTRI (*De Vita christiana*, II, 51 [ed. PERELS, 60]) y SICARDO DE CREMONA (*Mitrale* III, 7: PL 213, 138). Nunca se conocieron en Roma. La gran estima de que gozaban en los países al norte de los Alpes se deduce del hecho de que HONORIO AUGUSTOD. (*Gemma an.*, c. 60: PL 172, 562) pone la *benedictio episcopi* como sexto de los siete *officia* de la misa.

[12] ZACARÍAS, *Ep.* 13: PL 89, 915 D.

[13] Gregoriano del *cod. Ratoldi* (PL 78, 244 B); *Ordo Romanus II*, n. 11 nota *a*: PL 78, 975 A; *Ordo Rom. VI*, n. 11: PL 78, 993 s. El *Pax Domini* aparece como final de la bendición episcopal en la siguiente redacción: *Et pax eius sit semper vobiscum*; así en un

en algunas iglesias se aplazaba hasta después del *Pax Domini*[14].

EL RITO DE ESTA BENDICIÓN GALICANA

416. A esta bendición pontifical galicana, lo mismo que a una bendición parecida en las liturgias orientales, precede generalmente el aviso *Humiliate vos ad benedictionem*[15], al que se contestaba con el *Deo gratias;* a continuación el obispo se volvía con mitra y báculo al pueblo y rezaba en el *benedictionale,* que le ofrecía un acólito, la fórmula de bendición, trazando al final tres cruces en tres direcciones[16]. La fórmula constaba de tres miembros, siguiendo el modelo de la gran bendición sacerdotal del Antiguo Testamento (Números 6,22-26). A veces aparece también este mismo texto bíblico en los sacramentarios más antiguos[17]. A cada uno de estos miembros, que solían consistir en un período solemne y bien configurado, se respondía con el *Amen,* siguiéndole, además, una frase final. El contenido ideológico de casi todas estas fórmulas se tomaba de la fiesta respectiva[18]. En él ya no aparece su relación primitiva con la comunión ni si-

pontifical de Maguncia hacia 1300 (MARTENE, 1, 4, XVIII [I, 603 D]); igualmente en el pontifical de Durando (l. c., XXIII [I, 623 C]; ANDRIEU, III, 655); cf. PL 78, 30 nota *f.* También el abad de Gregorienmünster impartía en este siglo la bendición pontifical (MARTENE 1, 4, XXXII [I, 656s]). Lo mismo fué el caso de Santiago de Lieja (VOLK 97). Ya en el siglo IX una miniatura de Marmoutiers representa al abad Reganaldo dando la bendición, con el letrero *Hic benedic populum* (H. LECLERCQ, en DACL 1, 3205; III, 75).

[14] *Missa Illyrica* (l. c., 1 4, IV [I, 514s]); ordinario de la misa de Séez: (PL 78, 250 A). Se trata en ambos casos de la misma rúbrica. El mismo orden lo atestigua SICARDO DE CREMONA (l. c.).

[15] Por vez primera en el sacramentario de Ratoldo (PL 78, 244) y en el *Ordo Rom. VI,* n. 11: PL 78, 993s. Cf. también SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Serm.* 76, 2 (MORIN, 303; PL 39, 2284): *quotiens clamatum fuerit, ut vos benedictioni humiliare debeatis, non vobis sit laboriosum capita inclinare.*

[16] Así según el pontifical de Durando (MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 622s]; ANDRIEU. III, 653-655, donde se añade como frase final: *Et benedictio Dei Patris omnipotentis et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos et maneat semper.* Aquí se encuentran también datos acerca de una posible intensificación de la solemnidad en las grandes fiestas.

[17] DE PUNIET, 82 (más arriba en la nota 11).

[18] Sirva como ejemplo la primera de las bendiciones episcopales, editadas por W. LÜDTKE, en JL (1925) 99s, para el primer domingo de Adviento: *Omnipotens Deus, cuius Unigeniti adventum et praeteritum creditis et futurum expectatis, eiusdem adventus vos illustratione sanctificet et sua benedictione locupletet. Amen.—In praesentis vitae stadio vos ab omni adversitate defendat et se vobis in iudicio placabilem ostendat. Amen.—Quo a cunctis peccatorum contagiis liberati illius tremendi examinis diem expectetis interriti. Amen.—Quod ipse praestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum. Amen.*

quiera en las fórmulas latinas más antiguas. Por eso, la bendición pontifical podía fácilmente ponerse en otro sitio [19]. Pero hay casos en que se conservó en su sitio primitivo hasta entrada la Edad Moderna [20]. En las catedrales de Lyón y Autun este rito se ha mantenido hasta nuestros días [21].

EL «SANCTA SANCTIS»

417. Después de la bendición viene en todas las liturgias orientales la invitación a los fieles: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις [22]. Aviso que está atestiguado ya en los documentos del siglo IV [23] y probablemente tiene un origen más remoto [24]. La importancia del momento, lo mismo que antes de la lectura del evangelio, se pone de relieve a veces mediante una llamada de atención del diácono: Πρόσχωμεν, o también rezando algunas oraciones preparatorias que se le anteponen [25]. A continuación, el celebrante, sin volverse, eleva el cuerpo del Señor para que todos lo puedan ver [26]. El pueblo responde

[19] Según el ordinario de Laón, de la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXI [I, 610 B]), solía impartirse después del evangelio; cf. más arriba I, 634[22]. En España intentaron *nonnulli sacerdotes* correrla al final de la misa ya en el siglo VII, conforme refiere en son de censura el cuarto concilio de Toledo (633), can. 18 (MANSI, X, 624). En el pontifical de Valencia, compuesto el año 1417, se le ha asignado su puesto después del *Ite missa est* como bendición final (FERRERES, 172). Así también en el manuscrito parisiense 733 del pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 164s). Parece que lo mismo fué el caso hasta tiempos bien recientes en Tréveris, donde aun actualmente se conserva antes de la bendición pontifical en este sitio el aviso del diácono: *Inclinate vos ad benedictionem.*

[20] Así, p. ej., en Salzburgo, donde la atestigua para 1535 Bertoldo de Chiemsee (FRANZ, 727). Los abades cistercienses la impartieron hasta 1618 (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 136-139). DE MOLÉON *(Voyage;* véase en los índices s. v. *Bénédiction),* la encontró todavía en diversas catedrales francesas en el siglo XVIII. Más referencias en BUENNER, 278, nota 1.

[21] BUENNER, 277s; SCHNEIDER, 137.

[22] En esta redacción se encuentra aun actualmente en las misas copta y bizantina (BRIGHTMAN, 184 393). En otros sitios algo variada (véase HANSSENS, III, 498).

[23] *Const. Ap.*, VIII, 13, 12; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 19; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (QUASTEN, *Mon.*, 107 229). Más referencias véanse en HANSSENS, III, 499ss.

[24] *Didajé*, 10, 6 (más arriba I, 8).

[25] Así en las liturgias bizantinas y en las demás liturgias griegas, que contienen a la vez ambos elementos (BRIGHTMAN, 61 137s 341; cf. HANSSENS, III, 494ss).

[26] La costumbre se encuentra a partir de los siglos VI-VII. Anteriormente, el sacerdote sólo elevaba la mano, como se deduce de SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Hebr.*, hom. 17, 4s: PG 63, 132s: καθάπερ τις κῆρυξ τὴν χεῖρα αἴρων (HANSSENS, III, 501). El modo de hacer la elevación es actualmente muy variado. En la misa bizantina, el sacerdote eleva la forma, puesta sobre la patena. Entre los coptos, el celebrante sostiene levantada una partícula encima del cáliz.

con frases de alabanza, que en su forma más antigua, conservadas aún en la misa bizantina, relacionan la santidad requerida para la comunión con la del mismo Señor: «Uno es santo, uno es el Señor, Jesucristo, para gloria de Dios Padre» [27]. En las demás liturgias del Oriente, la respuesta del pueblo adopta bien pronto la forma trinitaria [28], que obscurece ciertamente el pensamiento primitivo.

Ritos semejantes en la liturgia romana

418. Las principales liturgias occidentales, en el período más antiguo que conocemos, no contienen ninguna ceremonia u oración parecida a esta elevación del Sacramento ni a las palabras que durante ella se recitan [29]. En cambio, en

---

En los jacobitas siríacos occidentales tiene lugar una doble elevación: en primer lugar se levanta la forma encima de la patena, luego el cáliz; así también en los maronitas. Entre los armenios unidos, el sacerdote, después de elevar la forma, toma el cáliz y la forma y se vuelve hacia el pueblo para bendecirlo; entre los cismáticos, en su lugar se sumerge la forma en el sanguis para luego elevarla otra vez (HANSSENS, III, 494-499).

[27] BRIGHTMAN, 341 393; asimismo, e. o. ya en las *Const. Apost.* (VIII, 13, 13; QUASTEN, *Mon.*, 229s), donde se añade Lc. 2,14. Cf. más arriba 454. BAUMSTARK (*Die Messe im Morgenland*, 158) insinúa la posibilidad de que las palabras del Apóstol 1 Cor 8,6 y Fil 2,11 sean ya un reflejo de fórmulas litúrgicas.

[28] Así lo atestigua TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 36): *Unus Pater sanctus, unus Filius sanctus, unus Spiritus sanctus,* poniendo de relieve en su explicación catequética no ya la santidad, sino, al igual que en los textos más recientes de diversas liturgias, la unidad de la naturaleza divina. La fórmula se encuentra aquí ya evolucionada mediante el *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto,* lo mismo que en la posterior liturgia siria occidental (RÜCKER, *Die Jakobsanaphora*, 73). Para los pormenores véase HANSSENS (l. c., esp. 498s), donde se encuentran registradas también las diversas amplificaciones.

[29] Con todo, G. MORIN (*Revue Bénéd.*, 40 [1928] 136s) llama la atención sobre los vestigios del siglo v que hacen suponer que en algunos sitios se usaba un texto latino *Sancta sanctis* con la contestación *Unus sanctus*. En la liturgia mozárabe se emplea todavía el *Sancta sanctis* al principio de la conmixtión (cf. más adelante 445 [33]). La inscripción *Dignis digna* se ha encontrado en el suelo de mosaico de un ábside norteafricano (J. SAUER, *Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus (Aurelius Augustinus,* ed por GRABMANN y MAUSBACH [Colonia 1930] 243-300. 296). Recientemente ha investigado esta cuestión L. BROU, *Le «Sancta sanctis» en Orient:* «Journal of theol. studies», 46 (1945) 160-178; 47 (1946) 11-29. Conforme hace constar Brou, desarrollando más los datos tomados de G. Morin, tenemos para el Occidente el único testimonio seguro del *Sancta sanctis* en el obispo británico Fastidio (principio del siglo v; lo califica de *praefatio;* cf. más arriba 129) y una mención no muy clara en Nicetas de Remesiana, en Dacia († después del 414). La fórmula de la conmixtión mozárabe, citada más adelante 445 [33], que data de una época muy tardía, se encuentra e. o. también en el *Liber ordinum* (FEROTIN, 421) y algunos misales franceses posteriores al siglo XI,

épocas más recientes, la liturgia romana ha formado dos ceremonias semejantes: la elevación de las sagradas especies, que en la liturgia romana sigue a la consagración, y la presentación de la sagrada forma antes de la comunión, que, acompañada de las palabras *Ecce Agnus Dei*... y la confesión de la propia indignidad: *Domine non sum dignus*..., corresponde de algún modo al *Sancta sanctis* y a su contestación [30].

LA FRACCIÓN; SU RAZÓN DE SER PRIMITIVA

419. De entre los actos preparatorios que se refieren al Sacramento directamente, el más antiguo e importante, y que, por lo mismo, se encuentra en todas las liturgias, es la fracción del pan consagrado. Con ella se trata de imitar al Señor, que, según los cuatro Evangelios, en la última cena tomó el pan, lo partió y se lo dió a sus discípulos. «Fracción del pan» es el nombre más antiguo que tuvo la celebración eucarística. La razón práctica de la fracción hay que buscarla en la necesidad de tener que partir para la comunión de los fieles el pan eucarístico que se había consagrado entero [31] y tal vez también en la de procurarse una partícula para el rito de la conmixtión [32]. Este modo de proceder, es decir, el partir el pan y no cortarlo, eligiendo una forma de pan que se prestaba sólo a la fracción, se inspiró en el ejemplo de la fracción que en el cenáculo dió Jesucristo [33].

420. Pues bien, las ceremonias de la fracción, que tenían por fin únicamente la preparación de las partículas para la comunión de los fieles, se mantenían, por lo general, dentro de la más prudente sobriedad. Parece que en las liturgias orientales con ellas no se ocupaba más que el celebrante. A veces

descritos por Leroquais. El texto primitivo, repetidas veces variado, tuvo, según Brou, la siguiente forma: *Sancta cum sanctis et coniunctio corporis et sanguinis D. N. I. C. sit edentibus et bibentibus in vitam aeternam. Amen* (ibíd., 1946, 17). Según esto, es posible que el *Sancta sanctis* se usase dentro del territorio de la antigua liturgia galicana en el mismo sentido que en las liturgias orientales; en cambio, para Roma es imposible hacer semejante suposición, como observa con razón Brou, ya que allí la fórmula *Si quis non communicat, det locum* tuvo idéntica función (cf. más adelante 482).

[30] Véase más arriba 373 [37], donde se demuestra que la elevación del cáliz y la forma al *omnis honor et gloria* no hace al caso.

[31] En este sentido se menciona la fracción en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 1: PG 8, 692 B; cf. L. HABERSTROH, *Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum* (St. Gabriel 1937) 11-18.

[32] HANSSENS, III, 513-515.

[33] Con todo en la *proskomidia* bizantina se usa también un cuchillo, denominado λόγχη con que se corta el pan (BRIGHTMAN, 356s; más arriba 47).

se ponen oraciones más largas, debido, sin duda, a que en ciertos días, por la mayor afluencia de fieles a la comunión, se necesitaba más tiempo para la fracción [34].

LA FRACCIÓN SIMBÓLICA

421. Donde se desplegó gran riqueza ritual fué para acompañar la fracción simbólica, que se coronaba con la conmixtión. Se daban las siguientes ceremonias: fracción de la forma destinada para el celebrante, que se dividía en dos o cuatro partes; luego, trazar una serie de cruces, que fué especialmente complicada en las liturgias sirias *(consignatio);* cruces que, entre otras ceremonias, se hacían con una partícula de la forma encima o dentro del cáliz[35]; finalmente, la conmixtión.

Y LA CONMIXTIÓN

422. Varios son los pensamientos que ejercieron influencia sobre este rito simbólico. En primer término, la unidad del sacrificio, celebrado bajo las dos especies. Este es, indudablemente, el sentido primitivo de la conmixtión y el punto inspirador de las demás ceremonias. Efectivamente, nuestra hipótesis la afirman testimonios siríacos del siglo V, como se ve, muy próximos al sitio y a la época en que nació el rito [36]; estos mismos textos atestiguan igual pensamiento di-

[34] En la liturgia griega de Santiago son los salmos 22.33.150 (BRIGHTMAN, 63). También en la liturgia griega de San Marcos se entona el salmo 150 (l. c., 138, lín. 20). En la liturgia de los jacobitas siríacos acompañan oraciones extensas la ceremonia (l c., 97-99). Versan sobre diversos recuerdos de la pasión de Cristo: transfixión con la lanza, cruz y resurrección, nuestra culpa y la reparación por la pasión de Cristo, el Cordero de Dios. En otros ordinarios de la misa, como, p. ej., en el abisinio, no aparecen formas especiales para la fracción, (l. c., 237s; cf., sin embargo, HANSSENS, III, 512s); tampoco las hay en la siria oriental, donde, por otra parte las largas oraciones que preceden al rito simbólico de la fracción (e o. los salmos 50; 122, 1-3; 25,6, con el lavatorio de las manos [BRIGHTMAN 288s]) se pueden considerar como tales.

[35] Esta partícula se moja en el sanguis en las liturgias de habla siria y de un modo semejante en las egipcias; luego se trazan con ella más cruces. En la liturgia griega de Santiago, con la mitad mojada, se hace primeramente una cruz sobre la otra, y luego con ésta sobre la primera (BRIGHTMAN, 62, manuscritos del siglo XIV); la ceremonia es más complicada en el manuscrito del siglo X, reproducido en HANSSENS, III, 516s. Entre los maronitas preceden a la fracción 13 cruces que se hacen sobre el cáliz. En la misa etiópica se une con la fracción y las cruces un rito especial de oraciones, en que se canta por el sacerdote y el pueblo, que alternan, según normas determinadas, 41 veces la invocación *Domine miserere nostri Christe* (HANSSENS, III, 502-513). Cf. HABERSTROH, 13-24; RAES, *Introductio*, 96-103.

[36] La probabilidad de que el rito de la fracción proviene de Siria se insinúa en HANSSENS, III, 514.

rector para el sistema de cruces que se trazan con la sagrada forma [37]. Entre las oraciones que en algunas liturgias acompañan la conmixtión hay, además, algunas expresiones que se preocupan de hacer resaltar la idea de la unidad [38]. No es necesario, por tanto, buscar para esta costumbre razones de orden puramente práctico [39].

LA MEZCLA DE AGUA CALIENTE

423. En la liturgia bizantina existe la costumbre singular de mezclar en el cáliz ya consagrado un poco de agua caliente (ζέον) [40]. Se trata de un rito antiguo [41] cuyo significado queda obscuro; parece, sin embargo, que quiere decir que la plenitud del Espíritu Santo está en el Sacramento o se concede por medio del mismo [42].

---

[37] TEODORO DE MOPSUESTIA († 428), *Sermones catech.*, VI (RÜKKER, 34): *cum pane signat super sanguinem figura crucis et cum sanguine super panem et coniungit et applicat eos in unum, qua re unicuique manifestetur ea, quamquam duo sunt, tamen unum esse virtualiter et memoriam esse mortis et passionis... Ea de causa fas est deinceps in calicem immittere panem vivificantem, ut demonstretur ea sine separatione et unum esse virtute et unam gratiam conferre accipientibus ea.* NARSAI († hacia 502), *Hom.* 17 (CONNOLLY, 23): El celebrante une ambas «para que todos confiesen que el cuerpo y la sangre son una misma cosa». Cf. *Hom.* 21 (l. c., 59).

[38] La liturgia de Santiago hace decir al sacerdote: Ἕνωσις τοῦ παναγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ κυρίου... Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sigue texto semejante (BRIGHTMAN, 62). Cf. la fórmula que en la misa siria oriental se dice a la conmixtion (l. c., 292). Al pronunciarla se unen también ambas mitades de la forma, mojadas; no hay división propiamente tal.

[39] EISENHOFER (II, 201) quisiera explicar el origen de este rito de conmixtión por la necesidad de remojar el pan (fermentado), que, al conservarse durante algún tiempo (traslado a otras iglesias: *fermentum*; cf. más adelante), fácilmente se endurecía (véase una explicación semejante ya en LEBRUN, I, 504s). Sin embargo, en los ritos orientales se trata manifiestamente de una partícula de la misma misa. También en la liturgia romana la segunda mezcla fué del mismo género. El *fermentum* podía trasladarse solamente a iglesias vecinas. DIX (*The shape of the liturgy*, 134) opina que la costumbre oriental de mezclar una partícula de la propia misa es un substitutivo del rito del *fermentum*, que en estas liturgias desapareció bien pronto. Tendríamos entonces un paralelismo con la evolución occidental (cf. más adelante 435 34 439). De todos modos, tendríamos entonces al principio una mezcla con sentido simbólico.

[40] BRIGHTMAN, 394.

[41] Está atestiguada desde el siglo VI (HANSSENS, II, 235s; III, 518s).

[42] Pues la acción va acompañada por las palabras «fervor de la fe, lleno del Espíritu Santo». Cf. Rom. 12,11. Tal vez sea de importancia el que le preceda inmediatamente la mezcla de la partícula, ceremonia que va acompañada de una fórmula semejante, porque expresa la unión del cuerpo y la sangre, de la que resulta el calor vital. K. BURDACH (*Der Gral* [Stuttgart 1938] 148s) llama

EL SENTIDO SIMBÓLICO DE LA FRACCIÓN

424. Pero no solamente a la conmixtión, sino también a la fracción, que consideran como preparación para la comunión, se da en los citados documentos siríacos un sentido más profundo. Es como si por medio de ella multiplicara el Señor en muchos su presencia, como después de la resurrección se manifestó a sus discípulos, «haciendo partícipes de su aparición a muchos», a las mujeres, a los discípulos de Emaús, a los apóstoles [43]. En cambio, el simbolismo de la fracción del pan, tan propio del rito de los convites en la Iglesia primitiva e incluso de los judíos, y que expresaba la unión de los comensales en la participación de un mismo pan [44], no aparece ya en ninguno de los documentos litúrgicos que se nos han conservado [45]. Tampoco perduró por mucho tiempo el simbolismo de la resurrección, al menos en la ceremonia de la fracción. Entre los griegos se veía ya en

---

la atención sobre SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA *(In Ioh.,* IV, 6, 54: PL 73, 580 A), que compara la transformación del que comulga con la transición a un estado de mayor energía del agua puesta encima de fuego. Más luz vierte sobre la cuestión una observación de L. H. GRONDIJS, *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix* (Bruselas 1941); véase la recensión detallada de la condesa E. LUCCHESI-PALLI, en ZkTh 70 (1948) 369-375. Según Grondijs, la costumbre del ζέον debió nacer cuando Justiniano favoreció la doctrina de los *aftardoquetos*, según los cuales el cuerpo de Cristo no se volvió frío después de su muerte, de modo que la sangre y el agua que salió de su costado era caliente (76s). Al substituir más tarde con Nicetas Stetatos el calor vital físico, por la continuada inhabitación del Espíritu Santo, que también significaba calor, la costumbre simbólica pudo mantenerse: en la comunión se recibía la sangre sagrada, cuya plenitud del Espíritu Santo quedaba simbolizada por el ζέον. Es el mismo raciocinio, por el que no se quería recibir el cuerpo del Señor bajo las especies de panes ἄζυμα porque eran ἄψυχα (cf. más arriba 33 [19]). Parece que una ceremonia de los convites profanos dió lugar a la introducción de este rito (HANSSENS, II, 235).

[43] TEODORO DE MOPSUESTIA, l. c. (RÜCKER, 34s); cf. NARSAI, *Hom.* 17 (CONNOLLY, 23s), donde se sigue en la enumeración de las apariciones: «y ahora sigue apareciendo a los hijos de la Iglesia al recibir su sagrado cuerpo».

[44] Cf. más arriba I, 7. Cf. también 1 Cor 10,17; SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.*, 20, 2.

[45] Con todo, A. BEIL *(Einheit in der Liebe* [Colmar 1941] 53) da cuenta de una costumbre letona de Nochebuena, en la que aparece la misma idea fundamental: el padre de familia ofrece a la madre un trozo de una torta que parten ambos; el padre presenta la mitad al hijo mayor y la parten de la misma manera, mientras la madre hace lo mismo con la hija mayor, etc. Esta costumbre navideña, con modificaciones insignificantes (pan de obleas: el padre de familia inicia sólo la partición, los familiares tienen cada uno su propio pan que parten igualmente), se encuentra también en la Alta Silesia, Polonia y Lituania.

el siglo VI, cuando menos, en la fracción no tanto la división y distribución como la separación violenta, la destrucción, y con ello la representación de la muerte en la cruz [46].

EXPRESADO EN LOS CANTOS Y PALABRAS QUE LE ACOMPAÑAN

425. El recuerdo de la pasión lo reflejan repetidas veces las oraciones y cantos con que las liturgias orientales en los diversos tiempos fueron acompañando la ceremonia de la fracción. Esto aparece con especial relieve en la liturgia siria occidental: «Verdaderamente así sufrió el Verbo de Dios en su carne y fué sacrificado y quebrantado en la cruz... y su costado fué traspasado por una lanza...» [47]. «Padre de la verdad, mira a tu Hijo como víctima que te aplaca... Mira su sangre, que fué derramada en el Calvario» [48]. En particular se relaciona esta ceremonia con la idea del Cordero de Dios, sacrificado: «Tú eres el Cristo, Dios, cuyo costado fué perforado por nosotros en la cumbre del Calvario en Jerusalén; tú eres el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo» [49]. Más estrechamente unido a la fracción aparece este pensamiento en la misa bizantina, donde el sacerdote acompaña la fracción con estas palabras: Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, seguidas de la amplificación antitética: «Se parte, pero no se divide; continuamente se come, pero nunca se consume, sino que santifica a los que lo reciben» [50]. Pero no se olvida del todo el pensamiento de la resurrección. El *Ordo communis* de la misa siriaca occidental ve en la fracción la imagen de la crucifixión, aunque luego habla también de la resurrección, al parecer con motivo de la *consignatio* [51].

---

[46] SAN EUTIQUIO (✝ 582), *De pasch.*, c. 3: PG 86, 2396 A: ἡ κλάσις... τὴν σφαγὴν δηλοῖ. Una insinuación en este mismo sentido se encuentra ya en SAN JUAN CRISÓSTOMO (*In I Cor.*, hom. 24,2: PG 61, 200) al explicar el κλῶμεν de 1 Cor 10,16: Lo que El no sufrió en la cruz, sufrió en el sacrificio por ti. Algunos indicios de tal interpretación se encuentran por cierto ya en tiempos más remotos, como, por ejemplo, la variante 1 Cor 11, 24: (τὸ σῶμα το ὑπὲρ ὑμῶν) κλώμενον, que se halla principalmente en manuscritos egipcios y que se repite en la *Eucaristía* de San Hipólito (véase más arriba I, 30) y en el *Eucologio* de Serapión (véase más arriba I, 38). Cf. DIX, *The shape of the liturgy*, 81 132s.

[47] BRIGHTMAN, 97. La oración se conocía ya en el siglo IX: HANSSENS, II, 518.

[48] BRIGHTMAN, 98. También en la misa etiópica (l. c., 239s).

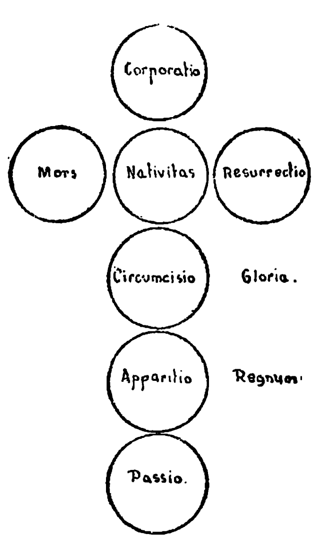
[49] L. c., 99. Muy parecido es el texto en la liturgia griega de Santiago (l. c., 62): Ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ..., σφραγιασθεὶς ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

[50] BRIGHTMAN, 393. Más arriba (37) ya se llamó la atención sobre la denominación general de «cordero», empleada para designar el pan eucarístico.

[51] RENAUDOT, II (1847) 22.

DISPOSICIÓN DE LAS PARTÍCULAS EN FORMA DE CRUZ

426. También en las liturgias galicanas se enlazó muy pronto el pensamiento de la pasión con el rito de la fracción; más aún, en esta parte lo cultivaron con especial esmero. La *Expositio* de la misa galicana del siglo VII refiere ya la leyenda de la visión de un ángel que mientras el sacerdote hacia la fracción, empezaba a cortar los miembros de un niño radiante de luz y a recoger su sangre [52]. En el concilio de Tours (567) se recordó a los sacerdotes que en la fracción no debían ordenar las partículas *in ordine imaginario,* sino en forma de cruz [53]. Esta disposición de las partículas en forma de cruz fué la norma que siguió también la misa mozárabe. Sin embargo, con el tiempo se fué transformando, hasta convertirse en la representación de todos los momentos más importantes de la obra redentora, como vimos en la *anámnesis,* donde en el pensamiento de la pasión se reproducían en algunos casos todos los misterios de la redención. Así viene a resultar una segunda *anámnesis,* expresada no precisamente por palabras, sino por medio de un símbolo. Se señalan para dicha ceremonia nueve partículas, de las que siete forman una cruz, poniendo en cada partícula el significado de un misterio, desde la encarnación y nacimiento hasta el triunfo glorioso en los cielos [54]. De modo que también en este rito apa-



[52] QUASTEN, 21. La leyenda proviene de Oriente; véase *Vitae Patrum,* c. 6 (l. c., nota 4).

[53] Can. 3 (MANSI, IX, 793); cf. también más arriba 46. Parece que se formaba con las partículas una figura humana, abuso contra el que se dirigió ya el papa Pelagio I hacia 558 en una carta al obispo de Arlés (PH. JAFFÉ, *Regesta pont. Rom.,* I, 2.ª ed. [Leipzig [1885] n. 978; cf. DUCHESNE, *Les origines,* 232; P. BROWE, en JL 15 [1941], 62, nota 4).

[54] *Missale mixtum:* PL 85, 118 cf. 558: *Post hec frangat Presb. Eucharistiam in medium: et ponat mediam partem in Patena: et de alia parte faciat quinque particulas et ponat in Patena: et accipiat aliam partem et faciat quatuor particulas et ponat in Patena similiter per ordinem facte per rotas istas que supra sunt.*—El dibujo está tomado del l. c. y el texto se refiere a él.

rece, al lado de la pasión y muerte, la resurrección. En la liturgia iro-celto se complicaron más todavía las ceremonias [55]. La fracción se acompañaba con un canto especial, que en la misa milanesa se llama *confractorium* y varía según la estación del año litúrgico [56]. En la misa mozárabe, la conmixtión está separada de la fracción por el *Pater noster* y se acompaña de un breve canto antifonal [57]. La idea de la pasión como explicación de estas ceremonias vuelve luego en los comentaristas medievales [58].

De entre todos los ritos que en las diversas liturgias se encuentran intercalados entre el canon y la comunión, sólo la fracción y la conmixtión han merecido alguna atención en la misa romana.

4. *La fracción*

427. Lo mismo que en la misa bizantina, desde los tiempos de San Gregorio Magno la fracción tiene su lugar en la misa romana después de rezar el *Pater noster* junto con su *embolismo* [1]. En las grandes fiestas, en las que todo el pueblo

[55] El número de las partículas depende de la categoría de la fiesta: en los días ordinarios eran sólo cinco partículas; en las fiestas de los santos, de 7 a 11; en los domingos y fiestas del Señor, de 9 a 13; en las grandes solemnidades, Navidad, Pascua de Resurrección y Pentecostés, hasta 65 (apéndice en lengua celta del misal de Stowe [siglo IX , ed. WARNER [HBS 32] 41). Cf. disposiciones parecidas acerca del número y orden de los panes eucarísticos en las ceremonias del ofertorio; véase más arriba 46. Ahora se comprende mejor la exhortación que el obispo aun hoy día dirige después de la ordenación sacerdotal a los neosacerdotes para que aprendan bien *totius missae ordinem atque hostiae consecrationem ac fractionem et communionem.* Esta exhortación entró en el rito de ordenación romano sólo por el pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 372s), por lo que se saca que proviene de la tradición galicana.

[56] Este canto está atestiguado por la *Expositio* de la misa galicana (ed. QUASTEN, 21): *Sacerdote autem frangente supplex clerus psallit antiphonam quia (Christo) patiente dolorem mortis omnia terrae testata sunt elementa.* En la misa mozárabe está el *Credo* en lugar del canto de la fracción *(Missale mixtum:* PL 85, 557s).

[57] *Missale mixtum:* PL 85, 119 560s.

[58] Véase más arriba 445 con la nota 38.

[1] El orden pregregoriano o, mejor dicho, galicano se supone todavía en el siglo IX en el misal de Stowe donde sigue la fracción inmediatamente a la doxología del canon (WARNER [HBS 32] 17). Algo semejante hay que decir del sacramentario milanés de Biasca (BOTTE, 46, aparato crítico). Algo arbitraria es la opinión de B. BOTTE, *(L'ange du sacrifice:* «Cours et Conférences», VII, 218s), según la cual la fracción seguía primitivamente a la primera mitad del *Supplices,* de modo que la continuación *ut quotquot* formaba la parte final de la oración de fracción.

tomaba la comunión, debió de ser una ceremonia solemnísima, que estaba reglamentada cuidadosamente, y a fines del siglo VII dió lugar a que se cantase durante ella un nuevo canto, el *Agnus Dei.*

LA FRACCIÓN EN EL CULTO ESTACIONAL

428. Los *Ordines Romani* antiguos describen el rito con todo detalle. El papa, acabado de pronunciar el *Pax Domini* y de dar el ósculo de paz, toma los dos panes ofrecidos por él, y, después de separar un trocito que ha de quedarse sobre el altar, los coloca sobre la gran patena que le ofrece el diácono [2]. A continuación se dirige a su cátedra, adonde le llevan también la patena, mientras dos acólitos suben al altar y se colocan a ambos lados. Visten bandas sobre los hombros, porque van a hacerse cargo de un tesoro precioso [3]. Además, traen unos saquitos de lino [4], que mantienen abiertos con la ayuda del subdiácono, para que el archidiácono vaya colocando en ellos algunos de los panes consagrados que están sobre el altar. Es para distribuirlos entre los obispos y presbíteros, que, a una señal del papa, empiezan la fracción. Al mismo tiempo, los diáconos hacen la fracción de los panes depositados sobre la patena del papa [5].

---

[2] Hasta el final de la misa (AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 35: PL 105. 1155 A). Una glosa al *Ordo Rom. I* (n. 19: PL 78, 946 B) que proviene del *cod. Sangall. 614* (s. IX) da para este rito la razón no muy convincente: *ut, dum missarum sollemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit.* Cf. B. CAPELLE, *Le rite de la fraction dans la messe romain* («Revue Bénédict.» [1941] 5-40) 15 s, que sospecha que se trata del *fermentum* (cf. más adelante) que separa el papa. En contra está la circunstancia de que se habla de una sola *partícula.* Cf. también BATIFFOL, *Leçons*, 92.

[3] De modo semejante, se acercan más tarde otros acólitos, que llevan vasos auxiliares de mayor cabida y forma de copas *(scyphi)* para la comunión del cáliz: *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, 481). Según este *Ordo,* también la patena grande del papa es sostenida durante la fracción por el primero de los acólitos (y no como en el *Ordo Rom. I* por dos subdiáconos). Este acólito lleva una banda de seda adornada con una cruz (cf. BATIFFOL, 88).

[4] Estos saquitos aparecen en su ordenación como símbolo de su cargo *(Ordo Rom. VIII,* n. 1: PL 78, 1000s).

[5] Este es el cuadro que nos presentan las fuentes principales: *Ordo Rom. I* (n. 19: PL 78, 945s); *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 200); *Ordo Rom.* de S. Amand (DUCHESNE, 481). Además de los obispos presbíteros, cuando hace falta, pueden ayudar en la fracción también los subdiáconos (S. Amand, *Capitulare).* Según los datos más recientes del *Ordo Rom. I* (n. 50: PL 78, 959s), podía participar en la fracción también el papa; éste la hacía entonces sobre el altar y sirviéndose de la patena, ayudado por los presbíteros y diáconos, que igualmente estaban en el altar.

LAS PATENAS PRIMITIVAS

429. Esta patena es de proporciones enormes. Una vez se dice en el primer *Ordo Romanus* que es traída por dos subdiáconos; ellos, sin duda, la sostenían también durante la fracción. En los inventarios de las grandes basílicas romanas no falta, por cierto, la mención de tales patenas gigantescas de plata y oro [6]. Extraña algo que en vez de los saquitos de lino no se usasen tales patenas. Algo más tarde, en las ordenaciones de la época carolingia y otónica [7],

---

[6] Se cuentan entre los objetos cuya dedicación registra el libro de los papas, que empieza con el papa Silvestre I y el emperador Constantino (véase la enumeración en BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 216). La basílica del Letrán fué la más ricamente dotada por el emperador Constantino; había recibido siete patenas de oro y treinta de plata, de las que cada una pesaba treinta libras = 9,82 kgs. En otras patenas oscilaba el peso entre diez y treinta y cinco libras; correspondía, pues, al de nuestras custodias actuales de mayor tamaño. En algunos casos, su borde estaba guarnecido con piedras preciosas. Se ha conservado una fuente de plata de Tomi (siglo VI), de un diámetro de 60 cms, que por su inscripción y adorno de figuras se evidencia como destinada a usos litúrgicos. En otros casos semejantes se trata, sin duda, de vasos profanos (BRAUN, 216-218). La forma de las patenas más antiguas, conforme al sentido de la palabra (patena = πατάνη), se acercaba mucho a la de una fuente. SAN GREGORIO DE TOURS (*De gloria martyrum*, c. 85: PL 71, 781) cuenta que un conde que padecía de una enfermedad del pie mandó traer la patena de la iglesia para bañar en ella sus pies, esperando de este baño la curación. La forma de fuente que tenía la patena se debía a su función, distinta de la de la actual patena, que más se seasemejaba a la de nuestro copón. En iglesias más modestas bastaba una patena más pequeña; SAN GREGORIO MAGNO (*Ep.* VIII, 4: PL 77, 909) se contenta para la iglesia de un convento de monjas de Luca con una patena de dos libras y un cáliz de media libra. De la época posterior al siglo XI se nos han conservado algunas patenas mayores, con diámetros de hasta 31 cms. (BRAUN, 219s). En la liturgia bizantina, como la división en partículas siempre tenía mayor importancia, los discos que allí se usan en vez de las patenas del rito latino son mucho mayores, con diámetros de hasta 40 cms. (222).

[7] *Ordo Rom. V*, n. 10: PL 78, 988: después del *embolismo*, el obispo recibe del diácono las patenas que llevaban hasta este momento los acólitos, las besa y coloca sobre ellas el cuerpo del Señor (*dividat inter eas sacrosanctum corpus consecratum*). Después del ósculo de paz, el archidiácono las entrega a los acólitos *iubeatque unam ante presbyteros et aliam diaconibus coram tenere ut frangat* (léase *frangant*) *scilicet oblatas superimpositas*. Parece que se trata de dos patenas. Una se usa para la comunión del obispo y del clero, y la otra para la del pueblo. Con todo, se prevé que las partículas que están depositadas sobre ellas, cuando haga falta, se repartan entre dos, tres o cuatro patenas, es decir, tantas cuantos sacerdotes intervienen en la distribución de la comunión (n. 11; l. c. 990). Acerca del empleo de las patenas grandes durante el ofertorio, véase más arriba 8).

los saquitos se encuentran substituídos por patenas o cálices [8].

La patena después de introducir el uso del pan ázimo

430. Con la introducción del pan ázimo, la patena pierde repentinamente su función primitiva, porque, al generalizarse la nueva costumbre, ya no se precisaba partir el pan. Para la comunión del pueblo empezaron ahora a emplear, ciertamente no en todas partes al mismo tiempo [9], formas pequeñas preparadas de antemano. Así en el pontifical romano-alemán, compuesto hacia el 950 en Maguncia, se encuentra un ordinario de la misa pontifical en donde se registra abiertamente el cambio [10]. Según él, los subdiáconos van a ocupar su puesto ordinario inmediatamente después del final de la doxología del canon, y los diáconos, después del *Pater noster,* puesto que ya no se necesitaban sus servicios para la fracción. Sigue el archidiácono recibiendo como antes la patena, pero la ofrece ahora sencillamente al obispo después del *propitius pacem (patenam illi accomodans),* y no vemos que se haga nada especial con ella, sino que sigue inmediatamente la bendición episcopal galicana y el ósculo de paz. Después, sostenida por un acólito, vuelve a emplearse en la comunión juntamente con el cáliz; de ella toma el obispo primero el cuerpo del Señor, por lo que se conoce que antes habían sido depositadas sobre ella las partículas consagradas [11]. Un siglo más tarde desconoce el ordinario de la

---

[8] *Ordo Rom. II,* n. 11: PL 78, 974: *Subdiaconi autem, postquam audierint: Sed libera nos a malo, vadunt et praeparant calices sive sindones mundas in quibus recipiant corpus Domini... donec ex eo populus vitae sumat confortationem aeternae.* También en la parte más reciente del *Ordo Rom. I* (n. 48: PL 78, 959) se manda se den a los acólitos que llevan los panes consagrados para la fracción a los presbíteros tres cálices, mientras los diáconos están partiendo los panes en la patena.

[9] Cf. más arriba 36.

[10] *Ordo Rom. VI,* n. 11s: PL 78, 993s.

[11] Por otra parte, en esta época no faltan del todo testimonios de una fracción del pan para la comunión de pueblo. De todos modos, se habla todavía en las *Eclogae* (PL 105, 1528), así como en su modelo, o sea en Amalario (ed. Hanssens, en «Eph. Liturg.» [1927] 162; cf. más arriba I, 118 [64]), de la *fractio oblatarum,* y también en la explicación *Missa pro multis* (c. 19; ed. Hanssens, en «Eph. Liturg.» [1930] 42). En esta última, el c. 17 tiene el siguiente título: *De subdiacono deferente corpus Christi primum ad frangendum, postea ad communicandum* (40). Cf., sin embargo, también las noticias de los siglos XI y XII acerca de *integrae oblatae* que habían de partirse (más arriba 36 [32]). En Cluny habla todavía hacia 1085 Udalricus *(Consuet. Clun.,* II, 30: PL 149, 723), al tratar de la comunión del convento, de la *patena super quam Corpus Domini fractum fuerit,* diciendo que ha de examinarse cuidadosamente si

misa de Juan de Avranches († 1079) el empleo de la patena aun para este último caso. Si se la usa en adelante, es únicamente para colocar encima de ella la forma grande durante su fracción y hasta la comunión [12], o sea que ni se saca del altar. Por eso que hacia el siglo XI se reducen las proporciones de las patenas, haciéndose costumbre que su diámetro iguale a la altura del cáliz (por entonces más bajo) [13] y hasta más tarde ni siquiera alcanza esta dimensión.

431. Pasando el tiempo, se empleó la patena, ampliándose su uso desde el momento en que al ofertorio se comenzó a colocar sobre ella la forma para ofrecerla de este modo, como ya hemos visto [14], costumbre que, sobre todo en las misas privadas, trajo como consecuencia el llevar al altar juntos el cáliz y la patena, y más tarde, el acomodar su forma a la copa del cáliz para que se pudiese colocar cómodamente sobre él. Esta evolución aparece muy adelantada ya en el siglo X [15].

Reminiscencias de la antigua patena entre las ceremonias actuales

432. Como se ve, nuestra patena actual apenas si tiene nada de común con aquel objeto sagrado del mismo nombre que se usó durante los diez primeros siglos, aunque hayan

---

se han quedado pequeñas partículas sobre ella. Por el mismo tiempo menciona también BERNOLDO, *Micrologus* (c. 20: PL 151, 990 B) una fracción, que sigue a la conmixtión.

[12] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 36s. Por otra parte, la patena se usaba todavía en la distribución de la comunión hacia el año 1140 según el *Ordo eccl. Lateranensis* (FISCHER, 86, lín. 13. Ya que las formas pequeñas no se podían tener encima del altar sin vaso, como antes los panes consagrados, sobre todo en días de comunión, cuando las había en gran número, se empieza a usar un vaso en que se guardan y se distribuyen, la *pyxis* o el copón en sus diversas formas (cf. BRAUN, 280-347). Es verdad que la *pyxis* o la *capsa* se usaba también anteriormente para conservar en ellas el Sacramento (282ss); sin embargo, sólo a partir del siglo XII se menciona con más frecuencia en los documentos y se han conservado numerosos ejemplares. Su empleo para la distribución de la comunión llevó sin duda a que desde el siglo XIII la *pyxis* se construyera con un pie, asemejando su forma más y más a la de los cálices (304ss). La forma más antigua (hay ejemplares del siglo XII) parece que fué aquella en la que la copa se parecía mucho a un plato (314s), con lo que recordaba la antigua patena. Desgraciadamente, Braun no trata de las relaciones entre la modificación de las formas y el cambio de los usos litúrgicos.

[13] El diámetro es, por regla general, menor de 20 cms. De los siglos X-XI conocemos también cálices pequeños y patenas de un diámetro de 5 a 8 cms. que se usaban en los viajes (BRAUN, 220).

[14] Cf. más arriba 58. Parecida es la práctica atestiguada en el *Ordo Rom. VI* (n. 9: PL 78, 992), de emplear la patena (en sus dimensiones primitivas) en la entrega de las ofrendas de los fieles.

[15] BRAUN, 211.

quedado algunas reliquias de aquellas ceremonias. En la misa solemne, por ejemplo, no se la deja puesta encima del altar después del ofertorio [16], a pesar de que su reducido tamaño no estorba como antes, y menos en nuestros altares, notablemente más largos que los antiguos; la toma el subdiácono para tenerla cubierta con los extremos del paño de hombros hasta después del *Pater noster*. En esta ceremonia se puede adivinar la función del acólito [17] en la liturgia papal del siglo VII, quien al comenzar el prefacio [18] se presentaba con la patena, traída del *secretarium* [19], sosteniéndola delante del pecho por un paño puesto sobre sus hombros para entregarla *medio canone* con el fin de que fuese colocada encima del altar al final del *embolismo* dispuesta ya para la fracción. Verdad es que la reverencia con que se trataba la patena según los *Ordines Romani* antiguos llama un poco la atención; con todo, no parece necesario suponer para su explicación que sobre ella descansaba la partícula eucarística, que, como *sancta*, se ofrecía al pontífice cuando, al principio del gran culto papal, hacía su entrada solemne en una iglesia [20]. Tanto su presencia ya al comenzar la misa sacrifical como la costumbre de cogerla con las manos cu-

---

[16] Según el rito de Viena (de Francia), se colocaba la patena al *Sanctus* sobre el altar y se retiraba de allí otra vez por el subdiácono al *Pater noster* (MARTENE, 1, 4, 7, 8 [I, 397 E]). Costumbres parecidas existían también en otras iglesias (LEBRUN, I, 490). Con todo no pasan de ser excepciones.

[17] Fué también un acólito, que en la mayor parte de las iglesias medievales hacía este servicio. En algunas catedrales se encargaba de él un *puer*, que para ello llevaba una *cappa* especial (SÖLCH, *Hugo*, 111s). Sólo a partir de los siglos XI-XII le fué substituyendo poco a poco el subdiácono. Las referencias más antiguas véanse en EBNER, 313 328; cf. BRAUN, *Die liturgischen Paramente*, 230.

[18] *Ordo Rom. I*, n. 17: PL 78, 945: *Quando inchoat canonem*: no se refiere al *Te igitur* como supone todavía SÖLCH (110) y como interpretaron también algunos rubricistas medievales (l. c., 109s; cf. más arriba 113).

[19] AMALARIO, *De off. eccl.*, III, 27: PL 105, 1146 D: *de exedris*.

[20] Cf. más arriba I, 85. Las razones para esta suposición están reunidas en BATTIFFOL, *Leçons*, 88 90s. También defienden esta hipótesis EISENHOFER (II, 142 199) y SÖLCH (13). Sin embargo, en contra está el hecho de que los *sancta* se traen, según el *Ordo Rom. I*, al principio de la misa (n. 8) en una *capsa* que se podía cerrar (*capsas apertas*); además, según parece, habían sido colocados en ella expresamente para este fin, ya que se manda que haya en ella de las especies sagradas tanta cantidad, que únicamente en caso de necesidad (*si fuerit superabundans*) se ha de devolver algo al *conditorium*. No se ve, por lo tanto, razón alguna por qué debían sacarse los *sancta* de la *capsa* y llevarse abiertamente encima de la patena. Cf. también CAPELLE, *Le rite de la fraction*: «Revue Béned.» (1941) 14. Además se duda mucho de si se necesitaba de ellos durante la misa (véase l. c., 16ss).

biertas, se explica perfectamente por la reverencia con que solían tratar en aquella época a los objetos sagrados [21].

EL BESO DE LA PATENA Y LA CRUZ

433. Estas muestras de reverencia, lejos de reducirse aun suprimido su empleo principal en la fracción, se ampliaron en siglos posteriores. Si antes la besaba sólo el diácono [22], ahora se les da a besar también a otros [23], sobre todo al celebrante [24]. Desde el siglo XII se le añade, además, una señal de la cruz que el celebrante traza con la patena sobre sí mismo, a veces después de besarla [25], pero generalmente antes de este ósculo [26], como se hace hoy [27].

OTRAS CEREMONIAS SUPRIMIDAS

434. La ceremonia de bendecirse a sí mismo siguió evolucionando en la baja Edad Media hasta tomar formas ra-

[21] También el evangeliario está, según el *Ordo Rom. I*, presente ya mucho antes de llegarse a emplear; a saber, desde la entrada. No se coge con las manos desnudas sino sólo *super planetas* (n. 5) y se besa, además, por el papa (n. 8), así como la patena se besa por el archidiácono (n. 18), por lo que parece más bien que está vacía. Tampoco el cáliz se coge una vez terminada la preparación de los dones sino mediante el *offertorium* (n. 15); cf. también más arriba 63. Aun actualmente, la mitra del obispo se lleva durante el culto sólo sirviéndose de un paño de hombros; en esta costumbre sobrevive el modo de llevar los objetos sagrados que fué muy común en la antigüedad conforme se ve en las antiguas pinturas y dibujos.

[22] *Ordo Rom. I*, n. 18: PL 78, 945.

[23] *Ordo Rom. V*, n. 10 (cf. más arriba la nota 7): las patenas las besan el subdiáono, el diácono y finalmente, el mismo obispo celebrante.

[24] Lo mismo en las misas sin diácono y subdiácono. Así, por vez primera, en BERNOLDO, *Micrologus*, c. 17: PL 151, 988. Para la misa pontifical véase el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 85).

[25] INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 1: PL 217, 906. Este orden se observa e. o. también en el misal de Sarum del siglo XIV-XV (LEGG, *Tracts*, 264). A veces la señal de la cruz ha suplantado al ósculo: ordinario de Laón (de hacia el 1300) (MARTENE, 1, 4, XX [I, 608 E]).

[26] HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* (ed. SÖLCH, 46). DURANDO (IV, 50, 4) conoce ambos modos. Con todo, numerosos misales aun de tiempos posteriores sólo hablan del ósculo de la patena sin la señal de la cruz; véanse las referencias en SÖLCH, *Hugo*, 114. El antiguo rito cisterciense no conocía ni señal de la cruz ni ósculo de la patena (ibid.).

[27] Esta señal de la cruz no fué en el siglo XIII la actual, grande, que se desconocía por entonces. En cuanto las rúbricas den más detalles, dicen que el sacerdote se santigua con la patena *in facie sua* o también *ante faciem suam*. Trazaba, pues, una señal delante de su frente o delante del rostro como lo solemos hacer hoy día antes de la comunión con la sagrada forma. Véase el examen detenido de esta cuestión en SÖLCH, 114-117.

yanas a veces en superstición. Se multiplicaron las cruces [28], se tocaban con la patena la boca y los ojos [29], cuidando a veces de poner antes la patena en contacto con la sagrada forma [30], o una vez con la hostia y tres con el cáliz [31]. Todas estas exageraciones quedaron eliminadas por la reforma del misal de Pío V.

Manda este misal que a la señal de la cruz siga inmediatamente el ósculo de la patena y ya durante las últimas palabras del *embolismo* se coja con ella la forma para proceder en seguida después de la genuflexión a la fracción, que ahora no se hace sobre la patena [32], sino encima del cáliz, a fin de que no se pierda ninguna partícula [33].

---

[28] Ordinario de la misa de York, de hacia el 1425 (SIMMONS, 112): el sacerdote traza con la patena una cruz *in facie*, luego otra *in pectore*, y, finalmente, la cruz grande actual.

[29] Así en un misal de Soissons (s. XIV) (LEROQUAIS, II, 335). Según el misal de Sarum, del final de la Edad Media, el sacerdote besa la patena, toca con ella el ojo izquierdo y luego el derecho, para trazar finalmente la señal de la cruz (LEGG, *Tracts*, 264; MARTENE I, 4, XXXV [I, 669 C]; cf. MASKELL 156-158). LUDOVICO CICONIOLANO combate esta costumbre todavía en su *Directorium div. officiorum*, aparecido en Roma el año 1539, diciendo que no hacía falta tocar los ojos derecho e izquierdo al nombrar los Santos Pedro y Pablo, *ut multi faciunt* (LEGG, 211). Esta costumbre fué también muy común en Alemania (cf. FRANZ, *Die Messe* 111).

[30] Ordinario de la misa de los cartujos (LEGG, *Tracts*, 102). Referencias de los siglos XIV y XV de Francia véanse en LEROQUAIS, II, 233; III, 25 113 116. Dos ordinarios de los siglos XV y XVI de Orleáns, en DE MOLÉON, 198 200. Según los estatutos más antiguos de los cartujos (I, 43; MARTENE, 1, 4, XXV [I, 634 B]), el sacerdote hacía en primer lugar la señal de la cruz con la patena, luego tocaba la forma con la patena a las palabras *da propitius* para besar esta última al decir *pacem*. Cf. el misal de Evreux-Jumièges (ss. XIV-XV) (l. c., XXVIII [I, 644s]).

[31] Al pronunciar los nombres de los tres apóstoles se debía besar el pie, el centro y el borde del cáliz; después seguía la señal de la cruz y el ósculo: ordinario de Coutances de 1557 (LEGG, *Tracts*, 65). Así, más o menos también el *Alphabetum sacerdotum* (l. c., 47); misal de Saint Pol de Léon (MARTENE, 1, 4, XXXIV [I, 663s]); cf. el misal del convento de Lyón, de 1531 (l. c., XXXIII [I, 660 E]). Una ceremonia semejante se encuentra ya al ofertorio en un pontifical de Noyon (s. XV) (LEROQUAIS, *Les pontificaux*, 8, 170). El testimonio más primitivo de esta costumbre de tocar la forma y el cáliz en el *embolismo* lo encuentro en un misal húngaro del siglo XIII (RADÓ, 62).

[32] Como es todavía el caso en BERNOLDO (*Micrologus*, c. 17: PL 151, 988 C) e incluso todavía en el misal D de Bratislava, del siglo XV (JÁVOR, 118).

[33] La transición aparece con toda claridad en ROBERTO PAULULO († hacia 1184), *De caeremoniis*, II, 39: PL 177, 436: *Patenam... de manu diaconi suscipit et in altari, ut fractionem super eam faciat, deponit. Nos tamen hanc fractionem ad cautelam facimus super calicem*. La fracción encima del cáliz se encuentra también ya en el *Cod. Casanat.* (ss. XI-XII) (EBNER, 330). En la baja Edad Media interpretan esta fracción encima del cáliz como la efusión de la sangre de las llagas del cuerpo de Cristo (GABRIEL BIEL, *Canonis expositio*, lect. 80). Por otra parte, el sacramentario de la capilla

El misal de Pío V adelanta la fracción

435. Así se adelanta en nuestro orden actual la fracción y no se tiene después del *Pax Domini*. Todavía hemos de volver sobre este particular [34]. Las relaciones entre la patena y la fracción que se apuntan todavía en el pontifical actual [35] se reducen, pues, hoy día a que antes de la fracción se coloca la forma sobre la patena, y después de ella, las partículas [36].

---

papal, de hacia el 1290 (ed. Brinktrine, en *Eph. Liturg.* [1937] 206), que depende del ordinario de Inocencio III, tiene la fracción todavía encima de la patena. Una reminiscencia de la misma véase también en Durando, IV, 51, 3. La descripción del rito en tiempos de Bonifacio VIII, según un manuscrito de Aviñón véase en Andrieu, *Le Pontifical Romain*, III, 43.

[34] Véase más adelante 439-441. Por cierto hay varias noticias de que también la antigua liturgia de la ciudad de Roma, sobre todo fuera del culto estacional, conocía una fracción anterior al ósculo de la paz, y con esto antes del *Pax Domini*. Se trata principalmente de las siguientes: en el Gelasiano antiguo (I, 40; Wilson, 70-72) se dice de la *missa chrismalis* del Jueves Santo, en la que no parece que hubo muchas comuniones: *Ipsa expleta* (e. e. después del *embolismo) confrangis;* luego sigue la segunda consagración de los santos óleos, y a continuación: *ponis in ore calicis de ipsa hostia;* luego, la rúbrica de que se suprime *el Pax Domini*. El *Ordo* de Juan Archicántor tiene en ambas redacciones (Silva-Tarouca, 199s): *frangit modicum de ipsa oblatione et mittit in calicem* (...) *et dicit: Pax Domini.* Esta conmixtión corresponde claramente al rito de los *sancta* del *Ordo Rom. I* (véase más adelante 439); se hace con una partícula de la propia oblación; luego siguen la fracción y la conmixtión de la comunión. Según el apéndice más reciente del *Ordo Rom. I*, n. 49 (Stapper, 32s; PL 78, 959), el obispo que substituye al papa echa al *Pax Domini* una partícula en el cáliz, que antes había partido *a latere dextro* de su propia oblación. Rabano Mauro *(De inst. cler.*, I, 33, additio: PL 107, 325) dice que los *Itali* dan en el cáliz una partícula *de sancto pane* (probablemente de la propia oblación) ya antes del *Pax Domini*. Tal vez pertenezca aquí también la noticia del *Ordo Rom. IV* (=*Ordo qualiter quaedam orationes)*, si es que la variante en Hittorp (588; cf. más adelante 472 [18]) es auténtica; según ella, se designaría el momento en que los sacerdotes romanos echaron en el cáliz los *sancta* (esto es, el *fermentum)* indistintamente con las expresiones: al *Pax Domini* y *quando confringunt*, que, por tanto, son sinónimas. Es muy probable que en todos estos casos de un rito de conmixtión en que se usa una partícula separada de la propia oblación se trate de un substitutivo más reciente del antiguo rito de la conmixtión del *fermentum* en la liturgia no papal (cf. Capelle, *Le rite de la fraction:* «Revue Bénéd.» [1941] 22ss 28).

[35] *Pontificale Rom.*, p. II, *De patenae et calicis consecratione: ...sanctificet hanc patenam ad confringendum in ea corpus D. N. I. C.*

[36] Esto ya no se hace, p. ej. en el rito de los dominicos; al contrario, el sacerdote, después de besar la patena, la pone aparte, *seorsum a corporali*, como ya no la necesita. Las partículas de la forma las tiene en la mano izquierda hasta la comunión *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 21s). Así ya hacia la mitad del si-

LA DIVISIÓN EN TRES PARTES

436. Entre nosotros se divide la forma en tres partes [37]. También aquí hay resonancias de rito antiguo. Según los *Ordines Romani*, el papa separaba *ex latere dextro*, de uno de los panes de su propia ofrenda, un trocito, que permanecía encima del altar, mientras todos los demás panes consagrados se sacaban de allí [38]. Inmediatamente antes de la propia comunión, el papa separaba, además, otra partícula del pan consagrado con que iba a comulgar para dejarle caer en el cáliz con las palabras: *Fiat commixtio et consecratio...* [39]. El rito de partir la forma *ex dextro latere* lo repiten todavía los comentaristas medievales [40], pero a las partículas que resultan de la fracción la dan ahora otro destino. La partícula separada de la forma por la primera fracción sirve para la conmixtión [41]. En una segunda fracción se parte de lo que queda de la forma otro trocito, que permanece sobre el altar como en otros tiempos, pero está ahora destinado, como *viaticum morientium*, para la comunión de los enfermos [42]; otras veces sirve también para la comunión de los que en esta misa la piden [43].

---

glo XIII (SÖLCH, *Hugo*, 122). El mismo rito en Sarum (LEGG, *Tracts*, 226 265). De un modo semejante también en el *Liber ordinarius* de Lieja, donde el sacerdote vuelve a tomar la patena a la comunión, *tenens sub mento* (VOLK, 96, lín. 21).

[37] Esta fracción en tres partes, que encontramos ya en Amalario (véase al principio del capítulo siguiente), no se hacía en todas partes del mismo modo. Por ejemplo, según ERNULFO DE ROCHESTER († 1124), (*Epistola ad Lambertum* [D'ACHERY, *Spicilegium*, III, 472]), en algunas iglesias se dividía la forma en tres partes iguales (*trium aequalitate partium*). En otros sitios, como todavía hoy en los dominicos y carmelitas, se parte, en primer lugar, en dos mitades, que se cruzan para separar de una mitad el pico que sobresale. Este se echa luego en el cáliz (SÖLCH, 120-123).

[38] Cf. más arriba 423.

[39] *Ordo Rom. I*, n. 19: PL 78, 946 C.

[40] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 17: PL 151, 988 C. También en el ordinario de la misa del *Cod. Casanat.*, de los siglos XI-XII (EBNER, 330).

[41] BERNOLDO, l. c.

[42] L. c.

[43] Por lo menos entre los cluniacenses del siglo XI, entre los que la comunión no fué tan rara, parece que esta tercera partícula servía en las misas privatas para la comunión del lego que ayudaba la misa: BERNARDI *Ordo Clun.*, I, 72 (HERRGOTT, 265): *socium tertia (particula)... communicat*. También BERNOLDO (l. c.) debió de pensar en la misma práctica: *tertiam autem communicaturis sive infirmis necessario dimittit*; da como significación simbólica de esta partícula: *tertium (corpus) quod iam requiescit in Christo*; esta partícula se llama por esto *viaticum morientium*. Según JUAN DE AVRANCHES († 1079) (*De off. eccl.*: PL 147, 36s), que interpreta igualmente la tercera partícula como *viaticum*, además de ésta, también la segunda se puede emplear para la comunión del diá-

EXPLICACIÓN ALEGÓRICA DE LAS TRES PARTÍCULAS

437. De estas tres partes habla ya Amalario; tienen para él su significación simbólica: la partícula mezclada con la sagrada sangre alude al cuerpo resucitado del Señor; la de la propia comunión, a su cuerpo existente en la tierra, o sea la Iglesia militante, mientras que la partícula para la comunión de los enfermos representa a su cuerpo en los sepulcros [44]. Esta explicación del *corpus triforme Christi*, aunque no de modo exclusivo [45], se repite con frecuencia en los siglos siguientes [46]. Más tarde se les da otro sentido a las tres partículas, aplicándolas a las partes de la Iglesia, militante, purgante y triunfante [47]. Esta interpretación, que no puede faltar en ningún comentario de la misa durante la baja Edad Media, entró también en la predicación popular [48]. Y este simbolismo parece haber sido la razón de que la triple división de la forma se conservara aun después de introducida la práctica de las formas pequeñas para la comunión de los fieles y de los enfermos. En sí hubiera bastado una fracción única, o sea la división en dos partes, si sólo se quería conservar el rito de la fracción, pero aun para obtener la partícula destinada a la conmixtión.

---

cono y subdiácono, así como para la del pueblo. Cf. el empleo de la segunda partícula en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 85s). El obispo ERNULFO DE ROCHESTER († 1124) *(Ep. ad Lambertum* [D'ACHERY, *Spicilegium*, III, 472]) asigna en la misa solemne, donde rara veces comulga alguno, las tres partículas para el celebrante, diácono y subdiácono, de modo que el celebrante comulga con la partícula que se ha dado en el cáliz. La misma distribución se encuentra también en HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 63: PL 172, 563 D; cf., sin embargo, c. 64. Este modo de comulgar el celebrante es rechazado expresamente por JUAN DE AVRANCHES (l. c.): *Non autem intincto pane, sed... seorsum corpore, seorsum sanguine sacerdos communicet;* sólo el pueblo puede comulgar *intincto pane*.

[44] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 35: PL 105, 1154s. Véase la explicación de esta expresión en FRANZ *(Die Messe*, 357, nota 1) y ahora especialmente en H. DE LUBAC *(Corpus mysticum* [París 1944] 301-349), donde se vierte nueva luz sobre el fondo histórico-dogmático de la interpretación de Amalario, así como del paulatino cambio de interpretación en los siglos siguientes.

[45] FRANZ, *Die Messe*, 289s 417 435s 463, nota 6. Véanse también las largas enumeraciones en DURANDO, IV, 51, 20-22.

[46] FRANZ, 436 458; cf. F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma 1941) 196-199; HABERSTROH, 72-82; LUBAC, 333ss.

[47] Entre los primeros representantes de esta interpretación se cuenta el *Speculum de mysteriis* (c. 7.: PL 177, 373 B), atribuído antiguamente a St. Victor (FRANZ, 437). Más detalles véanse en DE LUBAC, 325ss 330ss 345ss.

[48] FRANZ, 435s 464, nota 1; 669 692s 697; cf. 654.

5. *La conmixtión*

La conmixtión con la partícula de la propia oblación

438. En la actual liturgia romana, a la fracción sigue inmediatamente la conmixtión. Al dejar caer la partícula en el cáliz, se reza una fórmula utilizada ya, casi con la misma redacción, en la misa papal del siglo VIII. En nuestra moderna ceremonia de la conmixtión sobrevive, pues, la antigua, en la que el papa celebrante, antes de comulgar, separaba de la propia forma una partícula para echarla al cáliz [1].

La conmixtión que debe su origen a los «Sancta»; en la misa papal

439. No obstante, la liturgia romana de entonces, a lo que parece, conocía además otras dos conmixtiones anteriores a la que estaba próxima a la comunión, pero que no se tenían en todas las misas. Poco es lo que sabemos de la primera de ellas. La menciona únicamente la redacción reciente del *Ordo Romanus I*, que manda para antes de la fracción: *Cum dixerit: Pax Domini sit semper vobiscum, mittat in calicem de sancta* [2]. Se ha propuesto la hipótesis de que en estos *sancta* se trataba de una partícula de otra misa anterior, la misma que solía presentarse al papa a su entrada en la iglesia estacional [3]. La ceremonia tendría, pues, el objeto de expresar que es una misma la Eucaristía celebrada ayer y hoy [4]. Con todo, el silencio sobre este rito, observado en los

---

[1] *Ordo Rom. I*, n. 19 (STAPPER, 28; PL 78, 946): *de ipsa sancta quam momorderat, ponit in calicem.*

[2] *Ordo Rom. I*, n. 18 (STAPPER, 26; PL 78, 945).

[3] *Ordo Rom. I*, n. 8: PL 78, 941; cf. más arriba I, 85. Esta explicación propuesta ya por J. MABILLON en su comentario VI, 1 (PL 78, 869s) es admitida hoy por la mayor parte de los comentaristas (DUCHESNE, *Origines*, 173 196; BATIFFOL, *Leçons*, 76s, 90s).

[4] Este pensamiento ha dado origen, ciertamente, a una ceremonia en la liturgia de los nestorianos: a la masa de la que se preparaba antes de cada celebración el pan según un rito determinado, se añadía algo de la masa de la que se había hecho el pan de la misa anterior, de modo que en cierto sentido se propagaba la misma masa. Añádase a esto la leyenda de San Juan que de la última cena guardaba un trocito de pan consagrado para mezclarlo en la masa de la que se preparó el pan de la primera misa celebrada por los apóstoles (HANSSENS, II, 169-174; W.

demás documentos paralelos, obliga a suponer más bien que esta ceremonia representa una imitación—intentada o realmente practicada durante algún tiempo en la liturgia papal—de otra conmixtión que debía tener lugar al *Pax Domini.* En esta imitación el papa se servía, a lo que parece, igualmente de una partícula tomada de la propia oblación [5].

EN LAS DEMÁS MISAS

440. Este rito de la conmixtión, el segundo de los dos de que hablamos al principio del capítulo, no perteneció, por lo tanto, primitivamente a la misa papal, sino a la de los presbíteros de las iglesias circunvecinas: el obispo enviaba a los sacerdotes de las cercanías, por medio de un acólito, una partícula de la Eucaristía celebrada por él como expresión de la unidad de la Iglesia y como señal de que estaban en comunión con él. Partícula que se debía echar en el cáliz al *Pax Domini* en la próxima misa que dijera el sacerdote [6] y que se llamaba *fermentum* [7]. La costumbre es antiquísima [8].

DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern:* «Orientalia christ. anal.», 133 [Roma 1947] 194-197).

[5] CAPELLE, *Le rite de la fraction:* «Revue Bénéd.» (1941) 14-22. Capelle supone que se trata de una simple interpolación (22), o sea que nunca hubo tal rito. Cf., sin embargo, arriba la nota 34 del capítulo anterior.

[6] Una añadidura más reciente en el *Ordo Rom. I* (n. 22: PL 78, 948s) manda para el caso de que en lugar del papa celebre un obispo o, como se deja entrever al final, un simple sacerdote: *Quando dici debet: Pax Domini sit semper vobiscum, deportatur a subdiacono oblationario particula fermenti quod ab Apostolico consecratum est... ille consignando tribus vicibus et dicendo: Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem.*

[7] Este nombre se explica generalmente por el pensamiento de que la Eucaristía común penetra en toda la Iglesia como la levadura en la masa (Mt 13,33). Más obvio es el pensamiento de que la partícula episcopal o papal se mezcla a las especies de la misa propia, como la levadura a la masa; así también BATIFFOL, *Leçons,* 34.

[8] Según EUSEBIO *(Hist. eccl.,* V, 24), San Ireneo contaba que el papa enviaba la Eucaristía, en señal de que los consideraba como dentro de la unidad de la Iglesia, a aquellos obispos que seguían para la celebración de Pascua el *cuartodecimanismo* (cf. J. DÖLGER, *Ichthys,* II [Münster 1922] 535, nota 3). Esto pudo ser con ocasión de una estancia en Roma de aquellos obispos. En cambio, TH. SCHERMANN *(Die allgemeine Kirchenordnung,* II [Paderborn 1915] 419) admite también el envío del *fermentum* a sitios muy distantes. En el concilio de Laodicea (mitad del siglo IV), can. 14 (MANSI, II, 566), se prohibió que se enviase la Eucaristía a otra ciudad; de modo que también allí antes se acostumbraba enviarla lejos. La misma disposición se dió más tarde en Roma. A una consulta *de fermento quod die dominica per titulos mittimus,* contestó el papa INOCENCIO I († 417) *(Ep.* 25, 5: PL 20, 556s) al obispo de Gubbio. Porque precisamente los domingos los sacerdotes deben permanecer con sus feligreses, reciben el *fermentum* por un acólito, *ut se a nostra communione, maxime illa die, non iudi-*

y se debe a la idea tan viva en la antigua Iglesia, de que la Eucaristía es el *sacramentum unitatis*, capaz de mantener unida a la Iglesia; y que, si fuese posible, todo el pueblo de Dios, sometido a un obispo, debería reunirse efectivamente en torno al altar en que celebra el Pastor ordinario y recibir el Sacramento de sus manos [9].

POR QUÉ SE TRASLADÓ LA FRACCIÓN ANTES DEL «PAX DOMINI»

441. Hacia el siglo IX, ambas formas de conmixtión debieron desaparecer del culto solemne incluso en Roma. La primera que se suprimió fué la conmixtión de los *sancta* al *Pax Domini*. El *Ordo* de S. Amand, exclusivamente romano, sólo conoce en la misa papal la conmixtión antes de la comunión, que se hacía con la partícula de la misa a las palabras *Fiat* [10]. En cambio, se seguía enviando el *fermentum*, conforme afirma este mismo *Ordo* [11]. Pero como en la misa papal no había que mezclar el *fermentum*, otro *Ordo* de la misma época añade la observación: *Dum vero dominus Papa dicit: Pax Domini sit semper vobiscum, non mittit partem de sancta in calicem sicut ceteris sacerdotibus mos est* [12].

---

cent separatos. Sin embargo, no se la debe enviar a otra ciudad; además, en Roma ni siquiera es costumbre mandarla a las iglesias de los cementerios *(quia) presbyteri eorum conficiendorum ius habeant atque licentiam;* lo cual querrá decir que también sin *fermento* están autorizados a tener su culto ordinario (cf. DE PUNIET, *Le pontifical romain*, I, 243s). En el siglo VI, el *Liber Pontificalis* da dos noticias referentes a este tema, entre las que se cuenta la disposición, que se atribuye a Siricio († 399), de que ningún presbítero podía celebrar la misa de semana en semana sin que hubiera recibido de su obispo el *fermentum* (*Liber pont.*, ed. DUCHESNE, I, 216; cf. 168 y las observaciones del editor). En tiempos posteriores parece que se limitó el envío del *fermentum* a algunas grandes solemnidades (cf. MABILLON, *In ord. Rom. comment.*, VI, 2: PL 78, 870s). Un resto de esta costumbre lo tenemos en la costumbre de la Edad Media de dar el obispo en la ordenación sacerdotal (lo mismo que en la ordenación episcopal) a los recién consagrados después de la comunión cierto número de partículas, de las que éstos debían comulgar durante ocho días o, según otra disposición, durante catorce días (cf. e. o. FULBERTO DE CHARTRES († 1029), *Ep.* 3: PL 141, 192-195). Más pormenores véanse en J. A. JUNGMAN, *Fermentum*: «Festgabe R. Guardini», próximo a aparecer.

[9] Cf. más arriba I, 258.

[10] DUCHESNE, *Origines*, 481s. Duchesne data esta noticia hacia 800; otros, sin embargo, algo más tarde.

[11] L. c., 484; cf. 491.

[12] *Ordo «Qualiter quaedam orationes»* = *Ordo Rom. IV* (HITTORP, 588; PL 78, 984). Esta rúbrica, adaptada a la misa pontifical y a veces bastante mutilada, vuelve a encontrarse en una serie de ordinarios de la misa del siglo XI. Donde mejor se ha conservado es en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 515 A]): En primer lugar se da una fórmula doble para la conmixtión después del *Pax Domini: Haec sacrosancta commixtio* y *Fiat commixtio et conse-*

Ahora bien, como en la iglesia franca se desconocía la costumbre del *fermentum* [13], de la rúbrica que decía que *ceteri sacerdotes* echaban al *Pax Domini* una partícula en el cáliz debieron deducir que antes tenía que haber una fracción; tanto más cuanto que algunas observaciones de las fuentes romanas parecían indicar [14] que se tenía que hacer una fracción y conmixtión antes del *Pax Domini* y otra, según se desprendía claramente del primer *Ordo Romanus,* antes de la comunión [15]. Como era natural, empezaron luego a suprimir una de las dos [16]. Al principio se nota cierta vacilación; pronto, sin embargo, se decidieron por suprimir la segunda [17]. En todo esto parece haber influído decisivamente la interpretación alegórica de la misa, pues al hacerse la fracción y conmixtión antes del *Pax Domini,* la conmixtión, símbolo de la resurrección, tenía que preceder inmediatamente al saludo del resucitado *(Pax... vobiscum):* primero resucitó el Señor y luego llevó la paz a cielos y tierra [18].

---

cratio. Luego se dice: *Non mittat episcopus in calicem partem oblatae, ut presbyteri solent, sed expectet donec finita benedictione episcopus communicare debeat et tunc accipiens partem quam antea fregerat, tenensque super calicem immittat dicens: Sacri sanguinis commixtio...* Una redacción parecida en los ordinarios de la misa de Lieja y Gregorienmünster (MARTENE, 1, 4, XVs [I, 592s 600]): también en un misal del siglo XIII de St. Lambrecht (KÖCK, 23). Sólo la segunda mitad *(finita benedictione...),* en forma cambiada y con un sentido muy obscuro, se halla también en el ordinario de la misa de Séez (PL 78, 250). Cf. la investigación sobre esta rúbrica en CAPELLE, en *Revue Bénéd.* (1941) 32-34.

[13] Esto vale por lo menos para aquel tiempo. Para la época anterior se ha de tener en cuenta el can. 17 del sínodo de Orange (441); cf. HABERSTROH, 28, acerca de este texto obscuro.

[14] Cf. más arriba 435 [34].

[15] Esta conmixtión doble, y con ella manifiestamente también la doble fracción, se encuentra consignada en el *Ordo Rom. II,* n. 12s: PL 78, 975; es decir, en un *Ordo* que tenía por fin el acomodar el rito de la misa papal a las condiciones de las iglesias episcopales de fines de la época carolingia o principios de la otónica. Con todo, la conmixtión y fracción doble se conoce también por las redacciones que del *Ordo* de Juan Archicántor se nos han conservado (véase más arriba, 435 [34] hacia el final de la nota).

[16] De esta vacilación es testigo AMALARIO *(De eccl. off.,* III, 31: PL 105, 1151s), que no sabe cómo explicarse la doble mezcla. También RABANO MAURO *(De inst. cler.,* I, 33, additio: PL 107, 325) habla de la diversa práctica. Esta incertidumbre parece que tuvo en algunos sitios como consecuencia el suprimir por completo la conmixtión *(Ordo Rom. VI,* n. 12: PL 78, 904).

[17] En REMIGIO DE AUXERRE († hacia 908) se encuentra sólo la primera conmixtión *(Expositio* [PL 105, 1270 B]; cf. ID., *In 1 Tim,* c. 2: PL 117, 788 C). Asimismo *Ordo Rom. III,* n. 10: PL 78, 981s.

[18] AMALARIO, l. c. Asimismo, algo más tarde, e. o. BERNOLDO, *Micrologus,* c. 20: PL 151, 990 B.

LAS CRUCES QUE SE TRAZAN CON LA PARTÍCULA

442. Probablemente llevados de esta relación de ideas, parecidas a las que hemos encontrado también en Oriente, se quiso acentuar aún más la alusión simbólica a la muerte de la cruz por medio de una cruz sencilla [19] o, más frecuentemente, triple que se trazaba con la partícula sobre el cáliz [20]. Así la *consignatio*, usada en Oriente, se pone en su forma más sencilla también en la misa romana antes de la conmixtión.

LA FÓRMULA «FIAT COMMIXTIO...»

443. La misma conmixtión va acompañada ordinariamente de la fórmula ya citada. Es extraño que no aludan a ella los sacramentarios más antiguos: sin duda se debe esto a que no se la destinaba para ser recitada en voz alta, sino pronunciada en un sencillo tono de conversación, como otros saludos e indicaciones que se dan al principio de la misa, introducidas en época tardía. Por esto, como aquéllas, no se encuentra sino sólo en los *Ordines* y reza desde antiguo: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. N. I. C., accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen* [21]. Su texto permaneció invariable durante los siglos, principalmente en

---

[19] Sacramentario del *Cod. Pad.* (MOHLBERG-BAUMSTARK, n. 893); *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 481s). En AMALARIO (l. c.) esta cruz se convierte en cuatro toques del borde del cáliz, porque en la cruz *hominum genus quattuor climatum* llegó a la unidad y la paz. Asimismo también las *Eclogae:* PL 105, 1329.

[20] Esta triple cruz aparece en algunos manuscritos del *Ordo Rom. I* (n. 18s), y esto a veces con la primera conmixtión (PL 78, 945), y otras con la segunda, acompañada por el *Fiat...* (HITTORP, 14a); así también en el *Ordo Rom. II* (n. 13; PL 78, 975). Tales cruces debieron introducirse ya en el siglo VIII, conforme se ve en tres documentos de los escritos del Archicántor (SILVA-TAROUCA, 199a 200b, con aparato crítico; en la p. 179 trata de la época en que nacieron estos manuscritos). Los manuscritos H (ss. VIII-IX) y V del *Capitulare* hacen preceder las cruces a cada una de las dos conmixtiones. Tal vez es de origen romano, puesto que también aparece en el *Cod. Pad.* (nota anterior). Cf. asimismo *Ordo Rom IV:* PL 78, 984: *faciens crucem de ea tribus vicibus super calicem nihil dicens*, donde el prescindir de una fórmula constituye una de las pocas excepciones. Conviene recordar que también en el *Ordo* de S. Amand (nota anterior) y en el *Ordo Rom. II* (n. 13) se trata todavía de la segunda conmixtión.

[21] *Ordo Rom. I*, n. 19: PL 78, 946; STAPPER, 28. Sigue un *Pax tecum*, dirigido al archidiácono, que sujeta el cáliz, al que éste contesta en la forma acostumbrada. Lo mismo en el *Ordo Rom. II*, n. 13: PL 78, 975. La fórmula para la conmixtión falta todavía en la redacción más antigua del *Ordo Rom. I (Cod. Sangall. 614)*, examinado por M. Andrieu (cf. CAPELLE, *Le rite de la fraction:* «Revue Bénéd.» [1941] 25).

los misales italianos [22]. Al preparar la reforma del misal en el concilio Tridentino, se manifestaron, sin embargo, contra esta fórmula algunos reparos teológicos, pues su sentido más natural, si prescindimos por un momento de la palabra *consecratio*, era el siguiente: que se haga la conmixtión del cuerpo y la sangre del Señor y que nos proporcione la vida eterna. Así la fórmula podía interpretarse en el sentido de que el cuerpo y la sangre del Señor se unían sólo en la conmixtión y no antes por virtud de la consagración de cada una de las dos especies [23], y en esto se apoyaban los utroquistas para rechazar como insuficiente la comunión bajo una sola especie [24]. Se modificó el texto, dándole la siguiente forma actual: *Haec commixtio et consecratio... fiat accipientibus nobis in vitam aeternam*, en la que ya no se dice que se haga una conmixtión (que tal vez no afecte sólo a los accidentes visibles de pan y vino), sino que únicamente se expresa el deseo de que la ceremonia externa de esta conmixtión nos alcance la salvación. Es la única modificación antirreformista que se introdujo en la misa [25]. La palabra *consecratio*, que se ha conservado a pesar de las protestas levantadas contra ella y aunque falta ya en algunos textos medievales [26], se ha de traducir por «santificación», en el sentido de que mediante la conmixtión se realiza en las especies sacramentales, y por medio de ellas en el cuerpo y la sangre de Cristo, un rito sagrado, un símbolo [27].

---

[22] Véanse los textos reproducidos en EBNER, 299ss; precedidos por el *In nomine P. et F. et Sp. s.*, l. c., 295. Asimismo en misales estirios por lo común (KÖCK, 127ss).

[23] Aunque no llega a tanto, sin embargo, en este sentido dice AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 31 (PL 105, 1152 B): *Quae verba precantur, ut fiat corpus Domini praesens oblatio per resurrectionem, per quam veneranda et aeterna pax data est, non solum in terra sed etiam in coelo.*

[24] *Concilium Tridentinum*, ed. GOERRES., VIII, 917; JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches*: «Liturg. Leben» (1939) 46 58.

[25] JEDIN, 58. El que se entendiera la fórmula ya anteriormente en este sentido, lo demuestran diversas variantes; p. ej., *Fiat haec commixtio* (EBNER, 310 341 346; KÖCK, 6s); cf. también la contaminación con la fórmula *Haec sacrosancta* (más adelante), por ejemplo, en EBNER, 348.

[26] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 31: PL 105, 1152 B; RABANO MAURO, *De inst. cler.*, I, 33, additio: PL 107. 325; JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 36 D; INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 2: PL 216, 907; misales estirios (KÖCK, 127 129).

[27] Cf. GIHR, 652-654; BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 243s. Este llama la atención sobre la tendencia general que se observa en las liturgias a concluir las bendiciones mezclándoles sal o aceite, si se trata de elementos líquidos, o con una unción, si se trata de elementos sólidos. A esto hay que añadir en la Eucaristía, como motivo para la mezcla, su presentación bajo dos especies. En este caso, sin duda, es lícito hablar, con Brinktrine, de un rito de consagración, entendiendo la palabra «consagración» en un sentido

INTERPRETACIÓN DE SU SENTIDO

444. Tal sentido de la fórmula, lo mismo que el rito mismo, debió venir de Siria, patria de las ceremonias simbólicas de la fracción y conmixtión. En la liturgia griega de Santiago, la conmixtión va acompañada de las palabras Ἥνωται καὶ ἡγίασται καὶ τετελείωται εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός... [28]. Al acto de la conmixtión se le llama en ellas clara y sencillamente unificación, santificación, perfeccionamiento, como en la primitiva fórmula latina y, con más cautela, también en la actual, en la que el acento no recae tanto sobre la misma realización del rito cuanto sobre la petición de la bendición que en él se expresa. Podemos, pues, interpretar con pleno derecho el sentido primitivo del rito romano con la idea de que las dos especies representan un solo sacramento y contienen al mismo Cristo [29].

LA FÓRMULA «HAEC SACROSANCTA...»; EXPLICACIÓN ALEGÓRICA

445. Por cierto, desde el siglo IX corría por el imperio carolingio otra fórmula que, con redacción más ampulosa, venía a decir lo que luego puso de relieve el misal de Pío V. Esta fórmula fué corriente en el norte de Francia y en Inglaterra hasta la reforma y sigue usándose aún actualmente

---

más amplio. Más tarde, sin embargo, esta fórmula *Fiat commixtio et consecratio* dió ocasión a la opinión de que por la mezcla de una partícula con vino, p. ej. antes de la comunión de enfermos, éste se pudiese convertir en la sangre de Cristo (M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio* [París 1924]). Cf. l. c., 10s y 218, nota 2, la interpretación de *consecratio* en la leyenda de San Lorenzo (en SAN AMBROSIO, *De off.*, I, 41: PL 16, 90): *cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem*, donde la palabra tal vez no signifique más que la mezcla de vino consagrado al cáliz no consagrado. HABERSTROH (66-68) se muestra inclinado a suponer el mismo sentido para la fórmula *Fiat... consecratio* que dice el papa según el *Ordo Rom. I*, n. 19. Como la partícula depositada por el papa en el cáliz, según el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, 482), se daba antes de la comunión del pueblo en un vaso designado para este fin, en que había vino y algunas gotas de sanguis—sin duda para mayor santificación del vino—, se puede decir que el papa con aquella mezcla quería empezar ya esta santificación del vino destinado a la comunión del pueblo. Véanse semejantes reflexiones en DE PUNIET, *Le pontifical romain*, I, 206.

[28] BRIGHTMAN, 62; cf. una fórmula anterior más arriba 422 [38] y las relaciones con los ritos siríacos, de los que todavía nos hemos de ocupar al tratar sobre el *Agnus Dei*. En España, el cuarto concilio de Toledo (633), can. 4 (MANSI, X, 624), supone la *coniunctio panis et calicis* después del *Pater noster* como rito generalmente admitido.

[29] Cf. también HABERSTROH, 62-70.

en el rito de los dominicos; reza así[30]: *Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis D. N. I. C. fiat (mihi) omnibus(que) sumentibus salus mentis et corporis et ad vitam (aeternam promerendam et) capescendam praeparatio salutaris. (Per eundem.)*[31]. Como se ve, falta la palabra *consecratio*, y probablemente se debe decir que *commixtio* significa lo mismo la acción de mezclar como su efecto: la mezcla[32]. Por eso la fórmula no se fija en la acción, sino únicamente en el voto por una fructífera comunión[33]. A la verdad, tam-

[30] Entre paréntesis van las añadiduras que aparecen más tarde, sobre todo en textos ingleses, pero también en el misal de los dominicos y en otro misal de Arlés, aparecido ya hacia 1100 (LEBRUN, *Explication*, I, 508, nota); así e. o. los ordinarios de la misa de Sarum (LEGG, *Tracts*, 14 226).

[31] Ordinario de la misa de Amiéns (s. IX), ed. LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» [1927] 443. Más ejemplos de Francia de los siglos X-XV véanse e. o. en MARTENE, 1, 4, V-VIII XI XV XXVI-XXVIII (I, 527 534 537 540 567 592 638 641 645); LEBRUN, I, 508, nota. También (en parte empezando con *Fiat haec)* en misales italianos (EBNER, 323 330 335 348; FIALA, 213). Una redacción más libre *(Fiat nobis et omnibus...)* en el sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 22); también en un sacramentario del tipo de Fulda del siglo XI, en EBNER, 258. Esta redacción de Fulda y a continuación la redacción común se encuentran en el misal de Remiremont (s. XII) (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 425 A]). Una forma abreviada *(Fiat haec)*, en los misales de Ratisbona y Freising, de la baja Edad Media (BECK, 268 308). Semejantes redacciones abreviadas, en algunos misales estirios (KÖCK, 10 13 y más veces). Una fórmula aislada *(Commixtio sancti corporis)*, en el sacramentario de Le Mans (s. IX) (LEROQUAIS, I. 30). En España aparece a veces con la fórmula final galicana: *te praestante rex regum...* (FERRERES, pp. XXIX-CVIII 179).

[32] Esta significación se supone manifiestamente cuando en la *Missa Illyrica* se acompaña la comunión del cáliz para los sacerdotes en la misa solemne *(calicem vero cum sacrosancta commixtione dando)* con la siguiente fórmula: *Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis D. N. I. C. prosit tibi ad vitam aeternam* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 516 C]). Para la conmixtión, este ordinario tiene tres fórmulas, a saber, además de las dos arriba citadas, como tercera, la siguiente, que sirve para el rito de conmixtión del obispo: *Sacri sanguinis commixtio cum sancto corpore D. N. I. C. prosit omnibus sumentibus ad vitam aeternam* (515 B). Esta fórmula, con excepción de los ordinarios enumerados en la nota 12, no se encuentra sino rarísimas veces. Algunos ejemplos de Italia (ss. XI y XII) véanse en EBNER, 164 297.

[33] En un misal dominicano del siglo XIV empieza la fórmula: *Haec sacrosancta communio* (EBNER, 114). En la fórmula milanesa de conmixtión: *Commixtio consecrati corporis et sanguinis D. N. I. C. nobis edentibus et sumentibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum (Missale Ambrosianum* [1902] 179), tenemos, sin duda, un arreglo posterior del *commixtio et consecratio corporis...*, que se debió seguramente a la misma tendencia de suavizar la expresión. Una transformación en bendición la tenemos en la fórmula de mezcla no muy clara de la liturgia mozárabe: *Sancta sanctis et coniunctio corporis D. N. I. C. sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam et defunctis fidelibus praestetur ad requiem (Missale mixtum:* PL 85 561s). El *Sancta sanctis* parece una reminiscencia literaria del Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις y significa ahora: la especie

poco la fórmula primitiva romana indica nada sobre un posible alcance especial de la ceremonia de la conmixtión. El pensamiento de la resurrección, que ya entre los sirios iba unido a la fracción y luego a la conmixtión [34], lo vuelven a enlazar con esta última los comentaristas carolingios [35], y así ha pasado como elemento interpretativo alegórico de la misa a través de toda la Edad Media [36] hasta nuestros días [37]. En cambio, de una época algo más reciente data la interpretación de la fracción como símbolo de la pasión de Cristo en el sentido de una aniquilación del cuerpo sagrado [38], significación a la que tanta importancia dieron los teólogos posteriores aun después de Trento.

CÓMO SE LLEGÓ AL RITO ACTUAL

446. Según Amalario, cuya influencia fué decisiva al fijar definitivamente el sitio de la conmixtión, ésta debía hacerse junto con su oración antes del *Pax Domini*, o sea en la breve pausa que sigue después del *Amen* del *embolismo*, y en la que antes tenía que darse, además, la fracción de la forma y hacerse con la partícula las cruces sobre el cáliz; pues sólo después de la resurrección se apareció el Señor a sus discípulos y les dió el saludo de paz. El influjo del alegorismo fué aquí tan fuerte, que prevaleció por lo menos en algunas re-

---

del pan se da a la del vino. Tal sentido queda manifiesto en los textos paralelos de Angers: *Sanctum (Sancta) cum sanctis*, aducidos por LESLEY (l. c., 561 D). Cf. también MARTENE, 1, 4, 9, 2 (I, 419).

[34] Véase más arriba 424s. Para la mentalidad de los antiguos, el unir con la conmixtión el pensamiento de la resurrección fué más obvio que a nosotros, ya que estaban acostumbrados a figurarse el alma como subsistente en la sangre: con la sangre vuelve el alma al cuerpo. Efectivamente, todavía DURANDO (IV, 51, 17) menciona este pensamiento refiriéndose a Aristóteles.

[35] AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 31: PL 105, 1152 A; *Expositio «Missa pro multis»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg» (1930) 42; *Expositio «Introitus missae»*, ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 45.

[36] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 20: PL 151, 990; DURANDO, IV, 51, 17. Cf. también más arriba 437.

[37] GIHR, 651s. Recordando la alegoría de la pasión de Cristo, que está unida al final del canon y allí ha encarnado también en algunas ceremonias (cf. más arriba 361 377), hay que reconocer cierto derecho a la interpretación alegórica de la resurrección. Por otra parte, no es fácil expresarla simbólicamente por las ceremonias, ya que no sólo falta todo fundamento, sino que también, por la superposición de palabras y ceremonias, realmente no queda para ella sitio.

[38] Este pensamiento se encuentra expresado claramente en HUMBERTO DE SILVA CANDIDA († 1061) *(Adv. Graecorum calumnias*, n. 31: PL 143, 950 D) y en LANFRANCO († 1089) *(De corp. et sang. Domini*, c. 14: PL 150, 424 A). Cf. HABERSTROH, 74-76; LEPIN, 113ss. Una alusión aislada también en REMIGIO DE AUXERRE, *In I Cor.*, c. 11: PL 117, 572.

giones [39] aun contra la observación expresa del *Ordo Romanus I: Cum dixerit: Pax Domini* [40]. Posteriormente, sin embargo, no se pudo mantener en su sitio adelantado, sino sólo la fracción de la forma, y esto de modo que, sin pausa alguna, se uniera con la fórmula *Per Dominum* [41]. Las cruces acompañaban ahora el *Pax Domini* [42] por considerarse esta fórmula cada vez más como una bendición. Por eso, cuando se daba antes la bendición pontifical, se tenía como su frase final, pronunciada por el obispo después de volverse de nuevo al altar [43].

EL SITIO DE LA CONMIXTIÓN

447. En la época poscarolingia sólo unos cuantos ordinarios hacían seguir la conmixtión inmediatamente a la fracción [44], costumbre que se propagó más tarde por toda Italia [45], y que fué confirmada por el misal de Pío V. En cambio,

---

[39] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio*: PL 105, 1270 B: sólo después de la conmixtión y con su ocasión el sacerdote desea la paz a la Iglesia.

[40] *Ordo Rom I*, n. 18: PL 78, 945. Asimismo *Ordo Rom. III*, número 16 (l. c., 981). En cambio, dice el *Ordo Rom. V*, n. 10 (l. c., 988: *dicendo: Pax Domini*. Por lo demás, también las redacciones francas del *Ordo* del Archicántor tienen ya: *mittit in calicem* (...) *et dicit: Pax Domini* (SILVA-TAROUCA, 199s).

[41] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 988 C. Asimismo en la liturgia georgiana de San Pedro (CODRINGTON, 162; cf. 201), que reproduce la misa latina tal como a fines del siglo X se celebraba en el territorio de Benevento (ibíd., 107; cf. 25s). Por otra parte, se supone todavía al final del siglo XI la pausa después del *Amen* en el *Cod. Casanat. 614* (EBNER, 330), y algo más tarde tal vez aun en el *Ordo eccl. Lateranensis* (FISCHER, 85).

[42] *Expositio «Introitus missae»* (en manuscritos desde el siglo X; según Amalario), ed. HANSSENS en «Eph. Liturg.» (1930) 45: *Quare panis cum cruce in vinum mittitur dicente sacerdote: Pax Domini...?* Por lo que se refiere a los manuscritos, BRINKTRINE *(Die hl. Messe*, 302) encontró una primera señal de la cruz al *Pax Domini* en un manuscrito de los siglos XI-XII (en el mencionado *Cod. Casanat. 614)*; sólo en los siglos XIII-XIV se generaliza esta señal de la cruz.

[43] Cf. más arriba 415 [13].

[44] *Ordo Rom. III*, n. 16: PL 78, 981. Repetidas veces coincide aún la conmixtión con el *Pax Domini*; *Ordo Rom. V*, n. 10: PL 78, 988; JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 35 D; BERNOLDO, *Micrologus*, c. 17 23: PL 151, 988 995. Por lo que se refiere a la misa de un simple sacerdote, hay que mencionar además la *Missa Illyrica* y los textos afines (véanse en la nota 12).

[45] Véanse los ejemplos a partir del siglo XI en EBNER, 299 301 307 310 316 330 335 348. A pesar de lo que dice SÖLCH *(Hugo*, 127), no pude encontrar más que dos ejemplos en que precede claramente el *Agnus Dei* (EBNER, 297 335 [*Cod. F. 18*]; cf. 4). En los países del norte de Europa este orden aparece raras veces después del siglo XI: misal de Remiremont (ss. XI-XII) (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 423]); estatutos de los cartujos (l. c., 1, 4, XXV [I, 634 C]); misal de Augsburgo de 1389 (HOEYNCK, 374); ordinario

la mayoría de los misales, aunque no conservaban el orden romano primitivo, que asignaba a la conmixtión su puesto inmediatamente antes de la comunión [46] o por lo menos después del ósculo de paz y la fracción [47], retardaba la conmixtión hasta después del *Agnus Dei* [48]—tal vez por haberse introducido mientras tanto la costumbre de que también el celebrante rezase esta oración—. Con esto resultó que el sacerdote tenía durante el *Agnus Dei* en sus manos la forma con-

de la misa de Ratisbona, de hacia el 1500 (BECK, 269); también DURANDO (IV, 51, 18s) propugna por razones alegóricas esta solución.

[46] Este orden se conserva hasta en la misa papal del siglo XIV; cf. *Ordo Rom. XIV*, n. 71: PL 78, 1191: el papa coge con los dedos de ambas manos la mitad entera de la forma y dice el *Domine non sum dignus*. Después de trazar la señal de la cruz con la especie de pan *reverenter sumat totum illud quod est extra digitos praedictos, et quod infra digitus remanet ponat in calice cum sanguine dicens: Fiat commixtio...* Cf. arriba la nota primera.

[47] Este orden se prevé como segunda solución en AMALARIO, *De off. eccl.*, III, 31: PL 105, 1151 D: *(ut) aliqui reservent immissionem, usquedum pax celebrata sit et fractio panis*. Se puede encontrar todavía en el sacramentario de RATOLDO († 986) (PL 78, 244), donde la fórmula de la conmixtión se encuentra convertida en una verdadera oración: Después del *Pax Domini*, el obispo da una señal al *cantor* para que entone el *Agnus Dei: Interim osculetur archidiaconum et ceteros. Inde vertens se ad altare dicat hanc orationem: Dominus vobiscum. Resp. Et cum spiritu tuo. Haec sacrosancta commixtio... salutaris. P. D.* Aun en los sitios en que sobrevivía la rúbrica aludida en la nota 12, la conmixtión se hacía sólo después del ósculo de la paz, por lo menos en las misas del obispo. Cf. además la redacción más antigua de la liturgia griega de San Pedro, como testigo de la liturgia del centro de Italia en la primera mitad del siglo X (CODRINGTON, 136).

[48] Ordinario de la misa de Amiéns (ed. LEROQUAIS en «Eph. Liturg.» [1927] 443); sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 22); de los siglos X y XI quedan los ordinarios registrados en MARTENE 1, 4, V-VIII (I, 527 533s 537 540), así como la mayor parte de los posteriores ordinarios de la misa franceses en MARTENE y LEROQUAIS; véase el *Liber ordinarius* de Lieja con su modelo dominicano (VOLK, 96). El mismo orden rige en España (FERRERES, 139s), y especialmente en los misales ingleses de la baja Edad Media (cf. MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 669]; LEGG, *Tracts*, 14 226 265; l. c., 47s 65, más ejemplos del siglo XVI). El rito se ha conservado en la misa de los dominicos (*Missale secundum ritum O. P.* [1889] 21). Entre los cistercienses, el sacerdote, después del *Agnus Dei*, dejaba caer en el cáliz una de las tres partículas que tenía en las manos; otra que estaba destinada para la comunión del diácono y subdiácono la ponía sobre la patena después de dar el ósculo de la paz, mientras que la tercera la guardaba hasta la propia comunión (SCHNEIDER, en *Cist.-Chr.* [1927] 138s). Una singular transformación de esta costumbre se usa aun actualmente entre los cistercienses de Castilla (véase B. KAUL, en *Cist.-Chr.*, 55 [1948] 224). En algunos casos se hizo la mezcla después del primero *Agnus Dei:* Ordinario de la misa de Bec (MARTENE, 1, 4, XXVI [I, 674 C]); sacramentario de Arezzo (s. XI) (EBNER, 4).

sagrada, intencionadamente, como dice Durando [49]: *(ut) eorum oratio efficacior sit por eo quod tenentes eam in manibus... oculo corporali et mentali reverenter intuentur.* Con esta solución, la conmixtión volvía efectivamente a su sitio antiguo, pero no por seguir el orden primitivo, sino como efecto de una evolución secundaria, debida a Amalario, que se suprimió en 1570.

BALANCE

448. Al combinar Amalario el rito de la conmixtión con el *Pax Domini*, donde, según la costumbre de la antigua Iglesia, por la mezcla del *fermentum* se expresaba la virtud unificadora de la Eucaristía por encima de las distancias, nuestro humilde rito, además de representar la unidad interna del sacramento bajo las dos especies, se le enriqueció con el simbolismo de la unión entre las diversas iglesias. El *Pax Domini* venía a reforzar este pensamiento. Es verdad que los ritos de la fracción y la conmixtión han perdido mucho de su importancia primitiva al adelantarlos y no colocarlos separadamente del *embolismo*, convirtiéndolos en un rito secundario que acompaña sus últimas palabras, por cierto sin ninguna relación directa con su verdadero sentido. Hoy es prácticamente imposible que ni siquiera el propio celebrante repare en el verdadero significado de la ceremonia; por no hablar de los asistentes, para los que, si no están muy cerca, pasa completamente desapercibida, principalmente porque el canto que primitivamente acompañaba la fracción, el *Agnus Dei*, queda separado de la actual fracción al conservar su colocación antigua. Difícilmente se encontrará otro pasaje de la misa romana donde la claridad de las ceremonias ha sufrido tanto por las modernas reducciones y superposiciones como la fracción y conmixtión, aun habiéndose conservado con toda fidelidad los elementos de la primitiva tradición [50].

---

[49] DURANDO, IV, 51, 18.

[50] A semejantes resultados llega el abad CAPELLE, *Le rite de la fraction:* «Revue Bénéd.» (1941) 5s 39s. Señala también un camino por el que podría subsanarse este desorden. El sacerdote debe rezar la oración por la paz *Domini I. C. qui dixisti* antes del *Pax Domini*. Después de esta fórmula seguirían la fracción y la conmixtión, acompañadas del *Agnus Dei*, que habría que decir también el mismo sacerdote después de terminar estas acciones.

6. «*Pax Domini*» y el ósculo de paz

FUNCIÓN ORIGINARIA DEL «PAX DOMINI»

449. Tanto el orden que han seguido en su evolución los antiguos ritos romanos como el actual de nuestra misa, en la que inmediatamente al *embolismo* sigue el *Pax Domini,* nos obliga a tratar ahora del ósculo de paz. El *Pax Domini* se consideraba originariamente como una exhortación a los fieles para que se diesen mutuamente el beso de paz. Ninguna rúbrica habla expresamente de esto, pero se deduce indiscutiblemente comparándolo con la liturgia africana [1] y viendo lo que sobre esta parte de la misa dicen los antiguos *Ordines* [2]. Además, leemos en documentos del siglo x que el Viernes Santo se suprimía el *Pax Domini, quia non sequuntur oscula circumadstantium* [3]. Lo que actualmente rige las ceremonias de la misa solemne, en la que el ósculo de paz se da sólo después de rezado el *Agnus Dei* y la oración de la paz, es, como veremos, consecuencia de una evolución reciente.

EL ÓSCULO DE PAZ COMO «SELLO» DE LA ORACIÓN

450. La liturgia romana y la africana son las únicas que traen el beso de paz antes de la comunión. En todos los de-

[1] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 227: PL 38, 1101: *Post ipsam (sc. orationem dominicam) dicitur: Pax vobiscum, et osculantur se Christiani in osculo sancto. Enarr. in ps. 124,* 10: PL 37, 1656, donde también queda atestiguada la respuesta del pueblo *Et cum spiritu tuo.* Más referencias en ROETZER, 130s. Por cierto de un modo parecido, no precisamente en este lugar, sino al principio de la oración eucarística, se invita al ósculo de paz también en las *Constituciones apostólicas,* VIII, 11, 8s (QUASTEN, *Mon.*, 210): el obispo saluda: Ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν, a lo que el pueblo contesta: καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου; luego pronuncia el diácono formalmente la invitación al ósculo sagrado, sirviéndose para ello de 1 Cor 16,20b.

[2] *Ordo Rom. I,* n. 18 (STAPPER, 26, cf. más arriba I, 81 [38]): *Et cum spiritu tuo. Sed archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde et ceteri per ordinem et populus. Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 206; cf. l. c., 200): *respondentibus omnibus: Et cum spiritu tuo, statim sicut supra dictum est, debet clerus et populus inter se pacem facere, ubi stare videtur. Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines,* 484). La conciencia de estas relaciones está todavía viva en la *Expositio* carolingia *«Dominus vobiscum»* (PL 138, 1172s).

[3] *Ordo Rom. antiquus* (HITTORP, 67, recte 69). Cf. el Jueves Santo en el Gelasiano antiguo (I, 40; WILSON, 72): *non dicis: Pax Domini, nec faciunt pacem.* En cambio, la rúbrica para el Sá-

más ritos se encuentra esta ceremonia al principio de la misa sacrifical. Parece más probable que su colocación primitiva fué hacia el final de la función religiosa previa, después de leer la Sagrada Escritura y terminar las oraciones comunes; según la idea que sobre la oración tenían los primeros cristianos, debía «sellarse» con el ósculo de paz [4]. Sin embargo, el recuerdo de la advertencia que el mismo Señor hizo sobre la debida disposición con que el hombre debía acercarse al sacrificio (Mt 5,23), al unirse definitivamente las lecciones con la celebración de la Eucaristía, era obvio que el beso de paz, como afirmación de los sentimientos fraternales, se pusiese en el lugar inmediato al momento en que se llevaban los dones al altar [5].

La evolución ulterior en la liturgia romana

451. Pronto dieron un paso adelante las dos liturgias romana y africana. Contra la costumbre de anunciar el ósculo de paz *ante confecta mysteria*, que el obispo de Gubbio halló en su diócesis, el papa Inocencio I, en su carta de contestación al referido obispo, del año 416, insistió en que no se podía dar el ósculo de paz antes de que hubiera terminado toda la función, puesto que el beso de paz era un modo de asentir el pueblo a cuanto se había celebrado [6]. Como vemos, se tenía todavía la idea de que la función quedaba rubricada con el ósculo de paz. Pero cuando por la reorganización del culto por San Gregorio Magno el *Pater noster* se puso inmediata-

---

bado Santo en el actual misal romano dice: *Dicitur Pax Domini sit semper vobiscum, sed pacis osculum non datur.*

[4] San Justino, *Apol.*, I, 65 (cf. más arriba I, 19). Tertuliano *(De or.*, 18: CSEL 20, 191) llama al ósculo de paz *signaculum orationis;* con él se deben terminar las oraciones comunes incluso en los días de ayuno; el ósculo como expresión de la alegría de la vida se suprime sólo en los días de ayuno públicos. (Cf. la nota anterior). También Orígenes *(In Rom.*, hom. 10, 33: PG 14, 1282s) habla de la costumbre, motivada por Rom 16, 16, *ut post orationes osculo invicem suscipiant fratres.* San Hipólito, *Trad. Ap.* (Dix, 29): «Cuando ha terminado la oración (después de la instrucción), los catecúmenos no deben darse el ósculo de paz, porque su beso no es aún puro; los bautizados, en cambio, deben saludarse unos a otros (ἀσπάζεσθαι), los hombres a los hombres y las mujeres a las mujeres, pero los hombres no deben saludar a las mujeres». Después del bautismo, los neófitos toman parte en seguida en la oración de los fieles, cambiando con ellos el ósculo (Dix, 39). Más testimonios de la cristiandad primitiva véanse en Quasten, *Mon.*, 16, nota 2 y l. c. en los índices, p. 374, s. v. *osculum.*

[5] Cf. Baumstark, *Liturgie comparée*, 145.

[6] San Inocencio I, *Ep.* 25, 1: PL 20, 553: ... *per quam constet populum ad omnia... praebuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur.* Por cierto, antes que en la liturgia romana se dió este paso en la africana (Dekkers, *Tertullianus*, 59s; Roetzer, 130s).

mente después del canon y ya no se invitaba al ósculo de paz hasta después del *embolismo*, espontáneamente se le relacionó con el *sicut et nos dimittimus*; hasta parece probable que estas palabras la arrastraron al final del *Pater noster*.

EL ÓSCULO DE PAZ, PREPARACIÓN PARA LA COMUNIÓN

452. Efectivamente, ya en tiempos de San Gregorio Magno se consideraba como evidente que el ósculo de paz pertenecía a la preparación de la comunión. Así, por ejemplo, un grupo de monjes amenazados de naufragio, primero se dieron el ósculo de paz y luego recibieron el Sacramento, que llevaban consigo [7]. También fuera de la liturgia romana se encuentra por aquella época el mismo modo de ver. Según San Sofronio († 638), Santa María Egipcíaca dió al anciano monje que le trajo la Eucaristía el ósculo de paz antes de recibir el cuerpo del Señor [8]. Como rito de la comunión de los enfermos, prescribía hacia 800 el libro *Dimma*, de la iglesia celta, lo siguiente: *Hic* (después de rezarse el *Pater noster* con el *embolismo) pax datur ei et dicis: Pax et communicatio sanctorum tuorum, Christe Iesu, sit semper nobiscum. R. Amen*, y a continuación se da la comunión [9].

453. En la liturgia del imperio carolingio encontramos asimismo el ósculo de paz inmediatamente antes de la distribución de la comunión, tanto en el rito de los enfermos [10] como en el culto público [11]. Es más, se limitaba a veces a los que comulgaban. Los cánones de Teodoro de Cantorbery con-

---

[7] SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.*, III, 36: PL 77, 304 C; cf. ID, *In Ev.*, II, 37, 9: PL 76, 1281 A.

[8] SAN SOFRONIO, *Vita s. Maria Aeg.*, c. 22: PL 73, 687 B. Con la comunión va junto el ósculo de paz también en dos testimonios, que cita MABILLON en su comentario (c. 8, 11: PL 78, 881), SAN JERÓNIMO (*Ep.* 62 al. 82: PL 22, 737) y PABLO DE MÉRIDA (siglo VII (*Vitae patrum*, c. 7: PL 80, 135 B).

[9] F. E. WARREN, *The liturgy and ritual of the Celtic Church* (Oxford 1881) 170. La fórmula mencionada corresponde a nuestro *Pax Domini;* cf. la fórmula en el misal de Stowe (l. c., 242), que pertenece al ósculo de paz de la misa: *Pax et caritas D. N. I. C. et communicatio omnium sit semper nobiscum*. La misa milanesa usa la siguiente fórmula: *Pax et communicatio D. N. I. C. sit semper vobiscum*, a la que sigue: *Offerte vobis pacem (Missale Ambrosianum* [1902] 181s).

[10] El ordinario de la comunión de los enfermos, del siglo IX (ed. por DE CLERCQ en «Eph. Liturg.», 44 [1930] 103) tiene la rúbrica: *Hic pax datur et communicatio*, y a continuación la fórmula: *Pax et communicatio corporis et sanguinis D. N. I. C. conservet animam tuam in vitam aeternam*. De un modo semejante TEODULFO DE ORLEÁNS († 821), *Capitulare* (MARTENE, 1, 7, II, [I, 847 C]); cf. todavía el ordinario de la comunión de los enfermos de Narbona (l. c., 1, 7, XIII [I, 892 B]).

[11] Sacramentario de Ratoldo (s. X): PL 78, 245: *Et episcopus communicet presbyteros et diaconos cum osculo pacis*.

tienen en una redacción del siglo VIII la siguiente norma: *qui non communicant, nec accedant ad pacem neque ad osculum in ecclesia* [12]. Norma que conoce también la Iglesia carolingia, aunque en ella se la interpreta más benignamente, ensanchando algo el círculo de los que pueden recibir el ósculo de paz [13]. En todo caso, era norma en los monasterios que sólo en los días de comunión se recibiese la paz. Así se hizo en Inglaterra [14] y en el continente [15]: el beso de paz era la condición previa para la comunión [16] o, por lo menos, una

---

[12] N. 50; W. FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori* (Wéimar 1929) 274.

[13] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 950 C: La *pax* pueden recibirla aquellos que no están excluídos de la comunión *iudicio sacerdotali*, y por esto no están *extra communionem*. Efectivamente, exigen varias disposiciones del tiempo de Carlomagno que todos intervengan en esta ceremonia; así el sínodo de Francfort del año 794 (can. 48; MANSI, XIII, app., 194): *omnes generaliter pacem ad invicem praebeant*. Cf. NICKL, *Der Anteil des Volkes*, 48s.

[14] *Concordia regularis*, de San Dunstano (PL 137, 483 A 495 A). BROWE *(Die häufige Kommunion*, 65, nota 22) cita una noticia de Winchester en G. W. RITCHIN, *Compotus rolls* (1892) 176.

[15] *Capitula monachorum ad Augiam directa* (ALBERS, III, 106); *Consuetudines Cluniacenses* (antes del 1048; ALBERS, II, 48; cf., sin embargo, p. 38); *Consuetudines monasteriorum Germaniae* (ALBERS, V, 28). *Liber usuum O. Cist.* (s. XII) c. 66: PL 166, 1437: *In die Nativitatis Domini, Coenae, Paschae, Pentecostes debent fratres pacem sumere et communicare.* En las *Consuetudines Cluniacenses* del monje UDALRICO (de hacia el 1080) (I, 8: PL 149, 653), las relaciones entre la comunión y el ósculo de paz son menos estrechas.

[16] Un resto lo tenemos en la costumbre, que aun hoy día se observa con frecuencia, de que los que comulgan de manos de un obispo, besen antes su anillo, o como dice el *Caeremoniale episcoporum* (II, 29, 5), la mano. Aunque se conocía también en la Iglesia antigua un ósculo de la mano antes de recibir la Eucaristía (cf. más adelante), sin embargo, parece que la costumbre actual se deriva del mutuo ósculo de paz que se daba en el altar; por lo menos estará sugerida por él. El paso que se dió al ósculo de la mano por parte del que recibe el Sacramento se puede ver en JUAN DE AVRANCHES († 1079), *De off. eccl.*: PL 147, 37 B: *Dum ergo sacerdos ministris communionem porrigit, unumquemque primitus osculetur et post qui communicandus est, manu sacerdotis osculata, communionem ab eo accipiat.* La supresión del ósculo de parte del obispo, que está ocupado en la distribución del Sacramento (aunque no él, sino un acólito, lleva la patena con las partículas), se ve ya en el *Ordo Rom. VI* (s. X; Alemania) (n. 12: PL 78, 994), según el cual sólo los sacerdotes y los diáconos dan el ósculo al obispo, mientras que los subdiáconos besan su mano. Al contrario, el sacramentario de Ratoldo († 986) menciona sólo el ósculo de parte del obispo (a los sacerdotes y diáconos) (PL 78, 245 A). Por otra parte, la tradición de la ciudad de Roma conoció todavía durante bastante tiempo el ósculo mutuo para los asistentes inmediatos al celebrante. *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 85, línea 40; cf. 86, lín. 23): *(episcopus) communicat diaconum dando ei pacem, illo osculante manum eius.* Según INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio*, VI, 9: PL 217, 911s), da el papa después de su propia comunión *particulam unam cum osculo* al diácono; el subdiácono re-

preparación apropiada a ella [17]; por otra parte, al diácono y subdiácono que habían de recibir la *pax*, se les obligó por mucho tiempo a recibir la comunión [18]. En los cistercienses fué obligatorio incluso para el ayudante de la misa privada el recibir siempre la paz y la comunión [19], hasta que Eugenio IV suprimió en 1437 esta prescripción por el peligro de comuniones indignas [20]. Pero aun después siguió considerándose entre los cistercienses esta íntima relación entre el ósculo de paz y la comunión [21].

EL ÓSCULO DE PAZ SIMULTÁNEO

454. En otros sitios hasta se tuvo el ósculo de paz como un modo de suplir la comunión [22]. Y entonces ya no se limi-

cibe el ósculo del diácono al sumir el sanguis. También según el *Pontificale Romanae Curiae* (ANDRIEU, II, 350), que no es mucho posterior, los sacerdotes recién ordenados y los diáconos besan antes de la comunión la mano del obispo y reciben luego de él la comunión y el ósculo de paz; así, más o menos, también en el pontifical de Durando (ANDRIEU, III, 348). En este mismo sentido, nuestro actual *Caeremoniale episc.* (I, 9, 6; 24, 3s) determina todavía que en la misa solemne el diácono y el subdiácono no deben recibir la paz junto con los demás (a no ser que, como sacerdotes, preeran celebrar ellos mismos), sino sólo cuando el obispo les da la comunión, y entonces la reciben de él mismo, debiendo ellos besar *primo manum, deinde faciem episcopi*, así como los canónigos que comulgan, mientras los demás clérigos y los seglares sólo besan la mano del obispo (II, 29; 3 5); cf. *Ordo Rom. XIV* (nn. 53 56 71: PL 78, 1168 B 1172 C 1191 D), en donde el papa da primeramente la comunión y luego la paz.

[17] Testimonios más recientes de este pensamiento véanse en BRINKTRINE, *Die hl. Messe*. 250.

[18] Véase más adelante 561.

[19] *Liber usuum*, c. 54: PL 166, 1429: *(minister) pacem et communionem semper accipiat, excepta missa defunctorum, in qua nec pacem sumere nec communicare licet.* Además de los que comulgaban, sólo los huéspedes recibían el ósculo de paz (SCHNEIDER, en *Cist.-Chr.* [1928] 8).

[20] BROWE, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter* (ZkTh 1932) 413.

[21] Según los estatutos de un convento de cistercienses de la baja Alemania de 1584 (ed. por J. HAU, en *Cist.-Chr.* [1935] 132s), se daba en los días de comunión antes de tomarla, el ósculo de paz, que procedía de la abadesa. Véase también el *Rituale Cisterciense* (París 1689, 93), según el cual, el ayudante, cuando él u otro quiere comulgar, presenta al sacerdote el portapaz, luego lo besa él mismo y lo pasa a los demás. Cf. en contra (FRANZ, *Die hl. Messe*, 587) lo que dice Baltasar de Pforta (1494), que afirma que entonces en Alemania los cistercienses (¿fuera del caso de la comunión del ayudante?) daban la paz sólo en la misa solemne, mientras los sacerdotes seglares la daban al ayudante, mediante un crucifijo, también en la misa privada. Según el ordinario del año 1256 (GUERRINI, 244), se conservó igualmente en los dominicos la costumbre de dar la paz al *frater servitor* en la misa privada aun cuando no comulgaba; así también en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 101, lín. 33).

[22] Cf. más arriba la nota 13. Las *Consuetudines* de UDALRICO DE CLUNY (hacia 1080) mandan que una mitad del coro dé y reciba

taba a los clérigos, sino que todo el pueblo intervino en él. No creamos que esto llevara consigo desorden y alteración en los actos de culto. El ósculo de paz no salía, como hoy, del celebrante para recorrer sucesivamente a todos los fieles, sino que, a una señal del diácono, en toda la asamblea cada uno daba a la vez el ósculo de paz al que estaba a su lado, terminándose de este modo la ceremonia en pocos segundos.

Se convierte en sucesivo

455. Así lo dice con toda claridad el *Ordo Romanus I:* «Después de rezar el *Pax Domini*, el archidiácono da al primer obispo el beso de paz, *deinde et ceteri per ordinem et populus*» [23]; es decir, a una señal se saludaban con el ósculo de paz mutuamente también en la nave de la iglesia. Pero ya en gran parte de los manuscritos de este *Ordo* se introduce una variante, a primera vista sin importancia, pero que cambia el sentido: *deinde ceteris per ordinem et populis* [24]. El ósculo de paz sale, pues, del altar como un mensaje o, mejor dicho, como un don que viene del Santísimo y se transmite «a todos los demás y al pueblo». Esta nueva norma la da claramente un ordinario de la misa al principio del pontifical romano-alemán del siglo x y los documentos que de él dependen-

---

diariamente el ósculo de paz; para la comunión dejan libertad (I. 6; PL 149, 652). Juan Beleth († 1165) *(Explicatio*, c. 48: PL 202, 55 D) habla de un triple substitutivo de la comunión diaria cuando ésta había caído en desuso: *singulis diebus* el ósculo de paz; los domingos, el pan bendecido; y en la cuaresma, en su lugar, la *oratio super populum*. Lo mismo repite Durando, IV, 53, 3. En sentido parecido habla Sicardo de Cremona *(Mitrale*, III, 8: PL 213, 144) y Hugo de S. Cher *(Tract. super missam* [ed. Sölch, 51]). La opinión de Beleth acerca del ósculo de paz la transcribe al pie de la letra Inocencio III, *De s. alt. mysterio*, VI, 5: PL 217, 909. Más testimonios de los siglos xii y xiii en este mismo sentido véanse en Browe, *Die Pflichtkommunion*, 186. Como substitutivo de la comunión considera el ósculo de paz también Ludolfo de Sajonia († 1377) *(Vita D. N. Iesu Christi*, II, 56 [Augsburgo 1729] p. 557) y el holandés Guillermo de Gouda (s. xv) (véase P. Schlager, *Über die Messerklärung des Franziskaners Wilhelm von Gouda:* «Franzisk. Studien», 6 [1919] 335). En la época de transición, hacia el siglo xi, el ósculo de paz debió de caer en desuso incluso en la misa solemne, porque no se menciona en los ordinarios de la misa, tan ricos, por otra parte, en rúbricas; así, p. ej., en el de Séez (PL 78, 250 B). Durando (IV, 53, 8) habla también de que los monjes por principio no usaban el ósculo de paz. Esto sólo se puede referir a una práctica aislada, también en esta época, que enjuiciaba más severamente el elemento mundano-sensual del ósculo (para el período anterior véanse arriba las notas 7s y 14s). Más referencias véanse en Lebrun, I, 522-524.

[23] Cf. más arriba la nota 2. Todo desplazamiento del lugar se excluye expresamente en el *Capitulare eccl. ord.* (arriba en la nota 2). Cf. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie*, 49s.

[24] Así Mabillon en PL 78, 945 B.

den: *presbyter accipiat pacem ab episcopo eandem ceteris oblaturus* [25].

456. Según esto, el ósculo de paz no lo da el diácono, sino el mismo celebrante, que también tenía que recibirlo antes. Por eso besa antes el altar: *osculato altare dat pacem astanti* [26]. No contentos con esto, algunos documentos señalan con más precisión aún la fuente de donde brota esta paz. Un pontifical del sur de Italia manda hacia 1100 al celebrante besar primero el altar, luego el libro y, finalmente, la forma sagrada, y sólo entonces ofrecer al diácono el ósculo de paz [27].

VARIANTES

457. En otros sitios, como en Francia, se besaba por regla general sólo la forma [28]. En Inglaterra se abandonó como menos conveniente esta costumbre en el siglo XIII [29]. Allí, y en parte también en Francia, en lugar de la forma se besaba el borde del cáliz y además el corporal o la patena [30], mien-

---

[25] *Ordo Rom. VI*, n. 12 (HITTORP, 8; PL 78, 944). No parece probable que este nuevo orden rija ya en Remigio de Auxerre, como supone SÖLCH, *Hugo*, 129s. La costumbre más antigua está atestiguada claramente en AMALARIO (*De eccl. off.*, III, 32: PL 105, 1153), pero también todavía en el *Ordo Rom. III* (s. XI) n. 16: PL 78, 982 A: ... *per ordinem ceteri atque populus osculantur se in osculo Christi*. Por lo tanto, coexisten simultáneamente ambas clases del ósculo de paz durante algún tiempo. Cf. también el sínodo de Santiago de Compostela (1056), can. 1 (MANSI, XIX, 856): *omnibus intra ecclesiam stantibus pacis osculum sibi invicem tribuatur*.

[26] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 995; sacramentario de Módena (antes del 1174) (MURATORI, I, 93). Un sacramentario del siglo XI, de Arezzo (EBNER, 4), manda al sacerdote besar en primer lugar el altar, *tunc osculetur omnes*. Rúbrica parecida contiene el misal de San Vicente (FIALA, 213), donde se dice que luego los particulares cambian entre sí la paz. La disposición de que un sacerdote reciba la paz del obispo se encuentra ya en el *Ordo VI* (cf. la nota anterior).

[27] EBNER, 330 (*Cod. Casanat. 614*); se hace en determinados sitios de la oración por la paz *Domini Iesu Christe*.

[28] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 48: PL 202, 54; HERBERTO DE SASSARI. *De miraculis* (compuesto 1171), I, 21: PL 185, 1298 A. Autoridades de renombre abogaron por el ósculo de la forma: HUGO DE S. CHER (*Tract. super missam* [ed. SÖLCH, 49]); SAN ALBERTO MAGNO (*De sacrificio missae*, III, 21, 5 (Opp. ed. BORGNET, 38, 159s]). La costumbre se conservó en iglesias francesas hasta después de la Edad Media (Ordinario de Coutances [1557]; LEGG, *Tracts*, 66; LEBRUN, I, 518, nota c).

[29] Por vez primera en 1217, por orden del obispo Ricardo de Salisbury (SÖLCH, *Hugo*, 131). En la liturgia siríaca oriental se notan también semejantes reparos; en ella se manda una vez besar la sagrada forma, pero se añade que esto se ha de hacer sin tocarla con los labios, o insinuando sólo (*figuratively*) *el ósculo* (BRIGHTMAN, 290).

[30] Ordinario de la misa de Sarum (LEGG, *Tracts*, 265; LEGG, *The Sarum Missal*, 226, nota 5); misal de York (SIMMONS, 112s); *Caeremoniale* de los carmelitas (Roma 1906, n. 269 [según SÖLCH, *Hugo*,

tras que en Alemania prevaleció la costumbre de besar el altar el libro[31]. A veces se besa en su lugar al altar y al crucifijo[32]. La participación del pueblo en esta ceremonia se mantuvo durante siglos, sobre todo desde que el ósculo de paz no se limitó a los que iban a comulgar y provenía del altar[33]. Por esto se encuentra repetidas veces en los documentos antiguos la regla[34] de que los hombres pueden dar el ósculo de paz sólo a los hombres y las mujeres sólo a las mujeres[35]. Regla que se podía guardar con facilidad por conservarse generalmente la costumbre antigua de la separación de los sexos en las iglesias[36].

1291]), donde se besan la palia y el cáliz. Unicamente el cáliz se besa en el rito dominico más reciente (Guerrini, 243); en el *Liber ordinarius* de Lieja (Volk, 96), en el misal de S. Pol de Léon (Martene, 1, 4, XXXIV [I, 664]). Cf. Sölch, *Hugo*, 131s.

[31] Este ósculo está mandado e. o. en el pontifical de Maguncia, hacia 1170 (Martene, 1, 4, XVII [I, 602 C]); misal de Ratisbona, de hacia el 1500 (Beck, 269). Cf. Franz, *Die Messe*, 587s; Sölch, *Hugo*, 130ss, notas 199 y 207. En el Norte, hacia 1500 fué costumbre en varios sitios besar el libro y la patena (véase Bruiningk, 87, nota 2; Yelverton, 20). El misal de Breslau del 1476 habla del corporal, patena y libro (Radó, 163). Se besaba, ante todo, la representación gráfica del Señor (generalmente el Cordero de Dios), que estaba insertada hacia el final del canon; en los códices se ven a veces las huellas de tales ósculos (Ebner, 448s). En un contrato entre el arzobispo de Upsala y un impresor, del 23 de febrero de 1508, se dice expresamente para el misal: *etiam una crux in margine pro osculo circa Agnus Dei* (J. Freisen, *Manuale Lincopense* [Paderborn 1904] página XLVI).

[32] Misales húngaros del siglo XIII (Radó, 62) y del siglo XV (Jávor, 181), explicación de la misa de Guillermo de Gouda (Schlager, en *Franziskan. Studien*, 6 [1919] 335).

[33] Cf. Franz, 587 594. En el *Credo* del *Pobre Hartmann* (de hacia el 1120) se dice en los versos 857-859: *Daz cussen, daz under zwischen zo der misse tunt di lute* (el besarse, que es costumbre que lo hagan los hombres en la misa) (véase R. Stroppel, *Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300* [Francfort 1927] 77s).

[34] Cf. más arriba la nota 4. Es evidente que esta regla antigua sólo empezó a observarse con el tiempo y como consecuencia de ciertas experiencias. De tiempo anterior data la observación en Tertuliano (*Ad uxor.*, II, 4: CSEL 70, 117) de que el marido pagano no consentirá que su mujer se acerque a ningún hermano para el ósculo de paz. Cf. también el ejemplo que cuenta San Sofronio (más arriba 452) y, por otra parte, las advertencias que se encuentran ya en Clemente de Alejandría, *Paedag.*, III, 81: GCS Clem. 1, 281.

[35] Así, con especial insistencia Amalario (*De eccl. off.*, III 32: PL 105, 1153); pero también más tarde Juan Beleth (*Explicatio*, c. 48: PL 202, 54s; Durando (IV, 53, 9). Esta norma demuestra que se trataba, efectivamente, de un *osculum oris*. Con esto quedó cortada la transmisión directa a las mujeres del ósculo que salía del altar. Según antigua costumbre francesa, en la misa de velaciones el sacerdote daba el ósculo al novio, que lo transmitía a la novia (P. Doncoeur, *Retours en Chrétienté* [París 1933] 119s).

[36] Conforme observa Sölch (133), esta regla se dejaba de observar con más frecuencia en las iglesias conventuales.

ESTILIZACIÓN; EN LAS LITURGIAS ORIENTALES

458. El beso de paz, nacido en una pequeña comunidad penetrada de altos ideales, cuando se generalizó pasó a costumbre fija en el culto público, tropezó con menos dificultades de las que podíamos esperar, dada la mentalidad moderna [37]. Es verdad que en todas las liturgias, lo mismo del Oriente que del Occidente, el tiempo recortó este rito convirtiéndolo en una discreta alusión de lo que fué primitivamente. Entre los sirios orientales se toma la mano del que está al lado y se la besa; entre los maronitas, se cogen con los dedos los del vecino para luego besar los propios. Todavía más comedidos son los coptos, que se inclinan ante el que está al lado y luego le tocan la mano; los armenios se contentan con la inclinación [38]. Sólo en la liturgia bizantina queda excluído el pueblo aun de este beso estilizado, pues se cambia exclusivamente entre el celebrante y el diácono [39].

EN LA LITURGIA ROMANA

459. También en la misa solemne romana lo que se nos ha conservado del beso de la paz es sólo un eco débil de la antigua ceremonia. El clero se da un ligero abrazo *sinistris genis sibi invicem appropinquantibus* [40]. En las demás misas queda suprimido en absoluto.

---

[37] Y podría añadir el autor, con nuestra mentalidad norteña.—*(N. d. T.)*. Cf. J. HORST, *Proskynein* (Gütersloh 1932) 50s: «El beso tenía, por lo general, en la antigüedad otra significación que en la actualidad. Representa, entre personas que entre sí no son parientes, más bien una expresión de veneración que de ternura».

[38] BRIGHTMAN, 584s; HANSSENS, III, 317-321. Allí se encontrarán más datos e. o. acerca de la forma solemne con que el celebrante y sus asistentes se dan el ósculo de paz y de las oraciones que lo acompañan. Según CL. KOPP *(Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* [Roma 1932] 128), la forma usada actualmente entre los coptos consiste en dar cada uno hacia ambos lados la mano a sus vecinos. Según M. OF BUTE *(The Coptic morning service* [Londres 1908] 92), se besa luego la propia mano. Por lo demás, parece que difería mucho el modo de dar el ósculo de paz en Oriente no sólo entre los unidos y no unidos, sino aun dentro de las diversas comunidades, según se desprende de la comparación de estos datos con los que da RAES, *Introductio* (1947) 86.

[39] El sacerdote besa la ofrenda, el diácono la propia estola (BRIGHTMAN, 382, lín. 26). En el rito pontifical, sin embargo, se cambia un auténtico ósculo de paz dentro del clero. Al obispo se le besa el hombro y la mano derecha; al archimandrita y a los sacerdotes, ambos hombros, con las palabras: «Cristo está en medio de nosotros», a lo que se contesta: «Está y estará» (A. V. MALTZEW, *Liturgikon* [Berlín 1902] 232).

[40] *Missale Rom., Ritus serv.*, X, 8; cf. *Caeremoniale episc.*, I, 24, 2. GAVANTI-MERATI *(Thesaurus*, II, 10, 8, n. XLIII [I, 330]) indica diversas maneras según las cuales se puede dar el abrazo.

El portapaz

460. De Inglaterra, comedida aun ante el beso de la forma, se propagó otra forma del ósculo de paz, practicada entre los fieles. Nos referimos al beso de paz mediante el *osculatorium*, una tabla ricamente adornada [41]. Desde el año 1248, cuando aparece por vez primera en estatutos de diócesis inglesas, se fué propagando paulatinamente por todo el Occidente. Aunque por varios siglos encontramos el antiguo modo de dar el ósculo de paz [42]. Carlos V, en sus intentos de reforma, trató de renovar la costumbre del ósculo de paz *ubi mos eius dandi exolevit*, sirviéndose para ello del portapaz [43]. Y así se prevé el beso de paz mediante el *instrumentum pacis* también en el misal de Pío V, del 1570, y en el *Caeremoniale episcoporum*, del 1600, que permite transmitirlo en esta forma aun a los seglares. Con tales normas no se pretende prohibir que en las misas solemnes se dé la paz en la forma tradicional, pero fuera de ella, si se quiere dar la paz, debe usarse el portapaz tanto para los seglares como para los clérigos, de cualquier categoría que sean [44].

Signo de distinción

461. Como se ve además por la rúbrica del *Caeremoniale*, en los últimos siglos se consideraba esta ceremonia muchas

---

[41] Braun, *Das christliche Altargerät*, 557-572; reproducciones gráficas en las láms. 116-120.

[42] El agustino alemán Juan Bechofen sentía todavía hacia fines del siglo xv la necesidad de abogar por la introducción en su lugar del portapaz: *honestior est cautela ut per pacificale sive tabulam imaginum Christi aut sanctorum reliquias continentem fiat, ne sub specie boni aliquid carnalitatis diabolico inflatu surripiat* (Franz, *Die Messe*, 594). Testigos de la aceptación que posteriormente tuvo en Alemania el portapaz son e. o. los inventarios de la iglesias ermlandesas, de las que algunos poseían de seis a ocho *pacificalia*; (Braun, 559). También en Roma se empezó a usar el portapaz sólo hacia fines del siglo xv, según parece por Juan Burcardo (véase Lebrun, 519s).

[43] *Formula reformationis* (1548), tít. 12 (Hartzheim, VI, 756; Braun, 560). El ósculo de paz que se daba mediante una cruz (en substitución del portapaz) o de un *Heilthumb* (cosa que santifica) se describe detalladamente en el *Keligpuchel*, publicado en 1535 por el obispo Bertoldo de Chiemsee (Franz, 727).

[44] *Missale Rom.*, *Ritus serv.*, X, 3; *Caeremoniale episc.*, I, 24, 6 7. En este último lugar sólo se habla del coro de los clérigos y de los *laici, ut magistratus et barones ac nobiles* que pueden recibir la paz; en cambio, ninguna limitación a ciertos estados aparece en las disposiciones del misal. Según Gavanti-Merati (*Thesaurus*, II, 10, 8 [I, 329]), el *instrumentum pacis* lo ofrece el subdiácono a aquellos seglares *quos diaconus incensavit*, y el acólito, *laicis aliis*. Cf. más arriba la nota 33. Según el *Ordo* de Juan Burcardo (1502), el ayudante ofrece el portapaz sin distinción a los *interessentibus missae*,

veces, lo mismo que la incensación, como distinción honorífica de las autoridades y de la nobleza. Practicada con estas limitaciones, teniendo que atenerse a un orden jerárquico, corría el peligro de disputas sobre precedencia nada edificantes y contrarias al sentido de la ceremonia. Por estas y otras razones, el ósculo de paz, aun con el llamado portapaz, exceptuando ciertas ocasiones extraordinarias y algunas regiones [45], quedó limitado prácticamente a algunas órdenes religiosas [46].

La oración y el ósculo de paz

462. Al ósculo de paz precede actualmente, además del *Pax Domini*, una oración especial, que, sin embargo, está separada del referido saludo por la fórmula de la conmixtión y por el *Agnus Dei*, que lo reza el sacerdote. En los documentos carolingios sigue el ósculo de paz inmediatamente al *Pax Domini* [47], pues el *Agnus Dei*, cantado exclusivamente por el coro durante mucho tiempo, como no se rezaba por el sacerdote, no constituía ninguna separación [48] y la oración por la paz [49] faltaba todavía, como falta aún en muchos ordinarios de la misa de la baja Edad Media [50]. Sólo había que introducir después del *Pax Domini* la fórmula de la conmixtión, por

---

primeramente a los nobles y, finalmente, a las mujeres (LEGG, *Tracts*, 162).

[45] Así, p. ej., hay noticias de la archidiócesis de Valencia de que los hombres se dan todavía el ósculo de paz, que reciben del celebrante por dos acólitos (KRAMP, *Messgebräuche der Gäubigen in den ausserdeutschen Ländern* [StZ 1927, II] 361).

[46] SÖLCH (*Hugo*, 132) habla de los dominicos, cartujos y carmelitas. También entre los capuchinos se usa el portapaz en los domingos y días de fiesta. En tiempos modernos se intentó repetidas veces resucitar esta costumbre: véase, p. ej., PARSCH, *Volksliturgie*, 18 224. R. B. WITTE (*Das katholische Gotteshaus* [Maguncia 1939] 260s) trata también del portapaz al hablar de los objetos sagrados.

[47] Prescindiendo de Amalario, cf. VALAFRIDO ESTRABÓN (*De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 950); *Expositio «Introitus missae quare»* (ed. HANSSENS, en «Eph. Liturg.» [1930] 45). También en JUAN DE AVRANCHES (*De off. eccl.*: PL 147, 36s) parece que únicamente precede la fórmula de la conmixtión al ósculo de paz.

[48] Véase más adelante.

[49] Por cierto, según el orden primitivo, el sacerdote besa primeramente el altar y dice luego la oración de la paz; véase, p. ej., las referencias más adelante en la nota 54.

[50] Véanse los misales estirios en KÖCK, 128 132; ordinario de Coutances (1557) (LEGG, *Tracts*, 66). En los dominicos falta aun hoy día (*Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 21s), así como en el ordinario de 1926 (GUERRINI, 243). Lo mismo vale de los cartujos; cf. sus *Statuta antiqua* (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 634 C]). Por otra parte, en algunos misales precede al ósculo de la paz no sólo la oración por la paz, sino también una de las oraciones preparatorias de la comunión; véase, p. ej., EBNER, 299 338; MARTENE, 1, 4, IV, XV XXXVs (I, 515 593 669 674).

tener que ir acompañada de las tres cruces que en otro tiempo le precedían [51].

«Domine Iesu Christe qui dixisti»; su procedencia

463. Nuestra actual oración por la paz *Domine Iesu Christe qui dixisti,* que se dice en substitución de otra oración más antigua [52], aparece desde principios del siglo XI primero en territorio alemán [53]. Desde entonces, la repiten con regularidad los misales italianos [54] y entra así en el misal de Pío V. Es la primera oración formal que en el *Ordo Missae* se dirige a Cristo. Esta invocación de Cristo que aparece en el *Agnus Dei,* y que, sin duda, se ha impuesto aquí por la proximidad de la comunión, se mantiene también en las siguientes oraciones de la comunión.

Su sentido

464. La oración de la paz es una oración con la que el sacerdote se prepara para dar la paz. Presupone ya el ósculo de paz que se da partiendo del altar para transmitirlo a toda la comunidad. Por eso, el sacerdote, recordando al Señor su promesa de la paz (Jn 14,27), le pide que no mire a nuestros pecados, sino a la fe del pueblo, reunido en comunidad [55], y que, sin tener en cuenta la indignidad de su representante, le otorgue al pueblo la paz y concordia mediante la santa señal de este ósculo. La oración tiene, por lo mismo, su pleno sentido cuando la acompaña la ceremonia.

465. Cuando se omitía el ósculo de paz se debía suprimir

---

[51] Véase más arriba 446.

[52] Esta oración se encuentra por primera vez en el sacramentario de S. Amand (fines del siglo IX); véase LEROQUAIS (I, 56 58) acerca de la cuestión del tiempo de su origen; el texto véase en NETZER (244), y con un texto mejor conservado, en el sacramentario de Fulda (s. X). Es el siguiente: *Qui es omnium Deus et dominator, fac nos pacificando digne operari in hora ista, amator humanitatis, ut emundatos ab omni dolo et simulatione suscipias nos invicem in osculo et dilectione sancta, in quo manet vera pacificatio et unitatis coniunctio* (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 23). La oración vuelve en ordinarios de la misa de los siglos X y XI de Francia e Italia con la invocación en parte cambiada *(Quies omnium)* y con la terminación *Per Christum* (MARTENE, 1, 4, VI VIII X [I, 534 540 551]; l. c., 1, 4, 9, 9 [I, 423 D 425 D]; EBNER, 4 301 338; LEROQUAIS, I, 162 171; II, 18 100 226). Se trata de una traducción mal hecha de una fórmula de la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 43; cf. l. c., LIV, lín. 18).

[53] Sacramentario del Cód. 1084 de Bolonia, proveniente, a lo que parece, de Ratisbona (EBNER, 7). *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 515B]).

[54] EBNER, 297 299 301 307, etc.; FIALA, 213.

[55] Cf. el *quorum tibi fides cognita est,* etc.

también esta oración[56], pero no el *Pax Domini*, como antes[57]. Cuando cayó en desuso el dar la paz, excepto en las misas solemnes, la oración con que el sacerdote sigue pidiendo la paz y concordia para la Iglesia vino a ser lo que suple la ceremonia de la paz. Otras redacciones de esta oración no lograron imponerse[58].

FÓRMULAS PARA EL ÓSCULO DE PAZ

466. El ósculo de paz como tal ceremonia, prescindiendo del anuncio previo *Pax Domini*[59], se daba en la época carolingia, pero sin fórmula alguna. Desde que se empezó a dar la paz partiendo del mismo altar, se hizo costumbre que el sacerdote al darla dijese una bendición especial. Su texto más antiguo, que todavía se encuentra en la baja Edad Media, aunque ya raras veces, considera el ósculo como una preparación para la comunión: *Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis*[60]. Todos los demás, los unos al transmitirla y los otros al recibirla, debían decir jun-

[56] Esta regla se encuentra, en la misma forma que tiene actualmente, en DURANDO (IV, 53, 8) solamente aplicada a la misa de réquiem, no al Jueves Santo (véase ibíd., VI, 75. Cf. más arriba 449 [3]).

[57] Cf. más arriba 449 con la nota 3.

[58] Según algunos ordinarios de la misa de la baja Edad Media, el sacerdote dice en su lugar, antes del ósculo de paz, una oración por la paz exterior: *Da pacem Domine in diebus nostris quia non est alius qui pugnet pro nobis nisi tu Deus noster*. Misal de Fécamp (de hacia el 1400) (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 641]); Misal de Barcelona (de hacia el 1498) (FERRERES, p. XXIV). Asimismo en el misal de Evreux-Jumièges (de hacia el 1400), donde precede la fórmula *Domine Iesu Christe, qui es vera pax et vera concordia, fac nos tecum participari in hac hora sancta. Amen* (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 645]). Cf. además el *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 48).

[59] Sólo en la comunión de los enfermos, donde el ósculo de paz precede inmediatamente a la administración del Sacramento, se encuentra a veces una fórmula derivada de una fórmula de invitación, correspondiente al *Pax Domini* nuestro, y que a la vez podría ser fórmula con que se administraba el Sacramento (cf. la fórmula del libro de *Dimma*, citada más arriba 452). En el ritual de St. Florian (ed. FRANZ [Friburgo 1904] 82), la fórmula tiene una redacción ya más precisa: *Pax et communicatio corporis et sanguinis*... A veces sigue tal fórmula a la de la administración del Sacramento (véase más adelante 564 [118]). La fuente de todas estas fórmulas parece ser aquella bendición que decía, según la *Expositio* de la misa galicana, el simple sacerdote después del *Pater noster* en lugar de la solemne bendición episcopal (cf. más arriba 415 [8]).

[60] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 515 C]). En los países del Norte no se encuentra con frecuencia; p. ej., l. c., XV-XVII XXXIII (I, 593 C 600 D 602 C 661 A); cf XXXII (I, 657 A); MASKELL, 170s. Parece que se prescindió muchas veces de la fórmula. Más frecuente es la fórmula en Italia durante los siglos XI-XIII (EBNER, 297 299 302 307 330, etc.). Según el misal de los ermitaños paulinos de Hungría (s. XV), el sacerdote reza después de la oración por la paz y antes del *Habete: Pax Christi et caritas Dei maneat semper in cordibus nostris. Amen* (SAWICKI, *De missa conventuali*, 148).

tos: *Pax Christi et Ecclesiae abundet in cordibus nostris*[61]. En otros casos se atribuye esta frase como respuesta a los *ministri*[62] o aparece también en labios del celebrante, generalmente junto con la frase antes citada y con la variante *in cordibus vestris*[63]. Más tarde se va substituyendo por el sencillo *Pax tecum*, al que contesta el que la recibe: *Et cum spiritu tuo*[64], saludo de paz que hemos aprendido de labios del Salvador.

7. «*Agnus Dei*»

467. Después de la respuesta al *Pax Domini*, según las rúbricas actuales, sigue el coro con el *Agnus Dei*. Este canto se prolonga mientras el celebrante reza en voz baja las siguientes oraciones y toma la comunión, por lo que causa la impresión de un canto de comunión. Por otra parte, parece que la súplica final *da nobis pacem* lo relaciona más bien con el voto de paz que se ha expresado en el *Pax Domini*. ¿Cuál es, pues, el sentido auténtico del *Agnus Dei?*

Una noticia del «Liber pontificalis»

468. En el *Liber pontificalis* hay una nota sobre la introducción del *Agnus Dei* en la misa romana que dice que el papa Sergio I (687-701) prescribió, *ut tempore confractionis domi-*

---

[61] *Missa Illyrica:* (l. c.). Un misal de Salzburgo de los siglos XII-XIII (Köck, 131); para Italia a partir del siglo XI, véase Ebner, 307 330 356; Muratori, I, 94.

[62] Ordinarios de la misa italianos después del siglo XI (Ebner, 299 302).

[63] Martene, 1, 4, 9, 9 (I, 423 D); l. c., XXXI (I, 652 A); misales de la baja Edad Media de Ratisbona y Freising (Beck, 269 309). Después del 1510 también en el misal de Augsburgo (Hoeynck, 375). De un modo semejante, también en la explicación de la misa de Guillermo de Gouda (Schlager, en *Franzisk. Studien*, 6 [1919] 33).

[64] Por primera vez y como única fórmula se encuentra en Bernoldo, *Micrologus*, c. 18 23: PL 151, 989 995. Así algo más tarde en Italia (Ebner, 317); hacia 1290 también en la capilla de la corte papal (Brinktrine, en «Eph. Liturg.» [1937] 207); por lo demás, unida con otras fórmulas (Ebner, 336; Köck, 131), o también en diversas amplificaciones como texto que debe decir el celebrante, como en el ordinario de la misa dominicana del 1256 (Guerrini, 243): *Pax tibi et Ecclesiae sanctae Dei;* misal de Evreux-Jumièges (Martene, 1, 4, XXVIII [I, 645 B]): *Pax tibi, frater, et universae Ecclesiae Dei.* Un texto parecido se encuentra también en Sarum (l. c., XXXV [I, 670 A]; cf. Maskell, 170). También en los ordinarios del norte de Francia del siglo XVI (Legg, *Tracts*, 48 66). En Ruán: *Pax mihi, Domine Iesu Christe, et Ecclesiae sanctae tuae. Et tibi frater* (Martene, 1, 4, XXXVII [I, 678 B]).

dulci corporis «Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis» a clero et populo decantetur [1]. Además, los *Ordines Romani* más antiguos mandan al archidiácono, después de haber repartido los panes consagrados entre los acólitos—esto indica que se podía empezar con la fracción—, dé a los cantores la señal para empezar con el *Agnus Dei* [2], que acompaña a la fracción [3].

«CONFRACTORIUM»; ORIGEN ORIENTAL

469. El *Agnus Dei* era, según esto, un canto de la fracción, un *confractorium* [4], destinado a salvar el silencio después del *Pax Domini* [5]. Conservó este carácter hasta que con la introducción del pan ázimo y las formas pequeñas se suprimió la fracción. No llegó nunca a cantarse el Sábado Santo [6]. La noticia de que el papa Sergio I introdujo este canto en la liturgia romana es algo desconcertante, y no es extraño haya sido puesto en duda repetidas veces [7]. Pero no parece que el

[1] *Liber pont.*, ed. DUCHESNE, I, 376.

[2] *Ordo Rom. I*, n. 19: PL 78, 946; *Ordo Rom. II*, 13: PL 78, 975. Esta dependencia de la fracción es aún más clara en el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines* 481): *Annuit archidiaconus scholae ut dicatur Agnus Dei. Et interim, dum confranguntur, iterum respondunt acolythi qui sciffos et amulas tenent, Agnus Dei.*

[3] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 200): *confrangunt separatim unusquisque in ordine suo cantantibus omnibus semper: Agnus Dei;* cf. l. c. (206) *confrangunt ipsum corpus Domini cantantibus interim clericis semper: Agnus Dei.*—*Ordo Rom. I*, n. 48: PL 78, 959: *quod tamdiu cantatur usque dum complent fractionem.*

[4] Cf. más arriba 426.

[5] Según el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 481), en que aparece el *Agnus Dei*, lo mismo que en los otros *Ordines* como canto de la *Schola*, deben rezar los sacerdotes y diácanos en voz baja el salmo 118 mientras parten el pan. En el sacramentario de Ratoldo (PL 78, 244 C) y en el de Echternach (s. XI) (LEROQUAIS, I, 122) se encuentra todavía una oración galicana para la fracción: *Emittere digneris Domine sanctum angelum...* Cf. también CAGIN, *Te Deum ou illatio*, 226ss.

[6] La razón que se da generalmente de la ausencia del *Agnus Dei* en la misa del Sábado Santo, a saber, su edad tan antigua, no es del todo satisfactoria. Más bien se debe a que el *Agnus Dei*, lo mismo que el *Kyrie eleison*, ya se han cantado en la letanía (cf. *Ordo Rom. I*, 45; apéndice, n. 9s: PL 78, 957 964. Esta regla no se impuso en todas partes; a veces se prescribió expresamente todo lo contrario, como, p. ej., en el *Breviarium ecc. ord.* (SILVA-TAROUCA, 211); ordinario de la Semana Santa de Einsiedeln (DUCHESNE, *Origines*, 504).

[7] Así, p. ej., por SILVA-TAROUCA en la edición del *Ordo* de Juan Archicántor (p. 183). El autor había salido de Roma ya el año 680; sin embargo, su *Ordo*, escrito poco después en Inglaterra, conoce ya el *Agnus Dei* (véase arriba la nota 3). Silva-Tarouca habla de la posibilidad de que la noticia del libro de los papas se deba a un sacramentario que contenga el *Agnus Dei* y lleve el nombre del papa Sergio. Por otra parte, hay que tener en cuenta que este *Ordo* de Juan Archicántor sufrió una fuerte refundición (cf. arri-

Agnus Dei sea en Roma mucho más antiguo [8]. Si no fué introducido por Sergio I, de origen sirio, seguramente llegó a Roma hacia fines del siglo VII con los muchos clérigos que, huyendo de las regiones invadidas por el Islam, sobre todo de Siria [9], se habían refugiado a Roma, pues es evidente que el *Agnus Dei* en la liturgia romana es otro de los elementos orientales. Desde el siglo VII era corriente en aquellas liturgias considerar la fracción de los panes consagrados como conmemoración de la pasión y muerte del Señor [10]. Allí desde muy antiguo se llamaba «Cordero» a la parte de la ofrenda del pan que se destinaba para la consagración [11]. Esta expresión la sugería ya el mismo Apocalipsis de San Juan [12].

---

ba I, 81); en ella, sin embargo, no se le añadieron elementos romanos, sino galicanos. El que el autor de las noticias sobre Sergio estuviese inclinado a atribuirle más de lo que le convenía, lo demuestra su afirmación de que Sergio introdujo en las cuatro fiestas de la Virgen las procesiones, pues consta por A. Baumstark que tres de estas procesiones existían ya antes (MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt*, 155*s). A favor de Sergio se aduce que lo pudo haber hecho como respuesta a la prohibición que dió el sínodo quinosexto (692), can. 82 (MANSI, XI, 977), de representar gráficamente el Cordero de Dios (cf. L. DUCHESNE, *Le liber pont.*, I, 381; K. KÜNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I [Friburgo 1928] 122 558).

[8] Es posible que le haya precedido otro canto para la fracción conforme se inclina a suponer CAGIN *(Te Deum*, 231s 236 495), pero no se puede probar. Eso sí, el que se emplee el salmo 118 durante la fracción, puede ser un indicio.

[9] Cf. BISHOP, *Liturgica historica*, 145s. El papa Teodoro I (642-649) era natural de Palestina.

[10] Cf. más arriba 424s. Una evolución ulterior de este pensamiento la tenemos en la πρόθεσις bizantina al principio de la misa, al dar, de un modo realista, a la preparación y la división del pan la forma de un θύειν, empleándose en el la ἁγία λόγχη y pronunciándose, además de Jn 1,29, palabras tomadas de Is 53, (vv. 7.8.) y de la misma pasión (Jn 19,34.35) (BRIGHTMAN, 356s).

[11] Cf. más arriba 37. La expresión se explica, en general, por la costumbre de la antigua Iglesia griega de emplear palabras más concretas, como, p. ej., ἀμνός, ἀρνίον, cuando los Padres latinos dicen sencillamente *hostia*; realmente, el cordero era la víctima más corriente en la antigüedad. ORÍGENES, *In Ioh.*, hom. X, 12, al. 17: PG 14, 336 B: «Ella (la Eucaristía), ¿no es la carne del Cordero, que quita los pecados del mundo?» SAN GREGORIO NISENO, *In Christi resur.*, hom. 1: PG 46, 601 C: «Isaac fué, como Cristo, hijo unigénito y a la vez cordero». SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In I Cor.*, hom. 41, 4: PG 61, 361: «Entre súplicas nos acercamos al altar rogando al Cordero que está encima de él». Más referencias véanse en A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus* (Friburgo 1900) 153s. —*Passio Andreae* (LIPSIUS-BONNET, *Acta apost. apocrypha*, II, 1, p. 13s): «Diariamente sacrifico al Dios omnipotente, uno y verdadero... un cordero inmaculado, que permanece íntegro y vivo después de haber comido su carne y bebido su sangre todo el pueblo creyente».

[12] Ap. 5, 6: ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον; cf. TH. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung*, II (Paderborn 1915), 403-405, donde se ilustra desde este punto de vista el carácter sacrifical de la Eucaristía según la concepción de la Iglesia primitiva.

Sobre todo en la liturgia de los sirios occidentales encontramos textos litúrgicos que, al menos en parte, datan de aquella época temprana y hablan del «Cordero de Dios que quita los pecados del mundo», refiriéndose precisamente al Sacramento en el momento de la fracción [13].

INVOCACIÓN A CRISTO VÍCTIMA

470. De lo dicho se desprende que la invocación «Cordero de Dios» no designa simplemente a Cristo, sino que le caracteriza como víctima, presente en la Eucaristía; no de otra manera que actualmente presenta el sacerdote la sagrada forma a los fieles antes de la comunión con las palabras *Ecce agnus Dei*. Y este modo de dirigirse a Cristo como víctima por nuestros pecados no desentona en el marco, observado con tanto rigor durante el primer milenio en la Iglesia de la ciudad de Roma, de invocar en su oración exclusivamente a Dios Padre y ni siquiera dirigirse a Cristo glorificado, porque en el *Agnus Dei* no se trata de una oración sacerdotal en sentido estricto, sino de un elemento hímnico destinado en primer término para uso de la comunidad. Para fines semejantes había admitido la iglesia romana ya anteriormente el *Kyrie eleison*.

HOMENAJE DE ADORACIÓN

471. El *Agnus Dei* es, pues, como un descanso entre la consagración y la comunión. Es un homenaje de adoración y a la vez de humilde súplica a aquel que está presente bajo las especies de pan y vino. En el fondo, se trata de algo parecido a lo que ocurrirá quinientos años después cuando, a impulsos del creciente fervor eucarístico, se hacían cantar inmediatamente después de la consagración himnos a la sagrada forma que levantaba en alto el celebrante. Estos himnos, como el *Ave verum corpus* o el *O salutaris hostia* [14], no nacieron meramente por entusiasmo a la latinidad clásica, sino porque había entrado un nuevo concepto de la Eucaristía. Es significativo, para poder relacionar internamente am-

---

[13] Cf. más arriba 425. JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 229s. La anáfora egipcia de San Gregorio, que hacia el siglo VI debió nacer en territorio siríaco (l. c., 201), contiene entre la oración eucarística y la comunión también una oración que empieza con la invocación del cordero de Dios: Ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (RENAUDOT, I [1847] 110). La misma invocación junto con el *miserere nobis*, pero sin relación con la Eucaristía, se encuentra ya mucho antes en el *Gloria in excelsis*, repitiéndose la invocación dos veces, de modo que se puede hablar de una especie de letanía que se encuentra en ambos sitios (cf. más arriba I, 452).

[14] Cf. más arriba 289. O. CASEL pone de relieve estas diferencias en JL 7 (1927) 183.

bos fenómenos de la historia de la liturgia, el que aquel movimiento reciente que llevó a la adoración del Sacramento durante la elevación viera en el siglo XII sus primeros comienzos con el *Agnus Dei* [15]. Era, por otra parte, un signo también de homenaje y reverente salutación durante el mismo *Agnus Dei* el mantener el sacerdote elevadas sobre el cáliz ambas partes de la forma desde la fracción hasta la comunión [16], o—según una costumbre muy difundida—, por lo menos, el retener entre los dedos la partícula destinada a la conmixtión durante el *Agnus Dei* [17].

Canto del clero

472. Según el *Liber pontificalis*, el *Agnus Dei* debía cantarlo el clero y el pueblo. Parece poco probable que fuese rezado también a los principios por el sacerdote, ni siquiera en sitios aislados. Las conjeturas que se aducen en favor de la sentencia contraria no resisten un examen detenido [18]. En la mayor parte de los sacramentarios antiguos, que por lo común sólo contienen los textos destinados al sacerdote, fal-

---

15 Cf. más arriba 276 [22].

16 Cf. más adelante 500. El que se interprete de este modo la elevación continuada de la hostia en manos del celebrante, lo demuestra una frase de una fuente dominicana que nos comunica Martene, 1, 4, 9, 4 (I, 420 B): *Datum est Ordini nostro. ut in missa post Agnus Dei ante communionem tenerent fratres hostiam elevatam super calicem, ut sic adoraretur ab universo populo tamquam verum corpus et sanguis Christi.* El misal de Wéstminster (ed. Legg [HBS 5] 517) contiene una *oratio singulis dicenda* que aquí pertenece y empieza: *Adoramus sanctum corpus tuum atque sanctum sanguinem tuum, Domine Jesu Christe, cuius effusione omnes redempti sumus, tibi gloria...*

17 Cf. más arriba 447.

18 Algunos manuscritos del Gregoriano traen, al final del canon y después del *Pax Domini*, también el *Agnus Dei* (Botte, 60). Sin embargo, el sentido de esta cita puede también ser el mismo que el de la enumeración de las distintas partes del ordinario de la misa: introito, *Kyrie*, etc., que en el Gregoriano se encuentra delante del texto del canon (Lietzmann, n. 1). El *Ordo «Qualiter quaedam orationes»* = *Ordo Rom. IV* dice según Mabillon (PL 78, 984; cf. 284): *(... mos est.) Dum confringit, Agnus Dei dicit (sc. pontifex)*. Esta variante, sin embargo, que por atribuir únicamente al papa el *Agnus Dei* se hace sospechosa, viene muy poco documentada. Según Hittorp (588), dice: ... *mos est, dum confringunt. Interim vero dicitur Agnus Dei.* En St. Baluce *(Capitularia regum Francorum,* II [París 1677] 1368), el texto es como sigue: *mos est dum confringunt et Agnus Dei dicunt.* D. Georgius *(De liturgia Romani pontificis,* III [Roma 1744] 369) ofrece el mismo texto, lo mismo que Gerbert *(Monumenta,* II, 166). Así que seguramente esta variante es la auténtica. Cf. en este mismo sentido también Capelle, *Le rite de la fraction;* «Revue Bénéd.» (1941) 21. Más llama la atención el que, según *Ordo Rom. I* (n. 19: PL 78, 949), los oficiales áulicos deben rezar el *Agnus* Dei ya antes de la fracción; probablemente porque durante la misma están ocupados con las invitaciones.

ta el *Agnus Dei*, y esto hasta bien entrado el siglo XI [19]. Sólo a partir de esta fecha aparece en los sacramentarios, y ya con todas las señales de que también lo rezaba el celebrante [20]. En cambio, los documentos más antiguos hablan muchas veces expresamente del canto del pueblo o del clero que se encontraba en el presbiterio [21]. Como es natural, el que principalmente cantaba el *Agnus Dei* fué el *chorus*, o, lo que es lo mismo, el *clerus*, y por eso se le menciona a veces ya en los primeros tiempos sólo a él [22].

Intervención de la «Schola» y del pueblo

473. Cuando nos dice el primer *Ordo Romanus* que la *Schola* se encarga de la ejecución del *Agnus Dei*, esto indica un avance propio de la gran liturgia pontifical. Con todo, tal noticia no quiere decir que la *Schola* cantase sola el *Agnus Dei* (como lo hizo poco después) [23], pues fácilmente pudo ser que la *Schola* lo entonaba solamente o que alternaba con el clero restante o el pueblo, al igual de las letanías [24], de cuyo estilo participaba nuestro canto. Y, como en ellas, la comu-

---

[19] La *Missa Illyrica*, por lo demás tan verbosa, no lo contiene (MARTENE, 1, 4, IV [I, 515]); tampoco el ordinario de la misa de Séez (PL 78, 250). Ni lo menciona entre los textos que deben decirse por el sacerdote el *Micrologus* c. 23 (PL 151, 995). Con todo, quedan también del siglo XI algunos ejemplos en los que el sacerdote reza el *Agnus Dei* (cf. arriba 447 [48]).

[20] Cf. más adelante la nota 28.—En esto se nota cierta vacilación, en asignar el lugar donde el sacerdote debe intercalar las palabras que mientras tanto se habían convertido en canto de comunión; en un sacramentario del centro de Italia del siglo XI sigue, p. ej., a la comunión del cáliz (EBNER, 299).—DURANDO (IV, 52, 3) sólo trata de la diversa postura corporal en que se dice el *Agnus Dei*; algunos lo rezan *manibus super altare depositis*, puestas las manos sobre el altar; otros, *manibus iunctis, parum super altare inclinati*. Esta postura de humilde súplica pasó para el principio de la oración a las rúbricas del misal romano. Durando no menciona aún los golpes de pecho. Estos sólo aparecen en el *Ordo Rom. XIV* (hacia 1311) (n. 71: PL 78, 1190 C).

[21] REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio* (PL 101, 1270 D): *Inter haec* (ósculo de paz) *cantatur ab omnibus et cantando oratur dicentibus: Agnus Dei.* Un sacramentario del centro de Italia de fines del siglo XI (EBNER, 301): *Interea... chorus sive alii circumstantes dicant Agnus Dei tribus vicibus* (SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 8: PL 213, 139).

[22] *Expositio «Primum in ordine»* (s. IX): PL 138, 1185s; HILDEBERTO DE LE MANS, *Versus*: PL 171, 1192 B. Cf sacramentario de Ratoldo († 986) (PL 78, 244 B): *annuente episcopo dicat cantor Agnus Dei.* En una época algo posterior no se habla generalmente más que del coro; véase, p. ej., JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 37 C; INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 4: PL 217, 908; cf. DURANDO, IV, 52, 3s.

[23] *Ordo Rom., XI* (s. XII). n. 40: PL 78, 1040; cf. *Ordo Rom. V*, n. 11: PL 78, 990.

[24] Cf. más arriba I, 430.— Cf. los datos del *Capitulare* y del *Ordo de S. Amand* (arriba la nota 2s).

nidad pudo intervenir repitiendo o la invocación entera o sólo la súplica *miserere nobis*[25]. Sea de ello lo que fuese, lo cierto es que, si no era en el culto estacional papal, el *Agnus Dei* lo cantaba generalmente el pueblo. Por eso su melodía más antigua, cantada aún en la actualidad en las misas feriales o de *Requiem*, es de las más sencillas. Sólo a partir de los siglos XI-XII se empezaron a componer melodías nuevas y más complicadas[26], señal de que el canto correspondía ya al coro[27]. Y poco después se oyen también noticias de que el sacerdote reza el *Agnus Dei* en el altar[28].

Se convierte en canto de comunión

474. Pronto perdió el *Agnus Dei* su carácter primitivo, poco más o menos en los siglos IX y X, cuando se fué suprimiendo la fracción. Pero hasta esta fecha aparece efectivamente como canto de la fracción[29]. Sin embargo, en otros sitios lo encontramos ya en este siglo como canto que acompaña la paz[30] o sencillamente como canto para la comunión[31]. Si en épocas posteriores encontramos aisladamente

---

[25] Una contestación responsorial al canto de la *Schola* por parte de los acólitos viene atestiguada expresamente por el *Ordo* de S. Amand (véase arriba la nota 2), y de un modo parecido por el *Ordo* de la Semana Santa de Einsiedeln (DUCHESNE, *Origines*, 504).

[26] WAGNER, *Einführung*, I, 116; URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 57.

[27] Este, en parte, debió ser el caso ya en el siglo X, porque en él se encuentran los primeros *tropos* del *Agnus Dei* (BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, I [«Analecta Hymnica», 47] p. 373ss).

[28] *Liber usuum O. Cist.* (poco después del 1119), c. 53: PL 166, 1426 C. Véase en LEBRUN *(Explication*, I, 509s) un misal de Colonia del 1133 y otros misales de la misma época.—*Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 242) y el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 96): además del diácono y subdiácono, lo rezan también dos acólitos. Merece la atención la disposición del mismo *Ordinarium O. P.* (243s) de que mientras se canta el *Agnus Dei* no se dé la paz.

[29] AMALARIO, *De eccl. off.*, c. 33: PL 105, 1153; VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 950; *Ordo Rom. II*, n. 13: PL 78, 975; *Ordo Rom. III*, n. 16: PL 78, 982. También en la redacción antigua de la liturgia griega de San Pedro (CODRINGTON, 136), e. e. hacia la mitad del siglo X en un modelo del centro de Italia (l. c., 106).

[30] RABANO MAURO, *De inst. cler.*, I, 33: PL 107, 324; FLORO, *De actione miss.*, c. 89s: PL 119, 71 C; REMIGIO DE AUXERRE, *Expositio* (PL 101, 1270).

[31] *Expositio «Quotiens contra se»* (principio del siglo IX). (PL 96, 1500 C): *inter communicandum; Expositio «Primum in ordine»* (principio del siglo IX): PL 138, 1185 C; *Expositio «Dominus vobiscum»:* PL 138, 1173 C; *Ordo Rom. V*, n. 11: PL 78, 990; *Ordo Rom. VI*, n. 13: PL 78, 994; redacción revisada de la liturgia de San Pedro (CODRINGTON, 144, lín. 3; 153, lín. 15; 162, lín. 20; IVÓN DE CHARTRES († 1117), *De conven. vet. et novi sacrif.:* PL 162, 560 B; INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 4: PL 217, 909; DURANDO, IV, 52, 1.

un rito de fracción, ya no se da relación entre él y el *Agnus Dei*[32].

OBSERVACIONES GRAMATICALES

475. Por lo que se refiere al texto del canto formado con las palabras del testimonio de San Juan Bautista (Jn 1,29) extraña la forma gramatical del vocativo *agnus*. Menos respetuoso con la gramática de escuela, obedece, sin embargo, a una ley gramatical, que se observa en muchas lenguas, de tener como indeclinables las palabras de conceptos religiosos, y esto se debe seguramente a un sentimiento de religiosidad reverente[33]. Además, en lugar del *peccatum* bíblico se pone el plural *peccata*, que realmente tiene el sentido de *peccatum*[34], y, como en otros casos, a la invocación se añade sólo una súplica, la que lo abarca todo: *miserere nobis*, pero que esta vez no está en griego, como en los kiries, sino en latín.

EL NÚMERO DE REPETICIONES SE LIMITA A TRES

476. Originariamente se cantaba el *Agnus Dei* entero tantas veces cuantas hiciera falta para llenar la pausa originada por la fracción. Es lo mismo que observamos ya en el *Kyrie eleison*, aunque aquí se alternaba con el *Christe eleison*[35]. Cuando luego, al desaparecer con la fracción dicha pausa, no por eso se quería prescindir del *Agnus Dei*, se determinó que se repitiera ateniéndose al sagrado número de tres. Los primeros documentos aislados que lo atestiguan son del siglo IX[36]. Y así resultó un himno corto en palabras, pero de un contenido grandioso, comparable, por el ambiente en que se canta, con los himnos del Apocalipsis. El Cordero, que es

[32] Este es el caso, p. ej., en el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 48): en los días de comunión, los sacerdotes deben partir las oblatas únicamente después del (primer) *Agnus Dei*.

[33] Observación del profesor W. Havers. Cf. el vocativo *Deus*; la palabra *sancta*, más arriba I, 85 [11].—Como excepción, hemos encontrado más arriba I, 446 (5.) la forma *agne Dei*.

[34] Cf. Is 53,5.7.

[35] Cf. I. 434. Cf. el *cantantibus semper* en el *Ordo* del Archicantor (arriba en la nota 3).

[36] Ordinario de la misa de Amiéns (segunda mitad del siglo IX) ed. LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» (1927) 443.—Tal vez pertenezca a esta categoría ya el *Ordo* de la Semana Santa de Einsiedeln (DUCHESNE, *Origines*, 504) con las palabras algo enigmáticas: *Et Agnus Dei cantat schola cantorum et respondent III* (=*tertio*, ¿hasta tres veces?) *acolythi stantes ad rugas tenentes scyphos*... Más referencias de los siglos X y XI véanse en CODRINGTON. *The Liturgy of St. Peter*, 54.—Lo mismo en JUAN DE AVRANCHES (*De off. eccl.*: PL 147, 37) se puede tratar solamente de una doble repetición, o sea de cantar el *Agnus Dei* tres veces.

nuestra ofrenda y nuestro manjar y en el que ha tenido cumplimiento colmado la figura del cordero pascual del Antiguo Testamento, es el Cordero triunfal de la última época del mundo, que abre a la humanidad el libro de la vida; y así como en la Iglesia celestial a El van dirigidas las acciones de gracias de los elegidos, así suben a El también ahora las súplicas de la comunidad de los redimidos que todavía peregrinan por la tierra. Todo esto resalta más aún si recordamos las alusiones simbólicas a la pasión y resurrección de Nuestro Señor contenidas en la fracción y conmixtión, como lo hacía la interpretación alegórica de la Edad Media.

Las variantes de la petición

477. El texto de la súplica rezaba primitivamente las tres veces sin variar *miserere nobis,* como se hace todavía hoy en la iglesia de Letrán. Aisladamente en el siglo x [37] y con más frecuencia en el XI, se fué substituyendo la tercera repetición por el *dona nobis pacem* [38], menos en el Jueves Santo [39]. El motivo principal de esta substitución hemos de buscarlo en que por aquella época el canto se unía al ósculo de paz [40]. Tiempos turbulentos que suspiraban por la paz, casi de continuo alterada, hicieron que esta innovación pasara a un texto fijo y definitivo [41]. Más aún: terminó por considerarse todo el *Agnus Dei* como súplica de paz, y con la petición de la paz exterior se unió el anhelo por la interior, expresado por la ceremonia del ósculo de paz [42]. Hasta se dió el caso de que se añadiesen al *dona nobis pacem* oraciones especiales para

---

[37] *Tropos* del *Agnus Dei* con la invocación final *dona nobis pacem* se encuentran en los *troparios* del siglo x de San Marcial, de Winchester y de Reichenau (Blume-Bannister, *Tropen des Missale,* I, pp. 373 385 [n. 385 cód. A B C Y; n. 419 cód. A], etc.).

[38] Leroquais, I, 162 197 232.—Ivón de Chartres († 1117), *De conven. vet et novi sacrificii:* PL 162, 560 C.—Un ordinario de la misa del siglo XI de Bolonia y la redación georgia de la liturgia griega de San Pedro, que se deriva de la forma beneventana de la misa romana de fines del siglo x, tiene el *dona nobis pacem* después del segundo *Agnus Dei* (Codrington, 54 162).

[39] Durando, IV, 52 4.—Ejemplos posteriores véanse en Ferreres, pp. XXX 178. La razón de suprimir la súplica por la paz, conforme lo demuestran las rúbricas de Ferreres (l. c.), estaba en que allí no se daba la paz; cf. también Gerbert, *Vetus liturgia Alemannica,* I, 381s. En el misal romano, la rúbrica *Agnus Dei dicitur de more* se dirige, sin duda, contra esta excepción.

[40] Cf. más arriba 474.

[41] Véase el razonamiento en Inocencio III, *De s. alt. mysterio,* VI, 4: PL 217, 908 D.

[42] Cf. el misal de Remiremont (s. XII) (Martene, 1, 4, 9, 9 [433 C]), donde la oración del sacerdote al ósculo de paz se concibe como introducción al *Agnus Dei.* De las dos fórmulas que para ella se dan, termina la primera: ... *et praesta ut cum fiducia audeamus dicere: Agnus Dei.*

alcánzar esta paz. Así lo mandaba para aquel año el sínodo de Salzburgo del 1281 [43], y como un eco de la época de las cruzadas hemos de interpretar la oración por la liberación de Tierra Santa que encontramos en algunos documentos ingleses [44]. A esta primera variante siguió pronto otra; en el siglo XI se substituyó en las misas de difuntos el *miserere nobis* por el *dona eis requiem*, al que se añadió en la última repetición: *sempiternam* [45].

MODO DE CANTAR EL «AGNUS DEI»

478. En una explicación de la misa, al tratar del *Agnus Dei* se manda que no se cante o rece *continuo, sed interpolate ac seiunctim cum oratione interposita* [46]. Por eso se cantaba muchas veces [47] después del *Pax Domini* sólo un *Agnus Dei*, como se hace todavía entre los cartujos [48], y después de la comunión se hacía seguir la primera y segunda repetición. De este modo se convirtió el *Agnus Dei* aún más en canto de comunión, al que se hacía seguir como su continuación inmediata el versículo de comunión del propio. Esto resaltaba to-

---

[43] Can. 16 (MANSI, XXIV, 402): durante este año se ha de rezar por el clero en todas las partes después del tercer *Agnus Dei* el salmo 3 con *Pater noster*, versículo y la oración *Deus a quo sancta desideria*. Cf. las oraciones parecidas que se debían intercalar delante del *embolismo* más arriba 410s.

[44] Un misal de Sarum (en MARTENE, 1, 4, 9, 5 [I, 421]) prescribe que se recen a *prostratis* los salmos 78.66.20 con preces y tres oraciones. Algo semejante ordena un misal de St. Lambrecht de los siglos XIV-XV, pero ya para después del *Pater noster* (KÖCK, 50) Cf. más arriba 411. Oraciones semejantes después del *Agnus Dei* registra MARTENE (l. c.) de las iglesias francesas de la baja Edad Media.

[45] JUAN BELETH, *Explicatio*, c. 48: PL 202, 55. El *dona eis requiem sempiternam* registra LEROQUAIS (I, 162) en un sacramentario de Soissons (s. XI).

[46] JUAN BELETH *Explicatio*, c. 48: PL 202, 55 A. Parecida rúbrica la trae una fuente algo más antigua, a lo que parece, en MARTENE, 1, 4, 9, 4 [I, 419 E]: *mixtim cum privata oratione*. El *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 103) habla de un *Pater noster quod a singulis dicitur inter primum et secundum Agnus*.

[47] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 85s); cf. también la distribución en el misal de Remiremont (s. XII) (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 423 C D]).—En la catedral de Tours, los *clericuli* debían entonar el (segundo) *Agnus Dei* (MARTENE, 1, 4, XIX [I, 606 E]; cf. XXII [612 E]).—Según el ordinario de la misa del convento de Bec, el sacerdote reza entre el primero y segundo *Agnus Dei* la oración de la conmixtión (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 674 C]).

[48] Cf. MARTENE, 1, 4, 9, 4 (I, 419s); ibíd., 1, 4, XXV (I, 634 D) *Ordinarium Cart.* (1932), c. 27, 14. También el celebrante dice el segundo y tercer *Agnus Dei* sólo después de la comunión (l. c., c. 27, 17).—Un vestigio se ha conservado en el rito de Lyón (BUENNER, 256 281ss): se intercala el *Venite populi* después del primer *Agnus Dei*. Por cierto, hasta 1780 se cantaba en la liturgia no pontifical de Lyón sólo un *Agnus Dei* (BUENNER, 280s).

davía más cuando a la comunión del celebrante seguía la de sus asistentes y la del pueblo [49].

479. Lo mismo que los otros cantos del ordinario, el *Agnus Dei* se vió entreverado de abundantes *tropos*, que nos permiten reconocer las ideas con que entonces se interpretaba este canto [50].

8. *Antiguos ritos de clausura antes de la comunión*

480. Con el *Agnus Dei* termina en muchos sacramentarios de la alta Edad Media el ordinario de la misa, si no es que ya el *Pax Domini* se había considerado como punto final; entre las oraciones sacerdotales quedaba por recitar únicamente la poscomunión, pero como texto variable que era, no formaba ya parte del ordinario.

PUNTO FINAL DEL CANON PROLONGADO.

481. Con ello, el *Agnus Dei*, según la concepción de aquella época y de la que le siguió, era el verdadero final del canon y el momento transcendental en que el sacerdote salía otra vez del íntimo santuario de este acto augusto y sacrifical. Si tenemos en cuenta que durante largo tiempo no se podía empezar el *Te igitur* hasta que se hubiese cantado el *Sanctus* y el *Benedictus*, y prescindiendo de las fórmulas finales y el *Pater noster* que se cantaba por el sacerdote, el

---

[49] Cf. más arriba 474. *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 86; cf. 12). Así también en el *Ordo Rom.* V, n. 11: PL 78, 990 A.

[50] BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, I, pp. 373-405. Allí se encuentran 86 números, que constan generalmente de tres versos, muchas veces compuestos en hexámetros; en cada *Agnus Dei* se habla de intercalar entre la invocación y la súplica un verso. Por eso representan estos versos una amplificación de la invocación, de modo que se ponen de relieve propiedades y títulos honoríficos de la divinidad y de la humanidad salvadora de Cristo. Un *tropo* muy divulgado en el siglo X decía:

Agnus Dei... mundi. Qui patris in solio residens per saecula regnas —miserere nobis.
Agnus Dei... mundi. Tu pax, tu pietas, bonitas, miseratio, Christe —miserere nobis.
Agnus Dei... mundi. Singula discutiens cum sederis arbiter orbis —miserere nobis.

(BLUME, 374 [n. 386]). El ejemplo más primitivo se cita ya en la explicación de la misa que se basa en AMALARIO, *Missa pro multis*, ed. HANSSENS, «Eph. Liturg.» (1930) 42: *Qui resurrexisti, Agnus Dei consecratus et vivificatus.*

Agnus Dei era el primer canto que rompía de nuevo el silencio del canon. El sínodo de Tréveris del 1549 se opone todavía a que después de la consagración se canten cualesquiera antífonas [1]; aun el órgano debía enmudecer hasta el *Agnus Dei* y todos tenían que pensar en silencio en la pasión del Señor, de rodillas o postrados en tierra [2].

Despedida de los que no comulgaban

482. Pero todavía en un sentido mucho más concreto aún el *Agnus Dei* era el final de la misa en los primeros tiempos, pues cuando comenzó a no comulgar en la misa la mayoría de los asistentes, la misa se consideraba prácticamente terminada para ellos antes de la comunión. Por parte del clero nadie pensó en invitar a estos fieles a que se quedasen para la comunión aunque no participasen en ella. Al contrario, en la liturgia galicana, por ejemplo, la bendición solemne que sigue al *Pater noster* se había introducido precisamente para que fuese el punto final y la formal despedida de los que no comulgaban [3]. En Roma, aun con formas de despedida más sobrias, se concebía en el fondo de la misma manera. En el siglo VI era ya costumbre antigua que el diácono antes de la comunión dijese en voz alta *Si quis non communicat, det locum*, es decir, que exhortaba a los no comulgantes a que se retirasen [4], pues, dada la práctica romana de distribuir la comunión en la misma nave de la iglesia sin que los fieles se moviesen de sus sitios, difícilmente era posible otra solución.

[1] Cf. también más arriba I, 167 [121]; I, 180 [37].

[2] Can. 9 (HARTZHEIM, VI, 600).

[3] Cf. más arriba I, 292; II, 415.

[4] SAN GREGORIO MAGNO *(Dial.*, II, 23: PL 66, 178s) cuenta en la vida de San Benito que dos monjas que, pese a la advertencia del Santo de prohibirles la comunión, no pudieron frenar su lengua, murieron en este estado. Habiendo sido enterradas en la iglesia, alguien las vió, cada vez que se oía el aviso del diácono, salir de la tumba y abandonar el templo. Este pasaje muchas veces se ha explicado mal, como si se tratara de una despedida de los penitentes (antes de la misa sacrifical); así, p. ej., F. PROBST, *Die abendländische Messe vom 5.-8. Jahrhundert* (Münster 1896) 115. Tampoco la comparación con el aviso parecido: οἱ ἀκοινώνητοι περιπατήσατε, en TIMOTEO DE ALEJANDRÍA († 385) *(Responsa canonica:* PG 33, 1301 C), donde se trata de un aviso de despedida antes de empezar la Eucaristía, sirve para más que indicar un paralelismo exterior. El que en nuestro caso se trate de un aviso antes de la comunión a los que no comulgaban, lo demuestra la continuación del cuento: cuando luego San Benito ofreció para las dos monjas una oblación y después de ofrecerla *a diacono iuxta morem clamatum est ut non communicantes ab ecclesia exirent*, ya no se repitió el fenómeno misterioso (cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 23s). Este aviso se encuentra actualmente enumerado en el pontifical romano entre las obligaciones que tiene el exorcista. Aun no se ha aclarado la razón de atribuirlo a este grado (véase DE PUNIET, *Le pontifical romain*, I, 147a).

ANUNCIOS

483. Fué también consecuencia natural de este proceder el que, a juzgar por otros documentos romanos de los siglos VII y VIII, se diesen los anuncios del próximo culto estacional, de las fiestas de mártires o de ayunos y de otros asuntos eclesiásticos después del *Pax Domini,* y esto o antes de empezar la comunión [5] o entre la comunión del celebrante y la de los fieles [6], o sea antes del *Agnus Dei,* desde el momento en que el *Agnus* se convirtió en un canto de comunión [7].

ESPAÑA EN VANGUARDIA DEL CRITERIO MÁS SEVERO

484. Para la comunión, lo mismo en Roma que en las Galias, se quedaban sólo los que realmente iban a comulgar. Donde primero aparecieron intentos por introducir una práctica más severa, obligando aun a los no comulgantes a que esperasen el final de la misa, fué en España [8]. Esta costumbre

---

[5] En el Gelasiano más reciente (MOHLBERG, n. 1566): *Post haec commonenda est plebs pro ieiuniis primi, quarti, septimi et decimi mensis temporibus suis, sive pro scrutiniis vel aurium apertione sive orandum pro infirmis vel ad nuntiandum natalicia sanctorum. Post haec communicat sacerdos cum ordinibus sacris et cum omni populo.* Así también el Gelasiano antiguo (III, 16; WILSON, 236). Cf. las referencias en MARTENE, 1, 4, 9, 7 [I, 422 C] y en MOHLBERG-MANZ, n. 1566. La fórmula, aunque en la tradición franca pronto desapareció, se encuentra en el sacramentario de Reims, del siglo X (U. CHEVALIER, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de S.-Remy:* «Bibliothèque liturg.» 7 [París 1900] 344s).

[6] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 200); *Ordo Rom. I,* n. 20: PL 78, 946s; *Ordo Rom. II,* n. 14: PL 78, 975. Según estas fuentes, se dan los anuncios después de la fracción y el canto del *Agnus Dei* que la acompaña y después de la comunión del papa, pero antes de la comunión del clero y del pueblo.—El *Breviarium* (SILVA-TAROUCA, 200) les hace preceder también la comunión de los clérigos; según el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines,* 482), se dan después de haber empezado ya la comunión.—El *Ordo Rom. XI* (s. XII) (número 34: PL 78, 1038) dice que el subdiácono *regionario* anuncia la próxima estación *ante communionem,* entonándose a continuación el canto de la comunión. A los anuncios, según las tres fuentes mencionadas últimamente y también según el *Ordo Rom.* I (n. 20; STAPPER, 29; falta en Mabillon), se contesta con el *Deo gratias.*

[7] Según el orden de escrutinios del *Clm. 6425* (s. XI), que corresponde al *Ordo Rom. VII,* el anuncio de los escrutinios se debe hacer en la misa del domingo *ante Agnus Dei* (véanse los datos que da H. MAYER en ZkTh, 38 [1914] 372). En este caso, así como en el del *Ordo Rom. XI,* se trata, desde luego, de una costumbre puramente formalista que ya no tenía actualidad; esto se ve e. o. en el *Ordo eccl. Lateranensis* (FISCHER, 87, lín. 9), que data de la misma época, según el cual el anuncio de las fiestas se hace antes de la poscomunión.

[8] El sínodo IV de Toledo (633), can. 18 (MANSI, X, 624), consigna una costumbre que se estaba formando: *Nonnulli sacerdotes post*

se impuso luego en el imperio franco con ocasión de la gran reforma litúrgica por la que se introdujo el rito romano. En los sacramentarios gelasianos, que desde fines del siglo VII substituyen a los galicanos, faltan el texto y la rúbrica referentes a la bendición acostumbrada en las Galias después del *Pater noster;* en cambio, se manda rezar muchos días una *oratio super populum* después de la poscomunión y hasta se pone después del canon de la misa, bajo el título de *item benedictiones super populum,* una selección de fórmulas de bendición [9]. Como no se atrevieron a seguir dando las antiguas bendiciones de rito galicano después del *Pater noster* sino sólo en la misa pontifical [10], comprendemos que echasen mano ávidamente de las nuevas bendiciones del final de la misa. Por otra parte, como seguía en vigor la antigua ley de esperar todos los fieles a que se les diese la bendición, resultó que en el nuevo orden romano se les exigiera la asistencia hasta después de la comunión. Este modo de ver arraigó tan fuerte en el transcurso de un siglo, que con el paso definitivo al sacramentario gregoriano (785) ya no se abandonó, aunque no se encontrase ya en él la oración *super populum* fuera de los formularios de cuaresma [11].

---

dictam orationem dominicam statim communicant et postea benedictionem in populo dant, y la prohibe.

[9] MOHLBERG, n. 1569-1581. Véase para los manuscritos afines el cuadro sinóptico de MANZ (l. c., p. 339) y las demás referencias en DE PUNIET, *Le pontifical de Gellone* (separata de «Eph. Liturg.» [1934-1938] 216s*).

[10] Una parte de los manuscritos del Gelasiano más reciente contienen ya otro apéndice de *benedictiones episcopales super populum* detrás de las fórmulas gelasianas, que, en parte, tienen carácter galicano (DE PUNIET, 218*-236*). Cf. más arriba 416.

[11] El nombre de *benedictio super populum* pasó ahora a aplicarse a la poscomunión. Así ya en la *Expositio «Primum in ordine»* (PL 138, 1186), si no es que bajo este nombre se esconde la supervivencia de la *oratio super populum.* Véase de todos modos el *Ordo Angilberti* (BISHOP, *Liturgica historica,* 323), que es de la misma época: todos los que comulgan deben asistir a *benedictionem sive completionem missae* (la poscomunión se llama en el Gregoriano generalmente *Ad complendum.* Tal vez hay que presuponer este fondo gregoriano, y con él el mismo modo de hablar, también en la disposición de la *Admonitio generalis* de Carlomagno, del 789, c. 71 (MGH Cap., I, 59): *ut non exeant ante completionem benedictionis sacerdotalis;* también en la colección de capitulares de Ansegiso (I, 67 [MGH Cap., I, 403]).—AMALARIO (*De eccl. off.,* III, 36s: PL 105, 1155s) llama la poscomunión *ultima benedictio* y la *oratio super populum* de la cuaresma *ulterior ultima benedictio.* La misma denominación de la poscomunión en RABANO MAURO, *De inst. cler.,* c. 33: PL 107, 324; ibíd., *Additio de missa* (326); VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.,* c. 22: PL 114, 951.—Según lo dicho más arriba, no es necesario, refiriéndose a esta nueva denominación de la poscomunión por los liturgistas carolingios, hablar con J. LECHNER (*Der Schlussegen des Priesters in der hl. Messe:* «Festschrift E. Eichmann» [Paderborn 1940] 676ss) de una «interpretación arreglada ad hoc» (677) y de una «exégesis docta y artificial» (679), que tenía

9. La comunión del sacerdote. Oraciones preparatorias

COSTUMBRE Y ORDEN DE COMULGAR SEGÚN LOS DOCUMENTOS MÁS ANTIGUOS

485. En los primeros tiempos de la Iglesia, el sagrado convite, el δεῖπνον κυριακόν, atraía el centro de la atención en la celebración eucarística. Natural era que todos ansiasen participar activamente en el sacramento. Esto era todavía en tiempos de San Justino tan evidente, que los diáconos, según lo indica en sus dos relatos, llevaban la Eucaristía incluso a los que no podían asistir a la función [1].

Por lo que registran documentos un poco posteriores, se guardaba en la comunión un orden establecido de antemano: primero comulgaba el que presidía la asamblea, obispo o simple presbítero, «para que quedase patente que él ha ofrecido el sacrificio por todos según el orden fijo del ministerio sacerdotal» [2]; luego viene el resto del clero, por orden de su dignidad, y, finalmente, el pueblo [3].

EN EL CULTO ESTACIONAL

486. Según los *Ordines Romani* más antiguos, la comunión de los fieles venía a ser el acto final del culto, por lo menos del culto estacional; de este modo correspondía en su concepción y realización en todo a la entrega de las ofrendas que la comunidad presentaba al principio de la misa. Primero comulgaba el papa comiendo el pan sagrado y bebiendo el cáliz que le ofrecía el archidiácono. Luego repartía el cuerpo de Cristo a los obispos y sacerdotes, y para dar la comunión a los fieles se dirigía primero a los varones nobles, seguido del ar-

---

únicamente el fin de poderse aprovechar de las disposiciones sinodales del siglo VI sobre la asistencia hasta a la bendición para dar más autoridad a las nuevas prescripciones sobre la asistencia a misa hasta el final. La denominación nueva de la poscomunión como *benedictio* fué en el intermedio gelasiano tanto más obvia, cuanto que entonces se observaba en todas las oraciones sacerdotales la misma postura corporal de inclinación que en las bendiciones (cf. más arriba I, 472; II, 173).

[1] Cf. más arriba I, 19 y 20.

[2] TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 36).

[3] Véase la enumeración en *Const. Ap.*, *VIII*, 13, 14 (QUASTEN, *Mon.*, 230): sacerdotes, diáconos, subdiáconos, lectores, cantores, monjes (ἀσκηταί) diaconisas, vírgenes, viudas, niños, pueblo.

chidiácono, que llevaba el cáliz, pasando luego a las señoras [4], y después de comulgar algunas de ellas volvía otra vez al altar.

Correspondencia entre ofertorio y comunión

487. Al desaparecer más tarde casi por completo la comunión de los fieles en la liturgia del imperio franco, toda la atención se fija en la del sacerdote, de tal modo que por mucho tiempo sólo ella se considera prácticamente como parte de la liturgia. Reglamentan su ceremonial, añadiéndole más oraciones que el sacerdote debe rezar en voz baja. También aquí dicha evolución sigue una dirección paralela a la del ofertorio. Pero ni en la comunión ni en el ofertorio se altera esencialmente el plan primitivo, que todavía en la actualidad se puede distinguir claramente.

Allí la actuación oferente de la comunidad se ha conservado en el canto del ofertorio formado alrededor de ella y se termina con la *oratio super oblata;* aquí el canto que acompaña a la comunión del pueblo se ha salvado a través de todos los vaivenes de la historia, y la poscomunión, que corresponde a la *oratio super oblata,* aun hoy, y tal vez hoy más que nunca, es una verdadera oración de la comunidad que cierra el rito de la comunión.

Especialmente en el grupo de oraciones privadas

488. Actualmente se inicia la comunión del sacerdote con dos plegarias algo más largas en forma de oraciones sacerdotales que siguen a la oración de la paz, y llevan tras de sí una serie de breves fórmulas que se continúan después de la sunción del sanguis. Este grupo de oraciones que se dicen en voz baja, lo mismo que sus correspondientes del ofertorio, se añadieron a la liturgia romana en territorio que perteneció antes al rito galicano. Y, lo mismo que aquéllas, deben considerarse como brotes que nacieron de las raíces todavía vivas de la abandonada liturgia galicana. En grado aún mayor que las del ofertorio, son oraciones privadas. como se ve por su redacción en primera persona del singular. Además, como veremos más tarde, todas estas oraciones estaban destinadas primitivamente a servir además a la devoción del resto de los

---

[4] *Ordo Rom. I,* n. 19s: PL 78, 949s. Como distinción especial sigue en último lugar en la cátedra del papa la comunión de los clérigos regionarios y de ciertos curiales.

comulgantes [5]. Este fenómeno no tiene en sí nada de particular; también las liturgias orientales mandan al sacerdote prepararse inmediatamente antes de la comunión con rezos privados, y después de la misma, al menos la liturgia bizantina le hace dar gracias en privado [6]. La procedencia no romana de estas oraciones se delata también por la invocación de Cristo, que predomina en ellas, y por las fórmulas finales, en parte desacostumbradas [7].

Primeras redacciones del «Domine Iesu Christe fili»

489. Una vez más encontramos los textos más antiguos de tales oraciones en el sacramentario de Amiéns, perteneciente al siglo IX. Ofrece dos oraciones preparatorias, de las que la primera es la que actualmente se usa en primer lugar: *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi* [8]. Pero esto no quiere decir que en aquel sacramentario tuviéramos la fuente de las oraciones posteriores, pues en el pasaje citado esta primera oración ofrece ya una variante aislada [9], y la otra, a lo que parece, ya no vuelve a aparecer en toda la tradición posterior [10]. Se trata, por lo tanto, sencillamente de un ejemplo entre muchos.

---

[5] Véase más adelante 527 584ss.

[6] BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 163.

[7] Así, p. ej., nuestra primera oración *Domine Iesu Christe* tiene en el misal de Sarum del siglo XIII (LEGG, *The Sarum Missal*, 226s) la conclusión galicana: *Salvator mundi qui vivis...* En el misal de Luca (s. XI) (EBNER, 305) se incluye el *salvator mundi* en la invocación. Otros ejemplos véanse más adelante en las notas 11 y 14.—En las fórmulas finales que tienen actualmente las oraciones de la comunión es notable observar cómo reflejan todavía la elasticidad de expresión de la alta Edad Media, mientras que, según la norma más reciente, debían tener la siguiente redacción: *qui vivis et regnas in saecula saeculorum* (aumentada a lo sumo por una ampliación trinitaria, como la segunda oración).

[8] LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» (1927) 444; sacramentario de Le Mans (asimismo del siglo IX) (LEROQUAIS, *Les sacramentaires*, I, 30).

[9] A saber, después del *fac me*, la invocación intercalada *Domine Deus meus*.—La oración coincide, por lo demás, con el texto actual en su primera mitad; la continuación tiene en las fórmulas más antiguas generalmente el mismo texto que en el sacramentario de Ratoldo (PL 78, 244): *...per hoc sacrum corpus et sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus et universis malis meis, et fac me tuis oboedire praeceptis et a te nunquam in perpetuum separari. Qui cum Patre.*

[10] *Da mihi Domine peccatori...*, afín a la actual oración *Perceptio.*

Y DEL «PERCEPTIO»

490. También nuestra segunda oración *Perceptio* la encontramos en el siglo x e igualmente en el nordeste del imperio carolingio [11], donde precede dos veces a la fórmula gemela ya citada. A diferencia de la primera, pero en consonancia con la oración actual, en ella sólo se habla del cuerpo del Señor [12], razón por la cual en épocas posteriores se convirtió en oración preferida para la comunión bajo una sola especie del Viernes Santo.

OTRAS FÓRMULAS

491. Con frecuencia hallamos estas dos fórmulas acompañadas de una tercera, dirigida a Dios Padre, como en el sacramentario de Fulda. A veces sustituye ésta a las otras. Por cierto, la primera vez que la encontramos no se nos presenta como oración litúrgica, sino privada [13].

> *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, da mihi corpus et sanguinem Christi filii tui Domini nostri ita sumere, ut merear per hoc remissionem peccatorum accipere et tuo Sancto Spiritu repleri. Quia tu es Deus et in te est Deus et praeter te non est alius, cuius regnum permanet in saecula saeculorum* [14].

492. Aparecen todavía acá y allá otras oraciones preparatorias, sin que alcancen mayor difusión. Algunas de ellas, lo

---

[11] Sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 24), con la variante *Perpectio corporis et sanguinis tui* y la conclusión galicana *te donante qui* (sacramentario de Ratoldo de Corbie: PL 78, 244).

[12] La añadidura de *et sanguinis* como en el sacramentario de Fulda (y en el de Corbie) se encuentra a veces también posteriormente: así, p. ej., como aditamento en el sacramentario de la capilla papal de los siglos XIII-XIV (BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 207); en el misal de Riga (añadidura del siglo XV (V. BRUININGK, 87).

[13] Se encuentra por vez primera en el devocionario de Carlos el Calvo († 877), ed. FEL. NINGUARDA (1583) 115s.

[14] En el siglo IX también en un sacramentario de Tours (LEROQUAIS, I, 49) En el sigo x en los sacramentarios de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 26), Chartres (LEROQUAIS, I, 76), de Ratoldo (PL 78, 245). La fórmula, en la que varia mucho su conclusión galicana *(Quia tu...)*, estaba muy difundida todavía en la baja Edad Media; se encuentra, p. ej., en todos los ordinarios de la Normandía e Inglaterra (MARTENE, 1, 4, XXVI-XXVIII XXXV [I, 638 641 645 669]; LEGG, *Tracts*, 14s 66 226). Con una redacción amplificada figura en dos conjuntos de oraciones preparatorias para la comunión de Montecasino hacia fines del siglo XI (ed. A. WILMART, *Prières pour la communion en deux psautiers du Mont-Cassin*; «Eph. Liturg.», 43 [1929] 323-326); cf. FIALA, 213.

mismo que las ya mencionadas, están concebidas como humildes súplicas [15]; otras tienen un carácter hímnico [16].

---

[15] Prescindiendo de textos más breves, que están redactados en forma de píos anhelos, pertenecen aquí: una fórmula *Da mihi Domine corpus,* con el ruego de una comunión digna ahora y en la hora de la muerte, en el sacramentario del final del siglo x de S. THIERRY (MARTENE, 1, 4, X [I, 551 D]).—Una fórmula *Fiat mihi obsecro Domine,* que corresponde al *Preceptio,* e. o. en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 515 D]; cf. l. c., XV [I, 593 E]).—Una fórmula *Praesta mihi peccatori misericors Christe,* con el ruego por una comunión fructífera, en el sacramentario de Subiaco del año 1075 (EBNER, 339).—En ordinarios del centro de Italia se encuentran hacia los siglos XI-XII fórmulas que empiezan: *Domine Iesu Christe propitius esto mihi peccatori et ne respicias,* y la petición de que la comunión no traiga la condenación (EBNER, 331; cf. 101 102 183 341 346 348). Lo mismo como oración privada en un ordinario de la comunión de Montecasino (WILMART [cf. la nota anterior] 326). De forma semejante, con otra continuación (... *esto peccatis meis per assumptionem corporis...),* en el misal de Remiremont (s. XII) (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 424]); también en un misal de Vorau del siglo XV (KÖCK, 134); se trata de una poscomunión del sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 2185). Ebner registra de un misal italiano todavía una fórmula que empieza *Domine I. C. Fili Dei ne indignum me iudices* (189), y otra: *Domine I. C. qui in coena* (256). Con frecuencia se encuentran también fórmulas más largas que empiezan *Domine non sum dignus* (véase más adelante 508). Dos misales de Tortosa (ss. XV y XVI) contienen una oración *Domine Iesu Christi Fili Dei vivi, pone passionem tuam, crucem et mortem tuam inter iudicium tuum et animan meam,* siguiéndose peticiones por sí mismo y otros (FERRERES, 186); la oración recuerda la *Admonitio morienti* de SAN ANSELMO (PL 158, 687). Misales ingleses ofrecen una oración durante la cual el sacerdote mantiene la sagrada forma en sus manos: *Deus Pater, fons et origo totius bonitatis, qui... Unigenitum tuum... carnem sumere voluisti, quam ego hic in manibus meis teneo...* (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 670 B]; LEGG, *Tracts,* 15 227; FERRERES, 187 188; MASKELL, 174). Allí mismo, pero también en Francia, hay una oración de ofrecimiento del cuerpo y la sangre de Cristo por las almas del purgatorio y por los propios pecados: *Agimus tibi Patri gratias* (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 426 B]; LEGG, *The Sarum Missal,* 227; ID., *Missale Westmonasteriense* [HBS 5] 519. Como añadidura de los siglos XII-XIII en el misal de San Vicente (FIALA, 217 224). Más oraciones de comunión, entre las que hay también dos apologías, se encuentran en un misal premonstratense del siglo XIV de Chotieschau, del que más adelante referirá Lentze (la obra no ha salido aún). Pero ya el sacramentario de Boldau (hacia 1195) contiene tres oraciones preparatorias bastante extensas a continuación de su ordinario de la misa que, a lo que parece, están aisladas (ed. K. KNIEWALD: *Theologia,* 6 [Budapest 1939] 25s).

[16] Prescindiendo otra vez de las breves salutaciones que nos ocuparán más tarde, estas fórmulos hímnicas las encontramos sobre todo, aunque no exclusivamente, en misales estirios. Según los ordinarios de Seckau (ss. XII y XIV), el sacerdote decía: *Gloria aeterno Patri et Agno mitissimo qui frequenter immolatur permanetque integer...* (KÖCK, 127 129; cf. 53 128 133), en combinación con la ablución.—Un misal de St. Lambrecht (ss. XIV y XV) ofrece en este mismo sitio una oración compuesta de cinco hexámetros que empieza: *Te veneranda caro,* a la que siguen otras creaciones exclusivas de este misal (KÖCK, 130).—Otro de Vorau (ss. XIV y XV) (KÖCK, 133; confróntese 79) tiene inmediatamente después de la comunión los

El criterio de Bernoldo

493. Por cierto hay misales del siglo X [17] y aun del XI que no contienen ninguna de estas nuevas oraciones [18]. Por otra parte, afirma Bernoldo de Constanza (hacia 1090) que algunos sacerdotes dicen muchas oraciones al dar el ósculo de paz y a la comunión, pero con otros defensores de la tradición antigua aboga por que en estas oraciones privadas, que no se usan *ex ordine sed ex religiosorum traditione*, se procure la mayor brevedad, contentándose con la única oración *Domine Iesu Christe, qui ex voluntate Patris* [19], que debe rezarse con el cuerpo inclinado. Efectivamente, esta oración aparece no raras veces sola [20], y de su popularidad dan fe las diversas variantes que de ella se encuentran [21].

himnos *O vere digna hostia* y *O salutaris hostia*. Otro hace rezar antes de la comunión el *Anima Christi* (s. XV) (KÖCK, 76 132). Una redacción ampliada del mismo, del siglo XV, en un misal de Cambrai (WILMART, *Auteurs spirituels*, 21s). Un misal del siglo XIII del convento de Schlägl (Cpl. 47/1), prescribe antes de la comunión el himno *Iesu nostra redemptio* (M. J. VAN WAEFELGHEM en *Analectes de l'Ordre de Prémontré* [1912] p. 140), que se usaba todavía en la época final de la liturgia particular premonstratense, juntamente con más estrofas de himnos y diversas citas de la Escritura para después de la comunión (véanse las referencias en Lenze; cf. nota anterior).—El ordinario del convento Bec (MARTENE 1, 4, XXXVI [I, 674]), ofrece al sacerdote *pro animi desiderio* el himno *Ave verum corpus* y una oración algo más larga: *O panis angelorum*.—El misal de Ratisbona, de hacia 1500, presenta el dístico *Ave Salus mundi* (BECK, 270; cf. más arriba 288). El mismo con el principio *Ave salus mundi*, en el *Ordinale* de los carmelitas de 1312 (ZIMMERMANN, 83); cf. también el misal de los carmelitas de 1663 (FERRERES, 187). En un misal de Passau del siglo XIV empieza una oración: *Salve rex fabricator mundi*, al que sigue el arriba mencionado *O vera digna hostia* (RADÓ, 102). Un misal del siglo XIV de Gerona hace rezar al sacerdote: *Adoro te Domine I. C... quem credo sub hac specie quam teneo sive video* (FERRERES, p. XLVI).

[17] LEROQUAIS, I, 66 72 84 90.

[18] Del siglo XI cf. LEROQUAIS, I, 106 108 120 127; EBNER, 7 53 65 105, ettc. Incluso algunos manuscritos del siglo XII cierran el ordinario de la misa con el *Fiat commixtio* o el *Agnus Dei* (EBNER 36 89, etc.).—Un misal de Admont del siglo XIII que termina el ordinario con el *Agnus Dei* (véase en KÖCK, 3).

[19] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 18: PL 151, 989; cf. c. 23.—Con semejante reserva habla también SICARDO DE CREMONA († 1215), (*Mitrale*, III, 8: PL 213, 141s). DURANDO († 1296) (IV, 54, 10), acostumbrado, por lo demás, a explicar detalladamente cada una de las palabras, no se ocupa con las oraciones preparatorias, sin duda por considerarlas como cosa de devoción privada. Cf. SÖLCH *Hugo*, 138s.

[20] Misal de Montecasino (ss. XI-XII) (EBNER, 310); sacramentario de Módena (antes de 1173) (MURATORI, I, 94); *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 244) y *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 96); ordinario de los cartujos (LEGG, *Tracts*, 102; cf. MARTENE, 1, 4, XXV [I, 634 C]) y aun posteriormente, p. ej., *Missale Cart.* (1713) 222; también en un *Missale itinerantium*, de Colonia 1505 (BECK, 337).

[21] Tres de las que una con oraciones por los difuntos y otra con súplicas por los vivos se encuentran en el misal de Fécamp, hacia 1400 (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 641s]).

PREVALECE LA TENDENCIA CONTRARIA

494. Pero iba prevaleciendo la tendencia a aumentar tales oraciones. Algunos proponían que primero se rezase una oración a Dios Padre, luego otra al Hijo [22], y, finalmente, según otros, se debía añadir una oración al Espíritu Santo [23] o por lo menos una para pedir la gracia del Espíritu Santo [24]. Hubo quienes opinaban que inmediatamente antes de la comunión era el sitio en que cada uno podía satisfacer con entera libertad su devoción privada. Esta tesis se defiende y se practica todavía en el siglo XVI [25]. En los ordinarios de la misa procedentes de la Italia central, cuyos monasterios habían tomado al parecer sus oraciones de las fundaciones hermanas del norte, aparecen juntas desde el siglo XI con regularidad creciente las dos oraciones, que se dicen actualmente, de modo que ya se dibuja el orden en que se dirán más tarde, si bien con alguna frecuencia la primera, *Domine Iesu Christe*, apa-

---

[22] Este ordinario se encuentra con frecuencia en misales del norte de Francia y de Inglaterra; así ya en el misal de Roberto de Jumièges, del siglo XI (ed. WILSON [HBS 11] 47s). Asimismo posteriormente (véase LEGG, *Tracts*, 15 48 66 227; MARTENE, 1, 4, XXVI-XXVIII [I, 638 641 645]; cf. ibíd., 1, 4, 9, 9 [I, 425 C]).

[23] Tal oración *(Domine Sancte Spiritus)* se ha conservado en tres ordinarios de conventos del sur de Italia (EBNER, 348 157; FIALA, 214). En el segundo y tercer caso (misal del siglo XV de Monte Vergine; misal del siglo XII de San Vicente), así como en el conjunto de oraciones preparatorias de la comunión del final del siglo XI de Montecasino (ed. WILMART, en «Eph. Liturg.» [1929] 326), sigue efectivamente a las dos oraciones dirigidas al Padre y al Hijo. Lo esencial de la fórmula se atribuye por Wilmart (328) a SAN PEDRO DAMIANO (PL 145, 922 C). En el misal de Monte Vergine y en la segunda redacción del mencionado conjunto de oraciones preparatorias para la comunión (l. c., 326s) siguen también después de la comunión sendas oraciones a cada una de las tres personas divinas.

[24] HUGO DE S. CHER *(Tract. super missam* [ed. SÖLCH, 49s]) atestigua que algunos rezan en este sitio, para completar la serie trinitaria, la oración *Adsit nobis, quaesumus Domine, virtus Spiritus Sancti* o el *Veni Sancte Spiritus*. El no lo recomienda. Cf. SÖLCH, *Hugo*, 139-142.

[25] IOD. CLICHTOVEUS (+ 1543) *(Elucidatorium* [Basilea 1517] 150) comenta las oraciones *Domine Iesu Christe* y *Perceptio*, y añade luego: *Alii vero (quisque pro more suae ecclesiae) alias orationes secundum devotionis suae affectum et recte quidem dicunt.*—San Francisco Javier solía intercalar en este sitio una oración por la conversión de los paganos *(Monumenta Xaveriana*, I, p. 930 [Madrid 1900]).

Más riguroso es JUAN BECHOFEN (hacia 1500), que no permite la adición de tales oraciones sino con la condición de que no se digan *vocaliter*, sino sólo *mentaliter* (FRANZ, *Die Messe* 594s) También Ludovico CICONIOLANO *(Directorium div. off.* [Roma 1539]; LEGG, *Tracts*, 211) intercala después del *Domine non sum dignus* una oración que por lo visto no se repite en otros misales *(Domine Iesu Christe, da mihi...)*, y que el sacerdote debe rezar *submissa voce vel potius mente*.

rece después de la comunión [26]; y aun a veces la fórmula *Perceptio* [27].

495. Se refleja aquí una actitud hacia el Santísimo Sacramento, predominante en la Edad Media, que se preocupa menos de la preparación del alma que de la petición del mayor fruto posible del *opus operatum* [28]. A fines del siglo XI aparecen en Italia las dos fórmulas, alguna que otra vez, con el mismo orden actual [29]. Aisladamente se le encuentra incluso fuera de Italia ya antes de la reforma de Pío V [30].

PREPARACIÓN INMEDIATA; VISIÓN DE CRISTO GLORIFICADO

496. A partir de entonces, las dos oraciones se ponen como preparación inmediata para recibir el Santísimo Sacramento. Como preparación, prescindiendo de la misa, suprema oración eucarística, se debe considerar ya la oración dominical, en la que pedimos al Padre celestial el pan sagrado. En estas oraciones de preparación más inmediata dirigimos la oración a Cristo de un modo muy propio de oración litúrgica; nunca se pierde en ellas de vista que el sacramento tiene un marcado carácter de don celeste. Con otras palabras: la oración no se dirige propiamente a Cristo, presente en la forma, sino al que en la gloria del cielo «vive y reina», y que nos ha de libertar de nuestros pecados y miserias «por medio de este su santísimo cuerpo y sangre». El pensamiento del Cristo de los cielos, es decir, de su modo de ser en aquellas mansiones, predomina de tal modo, que ni la misma proximidad del Sacramento es capaz de nublarlo. Esta proximidad se había ensalzado ya una vez en el *Agnus Dei;* pero, al contrario de la devoción popular que surge a partir de la baja Edad Media, reflejada, por ejemplo, en el libro IV de la *Imitación de Cristo*

---

[26] EBNER, 5 20 101 102 305 311 331 334 339 349; cf. 157s.—Así, más o menos, también en ordinarios más antiguos fuera de Italia; p. ej., MARTENE, 1, 4, IV V VIII XIII XV (I, 516 528 541 579 594). Referencias de Leroquais, véanse en EISENHOFER, II, 212.

[27] Cf., sin embargo, ordinarios más antiguos y más recientes de Francia y del Rin (MARTENE, 1, 4, VIII XVII XXVI XXVIII XXXIIs [I, 541 602 638 645 657 661]; LEROQUAIS, I, 140 186 197, etc.—Más arriba (462 [50]) se ha anotado que, por otra parte, se encuentran oraciones peparatorias con frecuencia ya antes del ósculo de paz y sus oraciones correspondientes.

[28] Por cierto, GIHR (668) con razón llama la atención sobre el hecho de que la oración *Domine Iesu Christe* está redactada en términos tan generales *(per hoc sacrosanctum corpus...*), que no debe relacionarse exclusivamente con la comunión, sino que se puede interpretar también como petición de los frutos del sacrificio.

[29] EBNER, 299 317 355; ordinario de la misa de Juan Burcardo (LEGG, *Tracts*, 162s).

[30] Ordinario de la misa *Indutus planeta* (LEGG, 187); misal de Freising de 1520 (BECK, 309).

y en la literatura posterior de los devocionarios, en las oraciones de la misa no se fija en este aspecto particular del misterio de Cristo que considera la comunión como la visita del Señor [31], sino que se mantiene la idea sintética del conjunto de este misterio y no se abandona ni siquiera en el momento de la comunión [32].

COMENTARIO AL «DOMINE I. C. FILI»

497. Esta síntesis de la obra entera de nuestra redención se desarrolla en la primera fórmula preparatoria de la comunión, *Domine Iesu Christe*, de una manera magistral en pocas palabras. Se ha dicho con razón que en esta oración se resume toda una teología. Podemos decir también que en ella vuelven a recogerse los grandes pensamientos de la *anámesis*. Una vez más, representamos ante nuestro espíritu la imagen de aquel cuyo cuerpo y sangre será ahora nuestro alimento. Levantamos en primer lugar la mirada a Cristo, a quien en este solemne instante llamamos con San Pedro «Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Luego resumimos la obra grandiosa de la renovación del mundo, que se quiere continuar ahora con la presente comunión sacramental en una de sus últimas consecuencias, y recordamos los comienzos de la misma en los designios misericordiosos del Padre celestial [33] y su realización en la obediencia hasta la muerte del Hijo, así como su coronamiento en la obra del Espíritu Santo. Importantísima es también la petición que dirigimos al Señor con la confianza en la virtud de su sacratísimo cuerpo y sangre, que El nos ha dado como sacrificio y ahora nos va a regalar como manjar: la liberación de todo pecado, la fidelidad a sus mandamientos y—la misma petición que en el momento de la consagración—la perseverancia final, para que nunca nos separemos de El. Todo el orden teológico del mundo concebido por el cristianismo resplandece a grandes rasgos en esta oración.

[31] Un ejemplo temprano de este modo de considerar la comunión ofrece ya AMALARIO, *Ep. ad. Guntrad.*: PL 105, 1339.

[32] Sin embargo, cierta disposición para dar este paso se nota en muchos misales medievales. Así, p. ej., cuando en un texto de hacia 1100 se califica la oración *Domine Iesu Christe* como oración de San Agustín *ad Filium quem ante se tenet* (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 425 C]). De la costumbre de tener el Sacramento en las manos mientras se decían estas oraciones, ya se dió cuenta más arriba, 471. Con todo, la mentalidad que le ha inspirado, no es necesariamente idéntica con ésta, como prueba la oración *Deus pater fons*, citada en la nota 15. Su fin principal es concentrar intensamente la atención sobre el Sacramento, lo cual ciertamente es también el fin de la rúbrica del misal romano *Ritus serv.* (X, 3), que manda rezar las oraciones siguientes al *Agnus Dei oculis ad sacramentum intentis*. Cf. el comentario a la prescripción similar para el *Pater noster* más arriba, 408 [76].

[33] Cf. Ef 1,5.9.11 y más veces.

Y AL «PERCEPTIO»

498. La siguiente, *Perceptio*, con el eco de la frase del Apóstol sobre la comunión sacrílega, vuelve una vez más sobre la parte negativa del cuadro que nos presenta la primera oración, el impedimento del pecado. Quien se atreve a recibir este sacramento *(praesumo)* no debe tener conciencia de pecado grave, pues el que come indignamente, come su propia condenación. Pero ¿quién es realmente digno? Sólo nos queda la humilde súplica de que el Señor tenga piedad de nosotros *(pro tua pietate)*. La segunda parte de la oración resume lo que en numerosas fórmulas de la poscomunión se expresa como fruto solicitado del Sacramento: la protección del alma y cuerpo, el remedio de las múltiples flaquezas. Aunque el cuerpo no es objeto inmediato de la gracia, sin embargo, él es quien recibe el signo sacramental y está destinado a recibir las irradiaciones de la gracia que se escapan del centro espiritual del ser humano.

10. La comunión del sacerdote. El rito y las oraciones que la acompañan

FALTAN ORACIONES DESPUÉS DE LA COMUNIÓN

499. En la liturgia antigua no sólo faltan las oraciones antes de la comunión, sino también durante y después de la misma. Así continuó en algunos sitios por largo tiempo; pero lo que más extraña es que algunos formularios que traen oraciones para antes de la comunión las omitan durante y después de ella.

«SUMPTIO CORPORIS»

500. El rito de la comunión, que cambia bastante en las diferentes iglesias, se hacía en general con gran sencillez Hasta la baja Edad Media no se conoce, tanto en ésta como en otras ocasiones, la genuflexión previa [1]. El sacerdote permanece en la misma postura corporal que hasta entonces, des-

[1] Cf. más arriba I, 165; II, 285. Las dos genuflexiones actuales se prevén ya en el ordinario de la misa de Juan Burcardo (LEGG, *Tracts*, 163); sin embargo, la segunda no se hace después de quitar la palia, sino sólo después del *Quid retribuam* que le sigue. Esta segunda genuflexión falta todavía en el misal de un convento de Lyón del 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 661 B]).

cubre el cáliz [2] y lleva a la boca la sagrada forma y a continuación el cáliz. No faltan casos a partir del siglo XIII en los que aparece una cruz previa que se traza con la forma [3]. Según la práctica observada aun hoy entre los dominicos, el sacerdote sigue hasta la comunión teniendo en la mano izquierda las dos mitades de la forma que resultaron de la fracción, mientras que la derecha descansa asida al *nudus* del cáliz [4]. En este caso se comulga con la mano izquierda [5] y se toma el cáliz inmediatamente después [6]. En otros sitios parece que la cruz que se trazaba con la forma sobre uno mismo dió ocasión a que prevaleciese el uso de la mano derecha, si no es que de todos modos se tomaba el cuerpo del Señor siempre con la derecha [7]. Cuando, como en la solemne misa pontifical, la comunión del celebrante se hacía fuera del altar, acostumbraban los antiguos volver el rostro hacia Oriente, como en la oración sacerdotal [8].

501. En textos posteriores se habla a veces de un rato de meditación que hace el sacerdote antes o después de la sunción [9]. Por lo general, sin embargo, se consideraba como prin-

---

[2] Un misal franciscano hacia 1300 manda quitar la palia ya antes de las palabras *Panem caelestem* (EBNER, 315; cf. l. c., 317).

[3] EBNER, 317 351; MARTENE, 1, 4, XXXIII XXXV (I, 661 B 670 C). No se menciona la señal de la cruz al tomar el cáliz. Solamente esta cruz se prescribe en un misal de Salzburgo de los siglos XII-XIII (KÖCK, 131). Ambas cruces se insinúan en DURANDO (IV, 54, 11).

[4] Semejante es la costumbre que se encuentra en el misal D de Bratislava (s. XV), según el cual el sacerdote, antes de la oración *Perceptio corporis*, toma en sus manos el cuerpo del Señor juntamente con la patena (JÁVOR, 119).

[5] SÖLCH, *Hugo*, 145s. La comunión con la mano izquierda está también atestiguada en los siglos XIII y XIV e. o. incluso en la liturgia papal *(Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1168; cf. SÖLCH, l. c.). Entre otros, aboga el ordinario de la misa *Indutus planeta* (ediciones desde 1507) por una expresión de reverencia al recibir el sacerdote el cuerpo del Señor, que nos parece muy extraño (LEGG, *Tracts*, 187). El sacerdote debe elevar la forma puesta sobre la patena y tomar de ella la sagrada forma no con las manos, sino con la lengua. Este procedimiento de comulgar está atestiguado todavía para el final del siglo XV por Baltasar de Pforta, que no lo recomienda (FRANZ, 590, nota 2). La misma rúbrica se encuentra en un *Missale secundum consuetudinem Rom. curiae,* nacido el año 1368 (en EBNER, 151; cf. l. c., 166). Acerca del origen de esta costumbre, dice un misal franciscano del siglo XIII (LEROQUAIS, II, 129) que se había introducido en la curia romana bajo Gregorio IX (1227-1241). Aparece en 1562 en el catálogo de los *abusus missae (Concilium Tridentinum,* ed. GOERRES., VIII, 923).

[6] DURANDO (IV, 54, 12) quiere que se distinga la comunión del cáliz del simple beber de las abluciones asiendo el sacerdote del cáliz con ambas manos y bebiéndolo en tres veces.

[7] Cf. SÖLCH, *Hugo,* 146s.

[8] *Ordo Rom.* V, n. 10 (PL 78, 989): *qui surgens vertat se ad orientem et communicet.* Con razón, sin duda, sospecha *Mabillon* (PL 78, 949, nota *k)* que en el *Ordo Rom I* (n. 19) se ha de suponer la misma dirección para la comunión del papa *ad sedem.*

[9] Hugo de S. Cher pide tal *meditari* antes de la comunión, como todavía el actual misal dominicano y los estatutos de los cartujos

cipio tradicional el que el sacerdote tenía que tomar la sagrada cena *festinanter*, como los israelitas en su salida de Egipto [10], y no debía hacer esperar a los demás por su devoción particular.

TRES GRUPOS DE FÓRMULAS DE ACOMPAÑAMIENTO

502. Las oraciones que acompañan la comunión del sacerdote se pueden, en los textos de la alta Edad Media, dividir en tres grupos. El primero está formado por fórmulas que nacen del deseo de dar expresión de homenaje al del Santísimo Sacramento. El mismo deseo que llevó a la introducción del *Agnus Dei* y algo más tarde a la elevación y salutación del Sacramento en la misma consagración. Los textos que con este fin se compusieron los encontramos en su forma más antigua y pura en el misal de Troyes, escrito por el año 1050 [11].

EL PRIMERO; PALABRAS DE ANHELO Y SALUTACIÓN

503. En primer término se usa una frase de las actas del martirio de Santa Inés: *Ecce, Iesu benignissime, quod concupivi iam video; ecce, rex clementissime, quod speravi iam teneo; hinc tibi quaeso iungar in caelis, quod tuum corpus et sanguinem, quamvis indignus, cum gaudio suscipio in terris.* Luego sigue una salutación doble del Sacramento, a la que se añade siempre una breve oración: *Ave in aevum, sanctissima caro, mea in perpetuum summa dulcedo,* con la oración *Perceptio,* que corresponde a la especie del pan [12], y para el cáliz: *Ave in aeternum, caelestis potus, mihi ante omnia et super omnia dulcis,* con la oración *Cruor ex latere D. N. J. C. mihi indigno maneat ad salutem et proficiat ad remedium animae meae in vitam aeternam. Amen.*

SU FRECUENCIA

504. De estas fórmulas, la que alcanzó mayor difusión fué la salutación doble: *Ave in aevum, Ave in aeternum* [13], que

(SÖLCH, 142). El misal de Bangor hacia 1400 (MASKELL, 182) da normas precisas: *Hic debet sacerdos intime meditari de incarnatione, caritate, passione et de dira morte Iesu Christi, quas pro nobis passus est...* El *Missale romanum, Rit. serv.*, X, 4, pide un momento de meditación después de la sunción del cuerpo de Cristo.

[10] FRANZ, 518 610.

[11] MARTENE, 1, 4, VI (I, 534). En la misma integridad, pero con algún cambio y con algunas fórmulas más, en el misal de Remiremont (ibíd., 1, 4, 9, 9 [I, 424]).

[12] Al final abreviada: ... *tutamentum animae et corporis. Amen.*

[13] EBNER, 63 336 338; LEROQUAIS I, 199 225 232 259; LEGG, *The Sarum Missal,* 227s. Cierto número de manuscritos franceses de los siglos XII-XVI, véanse en WILMART, *Auteurs spirituels* 20, nota 1.

se conservó durante toda la Edad Media [14], a menudo seguida inmediatamente por la correspondiente fórmula que dice el sacerdote al dar la comunión: *Corpus Domini Nostri Iesu Christi*... La cita del martirio de Santa Inés no se repite sino raras veces [15]. En cambio, la salutación que le seguía se encuentra con frecuencia y aun con un mayor desarrollo. La costumbre y tal vez también el mismo texto de esta salutación se utilizó a partir del siglo XIII para honrar durante la consagración al Santísimo Sacramento; en cambio, formas que habían sido compuestas para la consagración, luego se emplearon también en la comunión [16].

El segundo grupo; palabras de la Sagrada Escritura

505. El segundo grupo de fórmulas está formado por breves textos de la Escritura apropiados para el momento de la comunión. Entre ellos están, ante todo, aquellos versículos 3 y 4 (resp. 12s) del salmo 115, de los que la frase *Calicem salutaris accipiam* se prestaba especialmente para la comunión del cáliz, mientras que el *Quid retribuam Domino* podía servir en general como expresión del asombro y de acción de gracias por la comunión. Efectivamente, ya a principios del siglo XI los encontramos aplicados de la misma forma y en el mismo sitio que ahora ocupan, ampliados ya con salmo 17,4: *Laudans invocabo Dominum et ab inimicis meis salvus ero.* Le precede ya en este sitio, es decir, antes de la comunión del cuerpo de Cristo, la fórmula paralela, sugerida por el versículo de salmo *Panem caelestem accipiam et nomen Domini invocabo* [17]. Así aplicada la frase bíblica, se aparta ciertamente

[14] Merece mencionarse de la baja Edad Media, para Inglaterra: MARTENE, 1, 4, XXXV (I, 670 C); MASKELL, 180s; cf. FERRERES, 189-191 (nn. 691 693 696); FRERE, *The use of Sarum*, I, 86s.—Para Francia: LEBRUN, I, 537, nota *a*.—Para Alemania: HOEYNCK, 375 (cf. FRANZ, 753); BECK, 270 309.—Para Hungría: RADÓ, 43 62 71 76 84 123.—También para Suecia hacia 1490 (FREISEN, *Manuale Lincopense*, pp. XXX LI).—Con otra redacción en el pontifical de Maguncia hacia 1170 (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 602 D]): *Ave sanguis Christi et sanctissima caro, in quibus salus mundi est et vita.*

[15] EBNER, 336; LEROQUAIS, I, 199; II, 54; RADÓ, 71 84.—Con salutación doble en varios misales de los siglos XIII-XV. De Gerona: FERRERES, 190; LEROQUAIS, III, 98s.—En cambio, estas palabras de Santa Inés dieron lugar a que se rezasen durante la ablución otras palabras más de su *passio*.—La fórmula *Cruor ex latere* la encuentro en el sacramentario de Caen (s. XI) (LEROQUAIS, I, 183).

[16] Véanse las referencias más arriba 492 [16].

[17] Ordinario de la misa de Séez (PL 78, 250); *Missa Illyrica* (MARTENE, I, 4, IV [I, 515]. En lugar de *calicem salutaris* se pone, según Jn 6,32s, *panem caelestem*, que en la Antigua Alianza se usaba repetidas veces Sl 77,24; 104,40; Sab 16,20) para designar el maná. El misal de Augsburgo de 1386 (HOEYNCK, 375) suple *(accipiam) de mensa Domini.*

de su sentido literal mucho más que cuando desde antiguo se la usaba para el ofrecimiento del cáliz durante el ofertorio [18]. En el salmo habla el salmista de su decisión de ofrecer un sacrificio de acción de gracias por la liberación de una gran necesidad y—como era costumbre en los sacrificios de acción de gracias—de elevar con esta ocasión la copa para alabar al Señor. En nuestro caso, el cáliz que vamos a tomar contiene él mismo la salud, y con ello, la razón de nuestro agradecimiento, y al lado del cáliz está el pan celestial. Ambos en este momento no son tanto dones que ofrecemos en sacrificio a Dios, como el manjar del convite sagrado al que hemos sido invitados. Pero al participar de este convite debemos, lo mismo que en el sacrificio, alabar al Señor y darle gracias, porque, al ser invitados como huéspedes a su mesa, hemos sido liberados de toda angustia y nos encontramos a refugio de todas las calamidades terrenas, si bien no faltarán enemigos que nos amenazarán siempre [19].

SITIOS DONDE SE ENCUENTRAN

506. Esta combinación de versículos tomados de distintos salmos aparece luego más o menos completa en la mayoría de los misales alemanes [20] e italianos [21] ya a partir del siglo XI, mientras que en Francia es más rara, y completamente desconocida en Normandía e Inglaterra [22]. A veces se toman sólo trozos o se presentan en distinto orden o en otra combinación con los demás textos [23]. En España se combina con el *Panem caelestem* a veces la palabra del pan de los ángeles del salmo 77,25 [24]. Otras veces aparecen como última fórmula antes de la comunión los versículos 50,11s [25] o del salmo 50, 11-14, dándose el celebrante golpes de pecho mientras los

---

[18] Véase más arriba 58.

[19] Cf. el mismo pensamiento en el salmo 22,5.—Esta expresión de confianza, más intensa en medio de la amenaza enemiga, se encuentra también en una antífona de la comunión en el antifonal de Bangor (ed. WARREN [HBS 10] 30): *Corpus Domini accepimus et sanguini eius potati sumus. Ab omni malo non timebimus, quia Dominus nobiscum est.*

[20] KÖCK, 128-132; BECK, 270 309s; HOEYNCK, 375; FRANZ, 753.

[21] EBNER, 302 310s 317 331 334 336, etc.

[22] Cf., p. ej., los ordinarios de la misa en MARTENE, 1, 4, XXVIs XXXV-XXXVII (I, 638 642 670 674 678); LEGG, *Tracts*, 15 66 227. Tampoco los ordinarios de los dominicos (GUERRINI, 244) y de los cartujos (LEGG, 102) conocen el versículo de salmo.

[23] Así precede a veces el salmo 17,4 al *Quid retribuam* (KÖCK, 128 132; V. BRUININGK, 88) o también sigue solo después de las fórmulas de sunción (FERRERES, 189). El *Panem caelestem* falta a veces completamente (p. ej., EBNER, 297) o sigue sólo después del *Domine non sum dignus* (EBNER, 302 334).

[24] Misales del siglo XV de Valencia (FERRERES, 189).

[25] *Ordo celebrandi* de Colonia (s. XIV) (BINTERIM, IV, 3, p. 225).

reza [26]. Es la misma expresión de arrepentimiento que se manifiesta cuando prescribe nuestro ritual que se rece en la comunión de los enfermos el salmo *Miserere* [27]. Son los sentimientos del alma que leemos en el evangelio de la pesca milagrosa, cuando San Pedro, ante la presencia del Hijo de Dios, exclama: *¡Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador!* (Lc 5,8).

OTRAS FÓRMULAS HOY DESAPARECIDAS

507. Frecuentemente, sobre todo en épocas posteriores, se usan para el momento de la comunión jaculatorias parecidas, tomadas del Nuevo Testamento, en las que a ideas de culpa se mezclan generalmente sentimientos de confianza, como en la oración del publicano: *Deus, propitius esto mihi peccatori* (Lc 18,13) [28], la exclamación del hijo pródigo: *Pater peccavi...* (Lc 15,18s) [29], o la súplica del criado: *Patientiam habe in me, Domine, peccavi, et omnia reddam tibi* (cf. Mt 18,26) [30]. Hay también frases que únicamente expresan una confianza sin límites, como la última oración del Señor moribundo: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* [31], o la acomodación atrevida de la frase de San Pablo (1 Cor 13,12): *Cognoscam te, cognitor meus, sicut et a te cognitus sum ...* [32], o, finalmente, la bendición trinitaria (Mt 28,19): *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [33].

«DOMINE NON SUM DIGNUS»

508. Pero la fórmula más antigua, mezcla feliz de humildad y confianza, es el *Domine non sum dignus,* del centurión

---

[26] Misal de un convento de Lyón del año 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 661]).

[27] *Rituale Rom. IV,* 4, 13. El principio del mismo salmo se usa también a la aspersión (l. c., IV, 4, 15).

[28] Misales estirios del siglo XV (KÖCK, 132 134); misal de Ratisbona hacia 1500 (BECK, 270); ritual de la Congregación de Bursfeld (s. XV) (MARTENE, *De antiquis monach. ritibus,* II, 4, 3, 17 (ID., *De ant. Eccl. ritibus,* IV, 186). La jaculatoria va en todos estos casos con el *Domine non sum dignus.* La misma fórmula, convertida en una oración más larga, véase más arriba 492 [15].

[29] Misal de Evreux-Jumièges (hacia 1400) (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 645 B]).

[30] Misal de Vorau (s. XV) (KÖCK, 134).

[31] Misal de Seckau (s. XIV) (KÖCK, 129).

[32] Sacramentario de Vich (ss. XI-XII) (FERRERES, 186).

[33] *Alphabetum sacerdotum* (hacia 1500) (LEGG, *Tracts,* 48); misales estirios del siglo XV (KÖCK, 77, 132), en el último lugar delante de ambas sunciones. Así ya en el misal de Schlägl (s. XIII) mencionado más arriba, 492 [16], (l. c., 140). En el rito de Sarum a partir del final del siglo XIV, a continuación de ambas fórmulas de sunción (FRERE, *The use of Sarum,* I, 86s; MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 670 C].

de Cafarnaúm (Mt 8,8). Como introducción a oraciones más largas antes de la comunión se usaba ya desde el siglo x [34]. Más tarde la encontramos en redacciones más cortas, substituyéndose la continuación de la humilde confesión que empieza con *sed tantum*, no de aplicación inmediata a la comunión, por otra frase de la Sagrada Escritura: *(sed) salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es* (Jer 17,14) [35], o la ya mencionada frase Mt 8,8: *sed si vis, potes me mundare* [36], o por una alusión a las palabras de la promesa de la Eucaristía (Jn 6,55ss); *sed tu Domine qui dixisti: Qui manducat carnem meam* [37]. En todos estos casos se deja sin repetir el texto. En cambio, los misales italianos empiezan a utilizar la frase del centurión tal como está, repitiéndola tres veces [38] o contentándose con la primera mitad [39], o, finalmente, subs-

[34] Sacramentario de S. Thierry (final del siglo x) (MARTENE, 1, 4, X [I, 551 C]): *Domine... tectum meum, sed invoco te cum beatae Mariae et omnium sanctorum meritis, quatenus in me venias et mansionem facias, et obsecro, ut non intres ad condemnationem et iudicium sed ad salutem animae meae et corporis mei... et libera me per...* (siguen giros de nuestra primera oración preparatoria de la comunión). Así también, más o menos, en el sacramentario de Moissac (s. XI) (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 540s]): *Domini Iesu Christe, non sum dignus te suscipere, sed tantum obsecro, propitius esto mihi peccatori et praesta* (sigue una petición parecida a la de nuestro *Perceptio)*. Más tarde con frecuencia en misales franceses, en parte con amplificaciones (véase l. c., 1, 5, 9, 9 [I, 425 B]; LEROQUAIS, I, 204; II, 25 32 315, etc.). También con la continuación *Propitius esto mihi peccatori per assumptionem...* (cf. más arriba 492 [15]; LEROQUAIS, II, 375; III, 73).—Otras continuaciones más libres en misales estirios: ... *tectum meum, sed propter misericordiam tuam libera me a peccatis et angustiis et necessitatibus meis;* misal de Seckau (s. XIV) (KÖCK, 129): ... *tectum meum, sed propter magnam clementiam tuam veni in cor meum et munda illud... intra in animam meam, sana et sanctifica eam... Salvator mundi;* misal de Vorau, de los siglos XIV-XV (KÖCK, 133).

[35] Misal de Salzburgo, de los siglos XII-XIII (KÖCK, 131); misales estirios del siglo XV (l. c., 77 132); misal de 1519 de Aquileya (WETH, en ZkTh [1912] 419); misal de Passau, del siglo XIV (RADÓ, 102); misal de Augsburgo, de 1386 (HOEYNCK, 375); dos manuscritos de misales del siglo XV de Amiéns en WILMART, *Auteurs spirituels*, 20s. Cf. LEROQUAIS, II, 81 (Sens, s. XIII).

[36] Misal de Vorau del siglo XV (KÖCK, 134).

[37] Misales franceses después del siglo XII (LEROQUAIS, I, 261 328; II, 17 60).

[38] Terminando con *puer meus:* sacramentario de Módena (antes de 1174) (MURATORI, I, 94); sacramentario de San Pedro de Roma (hacia 1200) (EBNER, 336); sacramentario de la capilla papal (hacia 1290) (BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 208); misal de St. Lambrecht (principios del siglo XIII) (KÖCK, 23).

[39] ... *sub tectum meum.* Atestiguado por primera vez (con triple repetición) en un sacramentario de un convento del centro de Italia (s. XI) (EBNER, 302; cf. l. c., 331 334 339 348). Cf. también el misal de Bayeux (s. XII) (LEROQUAIS, I, 237). Sin alusión a una repetición como oración preparatorio para la comunión en las *Enarrationes in Matth.* (c. 8: PL 162, 1321), que actualmente se atribuyen generalmente a Godofredo de Babion (hacia 1100) (cf., sin

tituyendo en la segunda el *puer meus* por el *anima mea*, lo mismo que se hace actualmente [40]. Por cierto, fuera de Italia se encuentra esta fórmula abreviada raras veces antes de la reforma de Pío V [41] y casi sólo en Alemania [42]. Tampoco en Italia se impuso de repente, sino poco a poco [43]. Los golpes de pecho no parecen haberse introducido hasta mucho después [44].

EN LITURGIAS ORIENTALES

509. Que la frase del centurión caiga perfectamente como preparación de la comunión, lo deducimos también del hecho de que se emplea en las liturgias orientales. En el ordinario de la misa etiópica abre una larga oración para la comunión [45], y el rito bizantino tiene entre las oraciones de comunión paralitúrgicas algunas que empiezan con las mismas palabras [46]; esto se explica ya en parte por el hecho de que los

embargo, W. LAMPEN, en *Antonianum*, 19 [1944] 144-149). Cf. también más adelante 527.

[40] En un sacramentario del sur de Italia (ss. XII-XIII) (EBNER, 323), igualmente con repetición triple. Parece que proviene de Normandía, donde un misal del siglo XII ofrece *anima mea* (LEROQUAIS, I, 241; cf. II, 135).—En el misal de Schlägl (s. XIII), mencionado más arriba 492 [16] la fórmula termina: *sanabitur et mundabitur corpus et anima mea* (WAEFELGHEM, l. c., 140).

[41] Sin embargo, la conoce DURANDO, IV, 54 10. Cf. BROWE, en JL 13 (1935) 48; el misal franciscano mencionado allí, del siglo XIII (en LEROQUAIS, II, 129), difícilmente puede ser de origen francés. En España aparece el triple *Domine non sum dignus* en el misal de Tarragona de 1499 (FERRERES, 188).

[42] Gregorienmünster (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXXII [I, 657 A]; Ratisbona (hacia 1500) y Freising (1520) (BECK, 270 309).

[43] Así no se encuentra en un ordinario de la misa de Montecasino (ss. XI-XII) sino como añadidura de los siglos XII-XIII (EBNER, 310, nota 2).

[44] Esta rúbrica se encuentra en los misales de Tarragona de 1499 (FERRERES, 188), Vich 1547 (l. c., CVIII). Juan Trithemio († 1516) refiere que según antigua costumbre monástica, se daban también golpes de pecho al triple *Deus propitius esto mihi peccatori* (MARTENE, 1, 4, 10 14 [I, 440] cf. también GABRIEL BIEL, *Canonis expositio*, lect. 82).

[45] BRIGHTMAN, 239: «Señor, Señor, es del todo indigno para ti que entres bajo el techo de mi casa ensuciada; pues he excitado tu ira...» (sigue una confesión de la propia culpa y, después de una alusión a la voluntad redentora del Señor, la súplica de que el misterio no nos sea ocasión de juicio).

[46] «Señor, no soy digno de que entres en la morada impura de mi alma; pero así como estuviste contento de estar en una cueva entre brutos animales y así como acogiste en la casa de Simón el leproso a la pecadora, que se te acercó estando manchada de pecados como yo, del mismo modo ven también al pesebre de mi alma, tan falta de razón, y entra en mi cuerpo sucio, cuerpo de la muerte y lleno de lepra. Y así como no rechazaste la boca impura de la pecadora que besó tus pies, así te ruego no me desdeñes a mí, pobre pecador, sino que, en tu bondad y amor a los hombres, hazme digno de participar de tu sacrosanto cuerpo y sangre». (M. Daras, *Les prières préparatoires à la S. Communion*; «Cours et

mismos Santos Padres aplicaron a la comunión este lugar de la Sagrada Escritura [47].

COMENTARIO AL «DOMINE NON SUM DIGNUS»

510. En las amplias perspectivas de la oración litúrgica, la idea de que él Señor nos hace en la Eucaristía una visita no entra en sus ideas fundamentales, pero se echa mano de la frase del centurión con evidente acierto comparativo. Por lo demás, no hay inconveniente en interpretarla a la luz de las ideas contenidas en el *Agnus Dei* y tomar el *Domine* como el título con que en el Apocalipsis, según la Vulgata (5,9), se invoca al Cordero, aquel Cordero que recibe el homenaje de adoración junto con el que está sentado en el trono [48]. Su venida, y ya antes su mera palabra *(dic verbo)*, lleva la salud al enfermo—y enfermos en el alma nos sentimos todos los que comulgamos—. Pero alteramos no poco el sentido de esta súplica, ya que nosotros no renunciamos a la visita, como el humilde centurión, sino que la esperamos con ansia. Nosotros ya no nos referimos a la palabra que suple a su venida, sino que nos prepara para la realidad de ella.

EL TERCER GRUPO: FÓRMULAS PARA LA ADMINISTRACIÓN DEL SACRAMENTO

511. Un tercer grupo de oraciones que acompañan la comunión lo componen las fórmulas que reza el sacerdote al dar la comunión, y que en la alta Edad Media se usaron por vez primera en la comunión de los enfermos [49]. Estas fórmulas se emplean para la comunión poniéndose en vez del *te* y *animam tuam* el *me* y *animam meam*. Un ejemplo antiguo y aislado lo ofrece el sacramentario de Amiéns, que, después de las dos oraciones preparatorias [50] con el encabezamiento *Alia*, da para la comunión de las dos especies esta fórmula única: *Corpus et sanguis D. N. I. C. prosit mihi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam aeternam in saecula*

Conférences», VII [Lovaina 1929], 255, remitiendo a PL. DE MEESTER, *La divine liturgie de s. J. Chrysostome* [Roma 1920] (1.ª edición, que no pude alcanzar).—Cf. también las oraciones tercera y cuarta en el oficio bizantino de la comunión: Ὡρολόγιον τὸ μέγα (Venecia 1875) 417-419.

[47] Ejemplos en BONA, II, 17, 1 (838).

[48] La misma invocación al final de nuestras letanías: *Agnus Dei... parce nobis, Domini.*

[49] Véase más adelante 564. También en las liturgias orientales, con excepción de la armenia, las fórmulas de sunción usadas por el celebrante van acompañadas generalmente por fórmulas empleadas en la distribución de la comunión (BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 163).

[50] Véase más arriba 489.

saeculorum [51]. La reserva que en ella se observa y la misma tendencia a amplificar un poco la expresión se ve también en el sacramentario de S. Thierry (fines del siglo x), que sólo trae una fórmula para la comunión del cáliz, probablemente porque a la comunión del cuerpo preceden ya inmediatamente otras largas oraciones. La fórmula tiene el siguiente texto: *Sanguis D. N. I. C., qui ex latere suo processit, salvet animam meam et perducat in vitam aeternam. Amen* [52]. Hay, sin embargo, misales posteriores de fines del siglo x que no contienen todavía ninguna fórmula para la comunión [53]. En ordinarios de la misa ingleses faltan hasta en la baja Edad Media [54] y los cartujos no la tienen ni en la actualidad [55].

Diversas combinaciones

512. Pero en general surgen en el siglo x por todas partes estas fórmulas, casi siempre distintas para las dos comuniones [56]; a veces vienen acompañadas de una tercera, que al principio era la fórmula independiente que se decía a la sunción del cáliz [57]. En atención a la partícula que en la con-

[51] Leroquais, en «Eph. Liturg.» (1927) 444.

[52] Martene, 1, 4, X (I, 551 E).— Al contrario el sacramentario de S. Gatien-Tours, que es de la misma época, sólo contiene una fórmula: *Corpus D. N. I. C. conservet animam meam in vitam aeternam. Amen,* que, sin embargo, no se dice sino después de la comunión del cáliz (Martene, 1, 4, VII [I, 537 D]). El mismo fenómeno se observa también en un misal de Vorau, del siglo xv (Köck, 134).

[53] El misal de Troyes (hacia 1050), que ofrece ya tres diversas fórmulas de distribución, prescindiendo de las salutaciones mencionadas más arriba 503, no contiene ninguna fórmula de sunción (Martene, 1, 4, VI [I, 534 D]. asimismo falta en algunos ordinarios de la misa italianos de los siglos xi-xiii (Ebner, 305 326 335 348).

[54] Véase el Sarum Ordinary (Legg, *Tracts,* 15 227s). En cambio en el rito de Sarum, más reciente, están incluídas las fórmulas de sunción con un *In nomine Patris...* (véase más arriba la nota 33).

[55] Cf. Legg, 102.—Acerca de las liturgias de las otras órdenes, cf. Sölch, 144. La liturgia de Lyón no tiene fórmula para la comunión del cáliz (Buenner, 242).

[56] Ejemplos de tales fórmulas de sunción distintas véanse e. o. ya en el siglo xi en la *Missa Illyrica* (Martene, 1, 4, IV [I, 515s]). Una fórmula común para ambas es difícil encontrarla en tiempos posteriores; sin embargo, está atestiguada para el rito de Lyón por De Moléon (56 65) y se usa actualmente en los dominicos según antigua tradición: *Missale iuxta ritum O. P.* (1889) 22: *Corpus et sanguis D. N. I. C. custodiant me in vitam aeternam. Amen* (cf. Sölch, *Hugo,* 143s).

[57] En un sacramentario del centro de Italia del siglo xi en Ebner, 299 (con la rúbrica *Ad calicem cum ceperit se confirmare*): *Communicatio et confirmatio s. sanguinis tui, Domine I. C., prosit mihi in remissionem omnium peccatorum meorum et perducat me in vitam aeternam. Amen* (luego sigue otra fórmula: *Sanguis D. N I. C. conservet animam meam in vitam aeternam. Amen*). La mencionada fórmula aparece en esta redacción también en el Norte, de donde, sin duda, es nativa: ordinario de la misa de Séez (PL 78,

mixtión se puso en el cáliz, se dice con frecuencia en la segunda fórmula *sanguis et corpus*, como, por ejemplo, en Normandía y en parte también en Inglaterra [58]. Por lo común, se rezan dichas oraciones, como entre nosotros, antes de la sunsión. Sin embargo, hay casos en la baja Edad Media en que las ponen después [59].

513. Estas fórmulas se configuran, poco más o menos, como las usadas para la distribución de la Eucaristía: dentro de un sencillo esquema varían tanto, que se evita emplear aun en el mismo formulario idéntica redacción para la sunción del cuerpo y la de la sangre. Se encuentra en muchos casos esta combinación: *Corpus D. N. I. C. sit mihi ad remedium sempiternum in vitam aeternam. Amen* y *Sanguis D. N. I. C. custodiat me in vitam aeternam. Amen* [60]. Algunas veces varía la denominación del Señor: *Corpus Domini mei* [61]; las palabras *sit remedium* y *custodiat* no es raro se substituyan por *prosit* y *proficiat* [62] o *conservat* [63], a veces también por *mecum permaneat* [64]. Al *me* y *mihi* se añade en ocasiones *peccator*, como humilde calificación de sí mismo [65]. Con más frecuencia, como

250 C); misal de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 594 A]). Para Italia véase también EBNER, 14 17 200 331 341; para Estiria, KÖCK, 129 131; luego también en el misal de Augsburgo, de 1386 (HOEYNCK, 376).—En la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 515 E]) ya se encuentra acomodada para ambas especies: *Communicatio et confirmatio corporis et sanguinis D. N. I. C. prosit mihi...;* en esta forma vuelve en KÖCK, 130; BECK, 271.

[58] MARTENE, 1, 4, V. XXVI XXVIII XXXIs XXXVI (I, 528 633 645 652 657 674); EBNER, 334; LEGG, *Tracts*, 49 66; MASKELL, 182. El ordinario de la misa de York hacia 1425 (SIMMONS, 114) hace seguir todavía esta fórmula doble a las fórmulas sencillas.

[59] HUGO DE S. CHER, *Tract. super missam* (ed. SÖLCH, 50); cf. SÖLCH, *Hugo*, 142s con la nota 256. Este cambio de lugar hay que interpretarlo del mismo modo que el de la oración de la comunión (véase más arriba 495).

[60] En ordinarios italianos de los siglos XI y XII (EBNER, 323 338 339). Asimismo en un misal de Remiremont (s. XII), donde aparece aún otra pareja de fórmulas: *Corpus D. N. I. C. mihi proficiat ad remedium animae meae; Sanguis D. N. I. C. conservet animam meam in vitam aeternam* (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 424]).—Por otra parte, son también italianos los misales que ya muy pronto ofrecen dos fórmulas que perfectamente se corresponden; véase de los siglos XI-XIII EBNER, 302 307 311 317. Más tarde este paralelismo se hace más frecuente también en otros sitios; se encuentra, p. ej., en el pontifical de Maguncia hacia 1170 (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 602 C D]). Más ejemplos: KÖCK, 132; BECK, 270s; LEGG, *Tracts*, 48s 66.

[61] Ejemplos de los siglos XI y XII (MARTENE, 1, 4, V [I, 528 A]; l. c., 1, 4, 9, 9 [I, 424 A]). A la fórmula del cáliz añaden dos misales húngaros del siglo XIV: *(Sanguinis D. N. I. C.) quem vere confiteor de latere eius profluisse* (RADÓ, 84 96).

[62] Ambas substituciones con preferencia en textos estirios (KÖCK, 127-134).

[63] EBNER, 299 307 311, etc.

[64] EBNER, 150.

[65] Misal de Sarum (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 670 C]); misales del siglo XV de Valencia (FERRERES, 189 [n. 692s]). De modo seme-

lo han demostrado los ejemplos, se pone ya en los primeros tiempos en su lugar *anima mea*, a veces también *corpus et anima mea*[66]. Textos más recientes desarrollan la fórmula *... ea omnibus fidelibus defunctis (proficiat) ad veniam et vivis ad salutem et conservet me ad vitam aeternam*[67].

11. Comunión de los fieles. Su frecuencia

CAMBIOS DEL ORDEN PRIMITIVO Y SUS CONSECUENCIAS

514. Ya hemos visto en el rito primitivo y en el ordinario de la misa romana que a la comunión del celebrante seguía por principio la de la comunidad. Este proceder, que en nuestros días se ha vuelto a imponer como la cosa más natural, sufrió con el correr de los siglos frecuentes cambios y fuertes trastornos. Cambios y trastornos que no podían menos de influir en la forma litúrgica de la comunión del pueblo, y que fueron la causa de que, casi hasta nuestros días, en la explicación de la misa se considerase la comunión del pueblo como una especie de cuerpo extraño a la liturgia de la misa, del que fácilmente se podía prescindir.

LA COSTUMBRE ORIGINARIA

515. Hasta entrado el siglo IV era norma que los fieles comulgasen en cada misa; más aún: la comunión de los fieles se frecuentaba todavía más que la misma celebración eucarística, limitada generalmente a sólo los domingos. En las misas dominicales se recibía el pan consagrado no sólo para la comunión de aquel día, sino también para llevarlo a casa[1]. En casa se guardaba cuidadosamente para tomarlo a diario antes de haber comido nada[2]. Tal práctica perduró du-

---

jante, el ordinario de Bec (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 674 E]): *mihi, Domine, famulo tuo peccatori* (cf. l. c., XXVIII [I, 645 D]).

[66] Para este último caso véase el misal de Fécamp (MARTENE, 1, 4, XXVI [I, 638 C]); misal de Riga (ss. XIV-XV) (V. BRUININGK, 88). También en algunos misales premonstratenses de los siglos XII y XIII (SÖLCH, *Hugo*, 144, nota 261).

[67] Misal premonstratense del siglo XV *Cpl (824)* 254 de Schlägl, en LENTZE (obra en preparación).

[1] PSEUDO-CIPRIANO (probablemente NOVACIANO), *De spectaculis*, c. 5 (CSEL 3, 3, p. 8, lín. 11): *dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam.*

[2] TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, 5 (CSEL 70, 118): *Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes?*—Cf. *De or.*, c. 19 (CSEL 20, 192): en los días de ayuno, la Eucaristía puede llevarse

rante bastante tiempo, sobre todo en Egipto [3], y de ella se aprovecharon en especial los monjes y ermitaños del yermo, que acudían a misa sólo los domingos. Comulgaban todos los días antes de tomar, a la hora de nona, su frugal alimento [4]. Por entonces, y aun más tarde, fué también costumbre llevar consigo la Eucaristía en viajes largos [5]. Después de la victoria de Constantino se limitó generalmente la comunión a las misas, que se empezaron a celebrar ahora con más frecuencia [6]. Todavía en el siglo IV era lo más corriente que comulgasen todos los asistentes a la misa.

---

a casa para comer de ella hacia la tarde.—SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 58s): *omnis autem fidelis festinet, antequam aliquid aliud gustet, eucharistiam percipere.* Acerca de una interpretación posterior que cambió el sentido, véase DIX, p. LVIII.—SAN CIPRIANO *(De lapsis,* c. 26: CSEL 3, 256) refiere que una mujer tenía la Eucaristía guardada en un *arca* para tomarla a su tiempo.—Cf. F. J. DÖLGER, *Ichthys,* II [Münster 1922] 570, nota 4; EISENHOFER, II, 306s.

[3] SAN BASILIO, *Ep.* 93 (del año 372) (PG 32, 485): «En Alejandría y en Egipto, cada seglar la (la Eucaristía) tiene por lo general consigo en su casa y la toma cuantas veces quiera».—Por lo demás, también para Roma supone esta costumbre SAN JERÓNIMO *(Ep.* 49, 15: CSEL 54, 377).—En este mismo sentido explica un texto obscuro de ZENÓN DE VERONA (l. I, 5, 8) DÖLGER, *Antike und Christentum,* 5 (1936) 242s.—Otro testimonio parece que se encuentra en SAN AGUSTÍN, *Opus imperf. c. Iulian.,* III, 162: PL 45, 1315; véase ROETZER, 179. Todavía en el siglo VI se cuenta de los sirios occidentales que el Jueves Santo llevaban a casa para el año siguiente el pan consagrado, que se guardaba en un armario cerrado con llaves (JUAN MOSCO, *Pratum spirituale,* c. 79: PG 87, 2936s).

[4] SAN BASILIO, l. c.—RUFINO († 410), *Historia monach.,* c. 2: PL 21, 406 B).—PALLADIO, *Historia Lausiaca* (hacia 420; se trata, sin embargo, de una recensión más larga, en la que ha entrado material de tiempos posteriores) c. 10 52: PG 34, 1027 D 1147 B C.—Según SAN CRISÓSTOMO *(In Hebr.,* hom. 17, 4: PG 63, 131), hubo también Padres del yermo que la recibían sólo una o dos veces al año. Más referencias en HANSSENS, II, 301s.

[5] SAN AMBROSIO, *De excessu fratris sui Satyri,* I, 43: PL 16, 1304; véase DÖLGER, *Antike und Christentum,* 5 (1936) 232-247: *Die Eucharistie als Reiseschutz* (la Eucaristía como protección en los viajes). Da también ejemplos de abusos a que dió lugar esta costumbre. SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.,* III, 36 (véase más arriba 452).—Ejemplos posteriores véanse en P. BROWE, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters:* JL 12 (1934) 177; BONA, II, 17, 5 (850s); CORBLET, I, 527-535. Después del siglo XIII sobrevive esta costumbre como prerrogativa de los papas, existiendo para ella hasta el siglo XVIII un ceremonial especial. El Sacramento se llevaba en una especie de sagrario puesto encima de unas andas ricamente adornadas, que eran escoltadas por clérigos de a caballo (véase CORBLET, I, 529ss, con reproducciones gráficas; RIGHETTI, *Manuale,* III, 505s).—Según Gabriel Sionita († 1658), acostumbraban todavía en aquella época los maronitas llevarse consigo la Eucaristía cuando hacían un viaje peligroso o cuando los soldados iban a la guerra (HANSSENS, II, 500).

[6] Cierta relación entre el tener la Eucaristía en casa y los tiempos de persecución se manifiesta en el siguiente hecho: cuando en las luchas dogmáticas ocasionadas por el monofisismo el año 519 pareció estallar una persecución, el obispo Doroteo de Salónica mandó distribuir la Eucaristía en cestitos por las casas de los fieles:

Disminuye rápidamente la frecuencia

516. Luego baja la frecuencia de la comunión rápidamente, al menos en algunos países [7]. Entre los griegos, se queja ya San Juan Crisóstomo: «Inútilmente asistimos al altar, pues nadie hay quien tome parte en él» [8]. En las Galias, el sínodo de Agde (506) se vió obligado a urgir como mínimum recibir la comunión tres veces al año, a saber: por Navidad, Pascua y Pentecostés [9], disposición que se repite frecuentemente en la Edad Media, y que incluye a veces también el Jueves Santo [10]. En la reforma carolingia se intentó restablecer la comunión de todos los domingos, principalmente durante la cuaresma [11]. Si se logró algún resultado positivo, debió durar poco tiempo [12]. En todo caso, es probable que después del siglo IX la frecuencia no fuera más allá de lo que el concilio lateranense del año 1215 estableció como mínimum: la comunión por Pascua [13].

En los conventos

517. Sólo en los monasterios de la alta Edad Media, y entre los cluniacenses [14] y cistercienses posteriormente, se man-

canistra plena... ne imminente, sicut dicebant, persecutione communicare non possent (Hormisdas, *Ep.* 102 [Thiel, 902]; cf. Duchesne, *Origines*, 263, nota).

[7] J. Hoffmann, *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum* (Spira 1891); H. Leclercq, *Communion quotidienne*: DACL 3, 2457-2462.—P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter* (Münster 1938); Id., *Die Pflichtkommunion im Mittelalter* (Münster 1940); Id., *De frecuenti communione in Ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000 documenta varia*: «Textus et documenta», ser. theol., 5 (Roma 1932).

[8] San Juan Crisóstomo, *In Eph.*, hom. 3, 4; PG 62, 29; cf. *In I Tim.*, hom. 5, 3: PG 62, 529s; *In Hebr.*, hom. 17, 4: PG 63, 131s.—También San Ambrosio (*De sacr.*, V, 4, 25 [Quasten, *Mon.*, 169]) se dirige contra aquellos que una sola vez al año comulgan, *quemadmodum Graeci in Oriente facere consuerunt.*

[9] Can. 18 (Mansi, VIII, 327): *Saeculares qui Natale Domini, Pascha et Pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur.*

[10] Browe, *Die Pflichtkommunion*, 33-39.

[11] L. c., 29-33.

[12] L. c., 29ss.—Indicio de una frecuencia mayor es e. o. el hecho de que Valafrido Estrabón (*De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 950) trata de la cuestión de si es lícito que los fieles comulguen en todas las misas incluso varias veces al día. Su respuesta es afirmativa. Cf. también más adelante la repercusión de la frecuencia del Sacramento en el canto de la comunión, 577.

[13] Browe, 43ss.

[14] En Cluny, los monjes podían comulgar por lo menos tres días de entre semana; en algunos conventos reformados del siglo X también diariamente (E. Tomek, *Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jh.* [Viena 1910] 204 306 315).

tuvo la costumbre de la comunión dominical[15]. Pero aun entonces los legos tenían que contentarse con una frecuencia mucho menor. En un monasterio tan celoso de la reforma como, por ejemplo, la Camáldula, comulgaban sólo cuatro veces al año[16]. Lo mismo acontecía en los conventos de las órdenes militares[17], y no como caso raro también en los monasterios de monjas[18].

Los motivos: su concepto de Cristo

518. ¿Cómo fué posible que bajase tan notablemente el fervor por la comunión? Y ¿qué pudo contribuir a que perdurara este estado de cosas aun en aquella época, que estamos acostumbrados a considerar como el siglo de oro de la vida eclesiástica, los siglos XI y XII? No es científico decir que la causa fué únicamente la tantas veces invocada tibieza y frialdad de los cristianos, cada vez mayor después de los primero tiempos. De ser así, este retroceso se hubiera detenido a las puertas de tantos monasterios, santuarios de fervor religioso. Ciertamente, en el imperio romano, después de Constantino, los muchos cristianos convertidos por motivos de conveniencia fueron una rémora para la vida religiosa, como en las tribus germánicas, con frecuencia convertidas tan de súbito, no podía exigirse sino lentamente una comprensión y aprecio más hondo de la vida sacramental. Pero es curioso que donde más se manifiesta este retroceso es en aquellas regiones en las que la lucha contra el arrianismo había llevado a una consideración unilateral y exagerada de la divinidad de Cristo. Este fenómeno religioso trajo consigo transformaciones típicas en el área total de la oración litúrgica, pero además, en el Oriente y en los países de las liturgias galicanas, una nueva concepción de la Eucaristía. El dogma de la naturaleza humana de Cristo y el de su oficio de mediador, es decir los que más empujan al hombre hacia Cristo, quedan como en penumbra, mientras, por otra parte, la conciencia de la inmensa distancia que nos separa de Dios y de su santidad lo domina todo; y esto sin cambiar en absoluto la esencia doctrinal del dogma. Se acostumbran a hablar de la mesa terrible, del *mysterium tremendum*[19], naciendo en

---

[15] BROWE, *Die häufige Kommunion*, 60-68; 74-77.
[16] L. c., 77; cf. 71ss 86s.
[17] L. c., 84s.
[18] Entre los conventos de monjas benedictinas hubo algunos en los que se practicaba la costumbre de recibir tres veces al año la comunión, pero también otros en que después de la bula reformatoria de Gregorio IX (1235) se comulgaba mensualmente. De las clarisas exige su regla que se confiesen doce veces al año y reciban la comunión siete veces (BROWE, *Die häufige Kommunion*, 89-97).
[19] Cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 217ss; BROWE, *Die häufige Kommunion*, 152.

ellos un temor reverencial un poco exagerado. Donde se conservaron con más pureza las líneas de la oración litúrgica antigua como en Roma, se mantuvo por más tiempo la costumbre de la comunión frecuente, enlazándola naturalmente y sin esfuerzo con la celebración del sacrificio eucarístico [20].

Prácticas penitenciales

519. Otro obstáculo para la no frecuencia de la comunión pudo muy bien ser la nueva disciplina sobre el sacramento de la penitencia introducida en la alta Edad Media. En oposición a la idea ingenua, con frecuencia demasiado ingenua, del cristianismo primitivo, se interpretó a partir del siglo x el *probet se ipsum homo* del Apóstol (1 Cor 11, 28) no sólo como una obligación de someterse a la penitencia sacramental en caso de haber cometido *criminalia peccata,* sino en general como un mandato estricto de la confesión sacramental cada vez que se quería recibir el Santísimo Sacramento [21]. Era muy difícil en la Edad Media dar las facilidades necesarias para el caso, no por falta de voluntad, sino sencillamente por la imposibilidad de atender a todos, obligados como estaban a recibir los sacramentos exclusivamente en su propia parroquia; además de que la cura de almas carecía de la suficiente organización para prodigar cuanto se quisiera la vida sacramental [22]. Añádase a esto que, influídos por la exagerada ansia de purificación, a estilo del Antiguo

[20] Así lo atestiguan para los siglos VII y VIII los *Ordines Romani,* que ordenan en primer lugar el culto estacional, que, sin embargo, durante la cuaresma se tenía casi diariamente. Pero aun hay otros indicios para lo mismo. En el Gregoriano suponen algunas fórmulas, añadidas sólo en los siglos VII y VIII, la comunión del pueblo, aunque como fórmulas de bendición *(oratio super populum)* no tenían motivo para referirse a la comunión. Se trata del miércoles de Ceniza y del jueves de la primera semana de cuaresma (Lietzmann, n. 35, 5; 42, 4). Aunque suponiendo que estas fórmulas procedan de sacramentarios más antiguos, con todo, queda el hecho de que precisamente ellas hayan sido elegidas, ya que en aquellos sacramentarios sólo una pequeña minoría de las fórmulas para la *oratio super populum* contiene alusiones a la comunión.—Lo mismo, según el testimonio de San Beda (+ 735) *(Ep. 2 ad Egbertum:* PL 94, 666 A), los cristianos de todas las edades comulgaban entonces cada domingo.—En el año 866, el papa Nicolás I *(Ep.* 97, n. 9: PL 119, 983), a los búlgaros que le habían consultado de si en la cuaresma debían conmulgar a diario, contestó afirmativamente, con tal que llevaran la disposición debida.

[21] P. Browe, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter* (ZkTh 56 [1932] 375-415) 382ss.—En las fórmulas del *Confiteor* ahora aparece también como pecado el haber tomado la comunión sin previa confesión. El primer ejemplo que Browe aduce de Alcuino *(De psalmorum usu,* II, 9: PL 101, 499 C) parece, sin embargo, que no pertenece al mismo Alcuino (véase más adelante 527 [5]).

[22] Browe, *Die häufige Kommunion,* 139-142.

Testamento, se multiplicaban los casos que excluían de la comunión a los casados y a las mujeres [23] y exigían una preparación cada vez más rigurosa. Un sínodo de Coventry exigió en 1237 aun a los seglares que guardasen un ayuno preparatorio de media semana. En otros sitios eran seis los días de abstinencia [24]. Fácilmente se acogían a la idea de su indignidad como el centurión los que no se creían suficientemente perfectos ni devotos [25]. Decían también—y en ello se imaginaban inspirados sinceramente por principios religiosos—que la celebración frecuente daría lugar a menos estima del sacrificio, y, en cambio, la no frecuencia aumentaría la reverencia al Sacramento [26]. Realmente, para pensar así no les faltaba razón del todo.

LA COMUNIÓN ESPIRITUAL

520. La ola eucarística que a fines del siglo XII recorrió toda la cristiandad levantó ciertamente el culto del Sacramento, pero no influyó en una mayor frecuencia de la comunión; al contrario, ahora más que nunca creyeron poder suplir de alguna manera la comunión con la contemplación frecuente y ardorosa de la sagrada forma. Es entonces cuando nace la idea de la comunión espiritual. Trayendo el *crede et manducasti* de San Agustín, consideraron tan eficaz como la comunión el dirigirse a Cristo con fe viva meditando en su pasión con amor profundo, asistiendo devotamente a la santa misa o contemplando la sagrada forma [27]. En la baja Edad Media se declaraba también necesario para que la *spi-*

---

[23] DIONISIO DE ALEJANDRÍA *(Ep. can.,* c. 2; PG 10, 1281 A) y *Testamentum Domini* (I, 23 [QUASTEN, *Mon.,* 257]) desaprueban el que tome la comunión *mulier menstrua.* De los esposos exige SAN JERÓNIMO *(Ep.* 49, 15: CSEL 54, 376s) que algunos días antes de comulgar se abstengan del uso del matrimonio. Según SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Serm.* 44 (MORIN, 189; PL 39, 2299), los casados no debían entrar a las iglesias durante treinta días después de haber hecho uso del matrimonio. Más referencias véanse PL 39, 2299, nota *a.* Una sentencia más benigna se contiene en la respuesta a San Agustín que se atribuye a SAN GREGORIO MAGNO *(Ep.* IX, 64, n. 10: PL 77, 1195-1198; cf. más arriba I, 131 [36]). Los libros penitenciales exigen una espera de tres a ocho días (véase W. THOMAS, *Der Sonntag im frühen Mittelalter* [Göttingen 1929] 110). Más tarde se convirtieron estas prescripciones en simples consejos, que, sin embargo, eran muy eficaces (BROWE, *Die häufige Kommunion,* 8 19 120 153s). El pontifical de Narbona (s. XI) (en MARTENE, 1, 7, XIII [I, 893 D] determina *ut illi qui defuncti corpus laverint, per septem dies non accedant al altare nec corpus Domini offerre nec participare praesumant, quia lex Veteris Testamenti hoc prohibet.*

[24] BROWE, *Die häufige Kommunion,* 146.

[25] L. c., 152-158.

[26] PEDRO DE BLOIS (+ hacia 1204), *Ep.* 86: PL 207, 267 A.

[27] BROWE, *Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter:* JL 13 (1935) 58-61.—Un ejemplo lo tenemos en la *Imitación de Cristo* (IV, 10, 25).

ritualis communio [28] fuese operando el avivar el deseo de la comunión sacramental, al punto que éste se tenía como esencial. En una época en que, por exigencias demasiadas para la preparación de la comunión frecuente, se hacía ésta prácticamente imposible, se explica que muchos sintieran nostalgias vivas por la comunión real.

LA COMUNIÓN POR REPRESENTACIÓN

521. Alguna justificación de semejante parquedad en la recepción de la Eucaristía la creían encontrar en la Edad Media en el pensamiento de que el sacerdote comulgaba en representación de toda la comunidad. Con frecuencia aluden a esta idea [29], y en tales opiniones se nota la tendencia a hacerla extensiva además a otros casos. El sínodo de Tréveris del 1227 tuvo que prohibir que el sacerdote tomase el cuerpo del Señor en vez de los enfermos [30]. Luego se empieza a practicar la comunión por representación aun entre los simples fieles y, sobre todo, en los conventos de monjas. Del siglo XIII tenemos documentos que prueban la costumbre de recibir la comunión por otros, principalmente por los difuntos [31]. Más tarde ya no se hablará de *tomar* la comunión por

---

[28] BROWE, l. c.

[29] Conforme refiere HERBORDO *(Dialogus de Ottone,* II, 18 [JAFFÉ, *Bibliotheca rerum Germanicarum,* V, 761]), Otón de Bamberga (+ 1139) exhortó a los pomeranos recién convertidos a que acudiesen a misa con más frecuencia; y si no quisiesen comulgar en ella, deberían hacerlo por medio del sacerdote: *saltem per mediatorem vestrum, sc. sacerdotem qui pro vobis communicat... communicate.* BERTOLDO DE RATISBONA (+ 1272) *(Predigten,* ed. PFEIFFER, I, 502) dice del sacerdote que comulga que «se nutre a sí mismo en el alma y a la vez a todos nosotros», pues todos los asistentes a misa forman con el sacerdote un cuerpo, siendo él la boca (l. c., II, 686). Cf. BROWE, en JL 13 (1935) 61, nota 61.—DURANDO, IV, 56, 1: por la pecaminosidad de los hombres está mandado que tres veces al año debemos tomar la comunión *et sacerdos quotidie pro omnibus*—Según LUDOLFO DE SAJONIA (+ 1377) *(Vita D. N. Iesu Christi,* I, 37, 7 [Augsburgo 1729], p. 164), la Eucaristía se llama el pan nuestro de cada día *quia quotidie ipsum sumimus per ministros Ecclesiae qui hoc sacramentum percipiunt pro se et pro tota communitate.*—Véase también la razón que HONORIO AUGUSTOD. *(Gemma an.,* I, 36: PL 172, 555; cf. más arriba I, 157 [81]) da para la celebración diaria de la santa misa.

[30] Can. 3 (HARTZHEIM, III, 527).

[31] Esta costumbre tuvo su repercusión en los libros litúrgicos; el misal de Valencia de 1492 (FERRERES, p. XC) amplía el canto de la comunión en la misa de difuntos: *pro quarum commemoratione corpus Christi sumitur.*—Por lo demás, no se solía comulgar por entonces en la misa *de requiem* a causa del principio mencionado más arriba, 66. Todavía en 1630 B. Gavanti declara que no conviene comulgar en esta misa (véanse las disquisiciones en GAVANTI-MERATI, *Thesaurus,* II, 10, 6 [I, 319-323]; L. PALADINI, *La controversia della Communione nella Messa:* «Miscellanea Mohlberg», 1 [1948] 347-371, esp. 354-356).—La Sagrada Congregación de Ritos, el 27 de junio

otros, sino de *ofrecerla* a su intención [32]. Esta práctica se deriva también de la poca frecuencia de la comunión en aquellos siglos.

522. A fines de la Edad Media apuntan fuerzas impulsoras a la comunión frecuente. Reciben mayor aliento en el concilio tridentino y con Pío X llegan finalmente al triunfo definitivo [33].

RESUMEN: LOS DOS EXTREMOS

523. Es aleccionador meditar en las dos corrientes de ideas contradictorias que se dan en dos milenios de historia eclesiástica respecto al problema de la comunión frecuente. Por un lado, la confianza exorbitada de que todos los que han sido injertados en Cristo por el bautismo y admitidos al reino de Dios pueden recibir el pan celestial como su pan ordinario de cada día, y, por el otro, el sentimiento exagerado de reverencia y casi apocamiento, que se fija preferentemente en la debilidad del hombre sobre la dignidad de cristiano, impidiendo y paralizando aun a los fervorosos para no acercarse con frecuencia a los sagrados misterios.

EL AYUNO EUCARÍSTICO

524. Ya desde los primeros tiempos se ponía, además de la del estado de gracia, otra condición para el celebrante y los fieles: el estar en ayunas antes de recibir el Santísimo Sacramento. Esta condición se daba ya implícitamente en la práctica antigua de tomar el Sacramento «antes de cualquier

---

de 1868 (*Decreta auth. SRC*, n. 3177), declaró lícita la distribución de la comunión dentro de la misa de difuntos también con partículas consagradas en otra misa.

[32] Véase el tratado suplementario *Aufopferung der Kommunion* (ofrecimiento de la comunión) en BROWE (*Die häufige Kommunion* 165-174), donde se buscan otras causas.—En los círculos de los beguinos de Estrasburgo se defendió hacia 1317 la tesis de que la comunión de un seglar vale tanto para socorrer a un alma en pena como la misa del sacerdote (l. c., 166).—Teólogos postridentinos aclaran que en el ejercicio mencionado sólo se puede tratar del *opus operantis*, es decir, de la propia devoción al recibir la comunión, y del valor intercesor de las oraciones que acompañan a la comunión (l. c., 172ss). Por cierto, se encuentran expresiones semejantes desde antiguo en varias fórmulas de la poscomunión al pedir que esta comunión (*sacramenta quae sumpsimus, caelestis participatio sacramenti*) procure la salvación de alguien (p. ej., de los padres difuntos); cf. J. TSCHUOR (*Das Opfermahl* [Immensee 1942] 221-229), que con razón advierte que aquí la comunión se ha de entender como parte del sacrificio.

[33] E. DUBLANCHY, *Communion fréquente*: «Dict. de Théol. cath.», III, 515-552; EISENHOFER, II, 309s.

otro manjar» [34]. A fines del siglo IV se la exige más o menos expresamente [35], aunque se permiten siempre algunas excepciones, como, por ejemplo, el Jueves Santo, donde se trataba de imitar en todo su verismo la última cena [36]. Durante toda la Edad Media no sólo se observó estrictamente este precepto del ayuno eucarístico, sino que se le urgió repetidas veces aun para la asistencia a misa, como todavía en un sínodo de Brixen del 1453 [37], o se le recordaba al menos como consejo [38].

---

[34] Esta fórmula, que se repite muchas veces (cf. las referencias en la nota 2), se interpreta por J. SCHÜMMER *(Die altchristliche Fastenpraxis:* LQF 27 [Münster 1933] 108) en el sentido de que se tomaba la Eucaristía como protección contra veneno, como en una especie de *praegustatio;* realmente, el texto en SAN HIPÓLITO *(Trad. Ap.* [DIX, 58]) lo parece sugerir. A semejantes conclusiones llega también J. M. FROCHISSE *(A propos des origines du jeûne eucharistique:* «Revue d'Hist. Eccl.», 28 [1932] 594-609, esp. 595ss). Y todavía nosotros pedimos que la comunión nos aproveche *ad tutamentum mentis et corporis.* Este modo de considerar la Eucaristía no excluía la reverencia. Al contrario, esta práctica necesariamente iba acompañada de la idea de que, dada la presencia real de Cristo, que era su fundamento, este alimento sagrado por reverencia debía comerse antes de todos los demás. Schümmer mismo, en otro conjunto (221), se ve en la necesidad de hacer constar esto, llamando la atención sobre la general opinión de los judíos de que la cena pascual, como sagrado manjar sacrifical, no se podía tomar con el estómago lleno. Y así llega a la conclusión de que, ya en la época de Tertuliano, el ayuno no fué sólo efectivo, sino también intencionado. Así también DEKKERS *(Tertullianus,* 63), que además recuerda que incluso en la antigüedad pagana debían observar múltiples prescripciones de ayunos cuando se querían presentar a la divinidad (cf. R. ARBESMANN, *Das Fasten bei den Griechen und Römern* [Giessen 1929] 72-97, esp. 96s).

[35] SAN BASILIO *(De ieiun.,* hom. I, 6: PG 31, 172 B; en el breviario romano, el domingo *Laetare)* ya lo insinúa.—SAN GREGORIO NACIANCENO *(Orat.,* 40, 30: PG 36, 401), que insiste en que no se tenga la Eucaristía después del convite, sino antes del mismo.—TIMOTEO DE ALEJANDRÍA († 385) *(Responsa canonica:* PG 33, 1307 A); pero su opinión no es del todo clara (cf. FROCHISSE, 608).—Cf. también J. BUREL, *Le jeûne eucharistique:* «La Vie et les Arts liturg.», 9 (1922-23) 301-310; véase la recensión en JL 3 (1923) 138s.—Con toda claridad aparece la prescripción hacia 400 en SAN AGUSTÍN *(Ep.* 54, 6: CSEL 34, 166s), que la considera ya como tradición apostólica que se observa en toda la Iglesia.

[36] A. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria* (Paderborn 1927) 313s. El concilio quinisexto (692) condena esta excepción, prueba de que hasta entonces se seguía observando.

[37] Cf. más arriba I, 250 [44].

[38] P. BROWE, *Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter:* «Eph. Liturg.», 45 (1931) 279-287; FRANZ, *Die Messe,* 62s; G. BILFINGER, *Die mittelalterlichen Horen* (Stuttgart 1892) 86-89.

12. *Comunión de los fieles. Oraciones preparatorias*

525. Mientras se consideró la misa una acción común hecha por el sacerdote y la comunidad, no había por qué pensar en dar a los fieles para su comunión otras oraciones fuera de las que el sacerdote rezaba con ellos. La misa era el banquete único de todos. Esto fué el punto de vista aun en la antigua misa romana, a pesar de la escasez de oraciones en torno a la comunión [1].

Las nuevas tendencias se manifiestan también en la comunión

526. Cuando la misa romana se introdujo por la época carolingia en el imperio franco, pronto se vió que a los clérigos francos no les gustaba nada esta parsimonia de oraciones; y comienzan los intentos de modificar o reformar precisamente esta parte de la comunión. Ni aquel sector social, ya muy reducido, que aun dominaba el latín era capaz de sentir la belleza de las austeras formas romanas, ni los mismos clérigos. Por esto no hay que extrañarse de que una buena parte de las nuevas oraciones de la comunión que los sacerdotes poco a poco fueron intercalando en voz baja en el ordinario de la misa, todas las que se usan actualmente, aparezcan también como oraciones de los fieles o de los clérigos y monjes asistentes. La conformidad es aquí aun más completa que en el ofertorio, donde hemos podido observar una evolución paralela [2].

Oraciones privadas de los fieles, convertidos en oficiales del celebrante

527. La oración, dirigida a Dios Padre, *Domine sancte Pater*, que aparece generalmente como primera [3], la hemos encontrado atestiguada ya en el devocionario del emperador Carlos el Calvo [4]. También la oración *Domine Iesu Christe*

[1] Cf. más arriba 319s 390s.
[2] Cf. más arriba 48 [22] 56 [60], etc.—Tenemos un caso semejante en el rito bizantino, donde se exhorta expresamente a los fieles a que digan antes de la comunión la misma oración Πιστεύω κύριε, que el sacerdote reza en voz baja (Brightman, 396 b).
[3] Cf. más arriba 491.
[4] Cf. más arriba 491 [13]. Contiene todavía (l. c. 116), como oración para después de la comunión, el *Quod ore sumpsi Domine*, algo cambiado.

fili Dei vivi se halla asimismo en aquella época, en las colecciones de oraciones privadas, a veces también como oración para después de la comunión, como, por ejemplo, en una de las colecciones de oraciones para la comunión de Montecasino de fines del siglo XI [5]. Con esta misma finalidad la presenta el ordinario del monasterio alsaciano de Gregorienmünster (siglo XI) con la siguiente rúbrica: *Quando ad sumendum corpus et sanguinem dominicum accedimus, dicimus* [6]; como se ve, era una oración para los que iban a comulgar. Dígase lo mismo de la oración *Perceptio*. Aparece una vez como segunda fórmula, introducida con un *Item* y encabezada por las palabras *Communicantes singuli dicant* [7]. También las otras fórmulas que siguen en nuestra liturgia actual se destinan a los no sacerdotes; así se lee en la misa de San Lorenzo de Lieja (primera mitad del siglo XI): *Cum aliquis corpus Christi accipit, dicat: Panem caelestem accipiam et nomen Domini invocabo. Item: Corpus D. N. I. C. sit mihi remedium sempiternum in vitam aeternam* [8]. Esta última no es la única fórmula de entre las del misal actual que la usan también los fieles [9]. El *Domine non sum dignus* se recomendaba ya en el siglo XI como una oración para la comunión de los seglares [10]. Efectivamente, ya se encuentra como la última de las oraciones rezadas antes de la comunión en el devocionario aludido de Montecasino [11] y a partir del siglo XIII empiezan en los monasterios a rezarla en común antes de la comunión [12].

[5] A. WILMART, *Prières pour la Communion en deux psautiers du Mont-Cassin*: «Eph. Liturg.» (1929) 324.—Wilmart enumera (327, nota) además tres colecciones de oraciones del siglo IX que contienen la fórmula; entre ellas el *Libellus* de Fleury, reproducido en Migne (PL 101, 1408 A). Aparece también como la segunda de tres fórmulas que, bajo el título *oratio ante communionem*, se encuentran en la colección de oraciones *De psalmorum usu* (PL 101, 508); la tercera fórmula es ya una ampliación de ésta.

[6] MARTENE, 1, 4, XVI (I, 600 D).

[7] Misal de Salzburgo de los siglos XII-XIII (KÖCK, 131). Esta fórmula se encuentra, lo mismo que con tanta frecuencia se ve en el ordinario de la misa destinado al celebrante, después de la comunión. La primera fórmula, que deben rezar todos, es una fórmula de sunción: *Corpus D. N. I. C. proficiat mihi ad salutem corporis et animae in vitam aeternam. Per.*

[8] MARTENE, 1, 4, XV (I, 593 D).

[9] Cf. más arriba la nota 7. Un misal del sur de Italia de los siglos XII-XIII (EBNER, 346s) asigna al que comulga la fórmula de sunción *Perceptio*.

[10] BROWE (*Mittelalterliche Kommunioriten*: JL 15 [1941] 32) cita: ANSELMO DE LAÓN (+ 1117), *Enarr. in Matth.*, c. 8: PL 162, 1321; BALDUINO DE FLANDRES (+ 1190), *De sacr. altaris*: PL 204, 773 B; BRUNO DE SEGUI (+ 1123), *Comment. in Matth.*, II, 8, 25: PL 165, 141; LUDOLFO DE SAJONIA (+ 1377), *Vita D. N. Iesu Christi*, I, 42, 8 (Augsburgo 1729) p. 190. Cf. Cf. también más arriba 508 [39].

[11] WILMART, 324.

[12] BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten*: JL 15 (1941) 32. Por esto se decía a veces en conventos de monjas: *Domine non sum*

LAS ORACIONES PREPARATORIAS DE MONTECASINO

528. Las oraciones preparatorias de la comunión de Montecasino [13] nos dan, por lo demás, una idea exacta de la manera como se preparaban entonces para la comunión en un monasterio fervoroso. El *Ordo ad accipiendum corpus Domini* empieza con los salmos 50.15.38. Siguen el *Kyrie*, *Pater noster* y *Credo* y una redacción libre del *Confiteor* y del *Misereatur*. Después de varios versículos, se añaden las oraciones propias de la comunidad; de ellas la primera se dirige al Padre; la segunda, al Hijo, y, finalmente, la tercera, al Espíritu Santo [14], terminándose esta preparación para la comunión con la triple repetición de la frase del centurión [15]. Después de recibir el Sacramento, se reza tres veces *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* [16], y luego la doxología *Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio in saecula saeculorum, o beata Trinitas.* En las oraciones que siguen está, además de la ya citada *Domini Iesu Christe Fili*, el *Corpus tuum Domini quod sumpsi* [17]. Otras fórmulas repiten, de una manera o de otra, el ruego de que el Sacramento nos purifique y fortalezca [18].

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO MODIFICA LAS FÓRMULAS

529. Es notable que las oraciones de este grupo, que desde fines de la época carolingia se va incorporando de lo privado a la oración litúrgica del sacerdote, algunos siglos después dejan de usarse en la devoción privada. Al paso que las oraciones del ordinario de la misa se afirman, la devoción

---

digna, que a veces tuvo que rezar el mismo sacerdote (l. c., 31); así, p. ej., todavía en el *Missale Romanum,* impreso en 1563 en Venecia (LEBRUN, I, 556).

[13] Primera redacción; WILMART, «Eph. Liturg.» (1929) 322-325.

[14] En la segunda redacción se encuentran tres oraciones, dirigidas a cada una de las personas divinas (326); en la primera hay dos fórmulas dirigidas al Padre.—Parte de las fórmulas las hemos visto ya (más arriba 491 [14s] 494 [23]). Los textos demuestran generalmente la tendencia a amplificaciones cargadas de sentimiento.

[15] Solamente hasta el *sub tectum meum.* En la segunda redacción precede una oración larga, que empieza con las mismas palabras y se parece a las oraciones mencionadas arriba, 508 [34].

[16] Así también en un misal del sur de Italia de los siglos XII-XIII (en EBNER, 347).

[17] El misal que se menciona en la nota anterior (EBNER, 347) hace rezar a los clérigos que comulgan: *Quod ore sumpsimus,* y luego el *Corpus D. N. I. C. quod accepi.*

[18] WILMART, 327, pone de relieve, y con razón, que *une préoccupation morale* caracteriza estas oraciones de comunión.

privada, en el período gótico que ahora se inicia, entra por nuevos cauces. En el siglo XI nacen los saludos al Santísimo[19], que pasan a los misales[20] y tienen su máxima expresión en la elevación de la sagrada forma que entonces se introduce inmediatamente después de cada una de las dos consagraciones. Intimamente relacionada con esta innovación es el nuevo modo de concebir la presencia de Cristo en el Santísimo Sacramento, que en las sagradas especies ve ya no sólo el cuerpo y la sangre sacrificada del Señor, sino simplemente a Cristo como huésped divino del alma. La pauta no da ahora la frase ... *quien come mi carne y bebe mi sangre...* (Jn 6,53), sino ... *quien me come* (Jn 6,58). Se trata de una evolución paralela a la que vimos ya en la explicación alegórica de la misa, que arranca de la meditación fervorosa de la pasión durante la misa[21].

El rito de la comunión de los enfermos se incorpora a la misa

530. Todo esto hay que tenerlo en cuenta para poder apreciar en su verdadera significación el hecho de que hacia fines de la Edad Media se forma para la comunión de los fieles dentro de la misa un cuerpo especial de oraciones, incorporando a la misa el rito de la comunión de los enfermos y moribundos. Este fenómeno en el fondo no es otra cosa que un proceso en regresión, que siglos atrás había llevado las oraciones y ceremonias de la misa al cuarto de los enfermos, haciendo rezar allí al sacerdote el *Pater noster* con su introducción, y el *embolismo*, seguido del ósculo de paz, que se daba con una fórmula correspondiente al *Pax Domini* y la administración del Sacramento[22].

[19] WILMART, *Auteurs spirituels*, 20ss 373s; BROWE, *Die Kommunionandacht* (véase abajo la nota 21) 49.—Se trata de un caso aislado, si el sacramentario de Fonte Avellana (antes del 1325), sin mencionar otras oraciones, manda a los que van a comulgar que recen en común *(Ad sonitum patenae hanc fratres orationem dicant): Huius sacramenti susceptio fiat nobis, Domine, omnium peccatorum nostrorum remissio. Per Christum* (PL 151, 887s).

[20] Cf. más arriba 503s.

[21] P. BROWE, *Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter:* JL 13 (1935) 45-64, esp. 53ss.—De otra clase son las meditaciones, en sí grandiosas, que ofrece la *Imitación de Cristo* (IV, 6ss) como *exercitium ante communionem.*

[22] Se trata de una supervivencia de fórmulas de la misa galicana; así se ve con toda claridad en el ritual de St. Florian (s. XII) (ed. FRANZ [Friburgo 1904] 82). Sin embargo, también se usa la parte correspondiente de la misa romana que empieza con el *Praeceptis salutaribus*, e incluso se le hace preceder parte de la antemisa; así en el pontifical de Narbona (s. XI) (MARTENE, 1, 7, XIII [I, 892]; cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, 149-156). Una forma muy solemne del rito de la comunión tomado de la misa la tenemos en la *missa praesanctificatorum* (véase l. c., 144-146). En Oriente se usaba

CAMBIOS Y TENDENCIAS POSTERIORES; CONFESIÓN DE LOS PECADOS

531. Pasado el siglo XI, este rito se hace cada vez más raro. Se descompone lentamente y saltan al primer plano otros elementos, sobre todo algunos tomados de la confesión sacramental y de la profesión de fe. Ciertamente, la confesión de los pecados se tuvo siempre como una magnífica preparación para la comunión, sólo que no se ponía inmediatamente antes de la misma comunión [23]. En el devocionario de Carlos el Calvo se manda: *Confitenda sunt peccata secreto coram Deo, antequam vestram offeratis oblationem vel communicetis* [24]. En la comunión de los enfermos, como es natural, había que poner mucho más juntas todas estas preparaciones. El enfermo—así se manda en el siglo XII—debe rezar *suum Confiteor* [25], al que sigue el *Misereatur* con el *Indulgentiam,* que es una especie de absolución [26], y el resto del rito.

PROFESIÓN DE FE

532. En los documentos de los siglos VIII y IX se encuentra a veces una previa profesión de fe del enfermo, ordinariamente en forma del símbolo apostólico [27]. Pero nunca llegó a imponerse como costumbre. A partir de los siglos XI y XII vuelve a aparecer más íntimamente relacionada con el Sacramento [28].

---

esencialmente este rito de la *missa praesanctificatorum* cuando se comulgaba fuera de la misa (HANSSENS, II, 99s).

23 Cf. más arriba I, 14, final del inciso; 634.

24 Ed. NINGUARDA (véase más arriba 48 [22]) 113; cf. el ordinario de la comunión de Montecasino, más arriba, 528.

25 Ritual de St. Florián (ed. FRANZ, 82). BROWE (*Mittelalterliche Kommunionriten:* JL 15 [1941] 28s) da más ejemplos, entre los que hay algunos del siglo XI. Sin embargo, falta el *Confiteor* también en algunos documentos más recientes; así, p. ej., en la recensión más antigua del pontifical romano del siglo XIII (ed. ANDRIEU, II, 493).

26 Cf. más arriba 380s 632s.

27 P. BROWE, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter.* 5. *Die Ablegung des Glaubensbekenntnisses:* ZkTh 60 (1936) 211-215; cf. el libro de Dimma (F. E. WARREN, *The liturgy and ritual of the Celtic Church* [Oxford 1881] 169); TEODULFO, *Capitulare,* II: PL 105, 222 C.—Un ejemplo de los siglos XIII-XIV en MARTENE, 1, 7, XIXVI (I, 948). También la agenda de la diócesis de Schwerin del año 1521 (ed. A. SCHÖNFELDER [Paderborn 1906] 24s) exige otra vez la confesión de fe apostólica.—En los avisos que San Francisco Javier dió a sus compañeros en febrero de 1548, dice: «... cuando visitareis los enfermos, les haréis decir el *Credo* en su lengua, preguntándoles a cada artículo si lo creen bien»... *(Cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier,* ed. F. MORENO [Cádiz 1944]).

28 Ritual de St. Florian (FRANZ, 82: *Ecce, frater, corpus D. N. I. C., quod tibi deferimus. Credis hoc esse illud, in quo est salus, vita et resurrectio nostra?*—Ritual del obispo Enrique I de

ENTRAN TAMBIÉN EN EL RITO DE COMUNIÓN DE LA MISA

533. Estos dos elementos pasan luego al rito de la comu-
de los siglos XII y XIII contienen ya muchas veces el *Confiteor*
nión dentro de la misa. Las liturgias de las órdenes religiosas
inmediatamente antes de la comunión de los hermanos [29]. Luego, como *confesión general*, entra a formar parte del ritual de las iglesias parroquiales, donde se reza por toda la parroquia [30]. Dentro de la misa encontramos también, ya en el siglo XII, la afirmación de fe en la realidad del Sacramento [31]; y cuando los reformadores impugnan esta verdad, tal profesión de fe aparece en forma de respuestas que dan los que van a comulgar a las preguntas del sacerdote [32].

Breslau (+ 1319) (ed. FRANZ [Friburgo 1912] 33): *Credis, quod hoc sit Christus, salvator mundi?*—En un ordinario de la comunión de los enfermos de Gerona (hacia 1400) se exige del enfermo en primer lugar que rece una profesión de fe cristológica de siete artículos y luego, después de besar la cruz rezando una breve oración, la profesión de fe en el Sacramento (T. NOGUER Y MOSQUERAS, *Un text liturgic en Català:* «Analecta sacra Tarraconensia», 12 [1936] 451-462). Más ejemplos véanse en BROWE, *Die Sterbekommunion:* ZkTh (1936) 213ss.

[29] BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten:* JL 15 (1941) 29.—Sólo los cartujos no rezan aún actualmente el *Confiteor* en este sitio, como tampoco el *Domine non sum dignus*. Los cistercienses lo suprimen si no comulgan más que los asistentes (l. c.).

[30] BROWE, 30. Hay también testimonios de que se echa una penitencia, como en otros casos análogos (cf. más arriba I, 633[18]). Véase el *Ritus communionis catholicus* (antes de 1557), del duque Albrecht IV de Baviera, así como más referencias en H. MAYER, en ZkTh 38 (1914) 276s. Confesión de los pecados en lengua vulgar e imposición de una penitencia se encuentra también en un rito de comunión húngaro del siglo XVI (C. PÉTERFFY, *Sacra concilia Ecclesiae Rom.-cath. in regno Hungariae* [Bratislava 1742] 240).

[31] En la *Queste del St. Graal* (hacia 1220), ed. PAUPHILET, 167 (en BROWE, 24), uno de los héroes, al preguntarle el sacerdote si sabía lo que él tiene en sus manos, confiesa: «Tú tienes en las manos a mi Salvador y mi salvación bajo la especie de pan».—BROWE (24ss) observa que en lugar del examen de la fe, sobre todo después de la mitad del siglo XIII, se hacía un pequeño fervorín exhortando a la comunión digna y devota. Este fervorín se tenía con frecuencia en lugar del sermón o (en conventos) el día anterior (25s). En tiempos posteriores, y hasta el siglo XX, los fervorines se han hecho más frecuentes inmediatamente antes de la comunión, sobre todo de las comuniones generales, y como tales *(fervorini)* han sido autorizados expresamente por un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 16 de abril de 1853 *(Decreta auth. SRC*, número 3009, 4).—A veces, en los rituales se prevén para ellos textos ya impresos; véase, p. ej., para la provincia eclesiástica de Salzburgo en el siglo XVI: MAYER, l. c., 277 (nota anterior); para Constanza: A. DOLD, *Die Konstanzer Ritualientexte:* LQ 5-6 (Münster 1923) 52s.

[32] En esta forma las prescriben los capítulos generales de los dominicos en 1569 y 1583 para la comunión de los seglares; después del a confesión de los pecados, el sacerdote presenta la forma

LA PROFESIÓN DE FE QUEDA SUBSTITUÍDA POR EL «ECCE AGNUS DEI»

534. Fué un acierto el de substituir estas preguntas y respuestas por la forma más serena y elegante del actual *Ecce Agnus Dei*, que, por la interpretación tan certera y llena de profundo sentido que da del Sacramento, empalma con el canto precedente del *Agnus Dei*. Bien se le puede comparar con el *Sancta sanctis* de las liturgias orientales [33]. El testimonio más antiguo del uso de estas palabras antes de la comunión aparece en el sínodo de Aix del año 1585, donde se prescriben juntamente con su rito [34].

TODO EL RITO SE PONE EN LATÍN

535. Estas palabras se rezaban muchas veces hasta nuestros días en lengua vulgar, lo mismo que el «¡Señor!, yo no soy digno» y la profesión de fe. No pocos sínodos y rituales diocesanos de Francia y Alemania lo mandaban asi expresamente hasta entrado el siglo XVIII y aún posteriormente [35]. Cuando este grupo de la triple fórmula *Confiteor* con la absolución, *Ecce Agnus Dei* y el *Domine non sum dignus* entraron en el año 1614 a formar parte de las ceremonias de la comunión del *Rituale Romanum*, se ponían en latín; y cuando más tarde los rituales diocesanos se fueron reformando,

---

a quien comulga diciendo: *Credis hunc esse verum Christum Deum et hominem*. Este contesta: *Credo*, siguiéndose el *Domine non sum dignus* (*Monumenta Ord. Fr. Praed. hist.*, 10 [1901] 239; BROWE, 27).—En el *Rituale sacramentorum Romanum* (Roma 1584), p. 297, compuesto por el cardenal Santori, la pregunta es como sigue: «*Creditis hoc esse verum Christi corpus, quod pro vobis traditum fuit in mortem?*» Después de la contestación afirmativa *Credo* sigue otra pregunta sobre la fe, más general. Preguntas semejantes se encuentran también en el rito de la comunión húngaro del siglo XVI (PÉTERFFY [véase la nota 30] 241).

[33] Véase también en la nota 28 otra fórmula que empieza con *Ecce*.

[34] HARDOUIN, X, 1525; LEBRUN, I, 556.

[35] BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten*: JL 15 (1941) 30s; CORBLET, II, 30. Así también, p. ej., en el *Manuale sacrum* de la diócesis de Brixen; todavía la edición de 1906 permite (p. 102) rezar el *Ecce Agnus Dei* en primer lugar en latín y luego en alemán, y el «Señor, yo no soy digno...» sólo en alemán, suponiendo ciertamente que la comunión se da fuera de la misa. Otra fué la respuesta de la Sagrada Congregación de Ritos del 7 de abril de 1835 a los capuchinos suizos (*Decreta auth. SRC*, n. 2725, 5).—Según el sínodo de Aix, mencionado más arriba, el *Domine non sum dignus* lo podía también decir el monaguillo en vez del sacerdote (véase 534 [34]). Con cierta solemnidad se reviste el *Domine non sum dignus* cuando, como es costumbre de los católicos latinos de Rumanía, se canta por el coro y el pueblo en los grandes días de comunión (KRAMP, *Messgebräuche der Gläubigen in den ausserdeutschen Ländern*: StZ [1927, II] 360).

tomando como modelo el *Rituale Romanum*, también en ellos la lengua vulgar quedó substituída por la latina. Actualmente reza el acólito el *Confiteor, nomine populi* y el sacerdote dice el *Domine non sum dignus* [36].

Y SE INCLUYE DEFINITIVAMENTE ENTRE LAS ORACIONES DEL MISAL

536. Así se hizo fácil adoptar dichas fórmulas entre las oraciones del misal romano [37]. Respondía por lo dicho, sencillamente, a una costumbre practicada desde hacía tiempo. Con todo, donde todos los fieles están acostumbrados a seguir el curso de la misa rezando con el sacerdote el *Confiteor* al principio de la misa, su repetición antes de la comunión causa la impresión de una cosa superflua [38]. Por cierto, en la comunión de la misa de órdenes se suprime el *Ecce Agnus Dei* y el *Domine non sum dignus*, y en la de la ordenación sacerdotal, aun el *Confiteor* [39].

JURAMENTOS

537. El que a fines de la Edad Media pudieran introducirse tan fácilmente antes de la comunión del pueblo estas fórmulas, se explica en parte, porque desde muy antiguo existía ya la costumbre de detenerse en este momento antes de comulgar para hacer declaraciones juradas en presencia del Sacramento, cuando para ello había algún motivo especial. De Novaciano se cuenta que, antes de dar la comunión a sus secuaces, les pedía juramento de fidelidad [40]. En la alta Edad Media se exigían parecidas manifestaciones en este momento a los que habían de comulgar en la misa que precedía a las ordalías [41].

---

[36] *Rituale Rom.* (1925), IV, 2, 1, 3.

[37] *Missale Rom., Ritus serv.*, X, 6.

[38] Ya en el año 1680 llamó la atención sobre la inconveniencia de la repetición del *Confiteor* y el *Domine non sum dignus* N. Letourneux (véase TRAPP, 10).

[39] *Pontificale Rom., De ord. presbyteri;* para los sacerdotes se da como razón: *quia concelebrant Pontifici.*

[40] EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VI, 43, 18.

[41] P. BROWE, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters* 5. *Die Kommunion vor dem Ordal und dem Duell:* JL 12 (1934) 171-173. Un misal de los siglos XII-XIII de la región de Siena tiene en la *Missa, quando lex agitur* la rúbrica *sacerdos cum ad communicandum accesserit, ita adiuret eum: Adiuro te homo, per Patrem et Filium et Spiritum Sanctum et per tuam christianitatem et per istas reliquias quae sunt in ista ecclesia, ut praesumas non ullo modo communicare, si culpabilis es* (EBNER, 254s). En forma de plural *(Adiuro vos homines)*, y ya con algunas amplificaciones, en el ritual de St. Florian (s. XII), ed. FRANZ, 119; también en FRANZ, *Die Messe*, 214. De un modo semejante ya en dos manuscritos de los siglos IX y X, reproducido e. o. en P. BROWE *(De ordaliis*, II: «Textus et Docu-

PROFESIÓN DE VOTOS

538. Un caso parecido tenemos en las costumbres de algunas órdenes religiosas cuando asignan el momento inmediatamente anterior a la comunión para la emisión de los votos, que se interpreta de este modo como una especie de juramento sagrado que debe ser sellado por la comunión. Ejemplo de ello lo tenemos en una disposición del capítulo general de los franciscanos franceses del año 1331 [42]; de modo permanente y obligatorio se impuso en la profesión de los votos de la Compañía de Jesús, que se hace inmediatamente antes de recibir el Sacramento [43], ejemplo imitado después por muchas congregaciones modernas.

13. *La comunión de los fieles. El rito*

EL LUGAR

539. Diversas soluciones se ha dado en el correr del tiempo al problema de dónde habían de recibir los fieles la comunión [1]. Cuando todavía era costumbre que todos o por lo menos la mayor parte de los asistentes comulgasen, se explica la ventaja del procedimiento impuesto por el primer *Ordo Romanus:* los fieles se quedaban en su sitio y el clero les llevaba la comunión [2]. En otras regiones, los fieles se acercaban

menta», ser. theol., 11 [Roma 1933] 7).—Como se ve, la comunión del acusado servía también para averiguar la verdad. Como «prueba de la cena» estaba mezclada, naturalmente, con superstición. En su esencia, sin embargo, era «una forma solemne de juramento de purgación» (G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* II [Paderborn 1926] 54).

[42] Capítulo general de Perpiñán (*Constitutiones,* III, 8: «Archivum Franciscanum hist.», 2 [1909] 281).

[43] *Constitutiones S. I.,* V. 3, 2-4 (*Institutum S. I.,* II [Florencia 1893] 89); I. ZEIGER, *Professio super hostiam, Ursprung und Sinngehalt der Professform in der Gesellschaft Jesu:* «Archivum historicum S. I.», 9 (1940) 172-188.—Con frecuencia se lee en las vidas de santos de los últimos últimos siglos que hicieron una declaración última antes de recibir el viático. En este mismo sentido, el último general de la Compañía de Jesús de antes de su disolución L. Ricci, en la hora de su muerte, el 19 de noviembre de 1775, declaró ante la Sagrada Forma solemnemente la inocencia propia y la de su orden (cf. B. DUHR, *Lorenzo Ricci:* StZ 114 [1928, I] 81-92, esp. página 88).

[1] BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten* 4. *Der Ort des Empfanges:* JL 15 (1941) 32-42.

[2] Cf. más arriba I, 92.—En algunos sitios se encuentra este modo de dar la comunión aun en tiempos posteriores. En el santuario de

ya en el siglo IV al altar [3]. En las Galias era ésta una costumbre tradicional.

540. Para facilitarles el acceso al altar se abría durante la comunión la barandilla que separaba el presbiterio del resto de la iglesia. Los fieles podían, pues, subir hasta el mismo altar, privilegio confirmado expresamente por el sínodo de Tours (567) [4] y que no fué restringido hasta la época carolingia [5]. A partir del siglo VIII se reservaba este derecho a los monjes y a veces también a las monjas, mientras que a los seglares no se les permitía sino en contadas ocasiones comulgar en el altar mayor, como lo vemos, por ejemplo, en la regla de los canónigos conventuales de San Agustín, que fué confirmada el año 1116 para el convento de Ravena [6]. Ordinariamente, sin embargo, se les daba la comunión en un altar lateral, al que antes se había llevado el Santísimo o donde se celebraba una misa privada [7]. Este era también el caso para las iglesias conventuales o colegiatas, donde el presbiterio estaba separado de la nave por una alta pared, el llamado *Lettner* (=leccionario), como era frecuente en los países del norte de los Alpes durante el período románico. En estas iglesias se daba la comunión en el altar de la Santa Cruz, adosado al *Lettner* [8].

EL COMULGATORIO

541. En la Iglesia antigua del norte de Africa y en otros sitios, los fieles se acercaban para la comunión a la barandilla que rodeaba el altar. San Agustín advirtió una vez a los penitentes que no tenían derecho a la comunión que no se acercasen a la barandilla para que no tuviesen que ser

---

aría Luschari, en Carintia, era todavía en el siglo XIX costumbre ue el sacerdote repartiese la comunión andando por toda la iglesia, esde el altar hasta la puerta principal (A. EGGER, *Kirchliche Kunst- und Denkmalpflege*, 2.ª ed. [Brixen 1933] 204, nota 3).

[3] El concilio de Laodicea, can. 44 (MANSI, II, 571), conoce ya esta costumbre, pero rechaza el que las mujeres se acerquen al altar.

[4] Can. 4 (MANSI, IX, 793). Más referencias en BROWE, 36s.

[5] Cf. el fenómeno paralelo en la entrega de las ofrendas más arriba 8 42. También en Roma se prohibió en el siglo IX a los seglares subir al presbiterio (BROWE, 36).—En España, el concilio IV de Toledo (633), can. 18 (MANSI, X, 624), había ordenado ya *ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus.*

[6] E. AMORT, *Vetus disciplina canonicorum*, I, (Venecia 1747) 376. También una regla de los Humillados del año 1310 permite a los hombres el acceso al presbiterio (BROWE, 40).

[7] Cf. BROWE, 40.

[8] En las catedrales españolas corresponde a este altar el del trascoro, que también suele estar dedicado a la santa cruz.—*(Nota del Traductor.)*

retirados de allí *(de cancellis)* [9]. Algo semejante debió observarse en Oriente [10]. De estas barandillas se nos habla todavía en la época de los carolingios. No eran tan bajas como las actuales, sino llegaban hasta el pecho [11], de modo que no se podía recibir el Sacramento sino estando de pie.

542. A partir del siglo XIII se encuentra en algunos sitios la costumbre de extender un paño delante de los comulgantes arrodillados ante el altar. Este paño lo sostenían dos acólitos [12]. Más tarde, en el siglo XVI, se empieza a poner este paño sobre una mesa o sobre un banco puesto entre el presbiterio y la nave, delante de los comulgantes. Práctica útil para ordenar las filas de los que comulgaban. En diversos sínodos se dan disposiciones en este sentido [13]. Mientras en algunas regiones los comulgatorios se han conservado lo mismo que entonces, en otras, particularmente en Alemania, se han ido substituyendo a partir del siglo XVII por barandillas fijas de madera o piedra, un poco más bajas que las antiguas para poder estar en ellas de rodillas.

POSTURA CORPORAL

543. La costumbre de recibir el cuerpo del Señor de rodillas se fué imponiendo en Occidente [14] muy lentamente entre

---

[9] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 392, 5: PL 39, 1712.

[10] Cf. más arriba la nota 3.—TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 36): comulgar en el altar fué privilegio del clero. Cf., sin embargo, el ejemplo de EUSEBIO *(Hist. eccl.*, VII, 9), mencionado más arriba (382 con la nota 77), y la costumbre combatida por el concilio de Laodicea (véase más arriba nota 3).—Véanse también las disposiciones acerca de la entrega de las ofrendas más arriba, 8 [42].

[11] VALAFRIDO ESTRABÓN *(De exord. et increm.*, c. 6: PL 114, 926 B) dice que tienen tal altura, que, estando de pie, uno puede cómodamente apoyar en ellas los codos. J. BRAUN *(Der christliche Altar*, II, 660) da en general como altura de estas barandillas la de 0,80-1,20 m. Estos *cancelli* eran, pues, muy parecidos a los de nuestras «cancillerías» (en las comisarías).

[12] *Ordinarium O. P.* (GUERRINI, 247); *Liber Ordinarius* de Lieja (VOLK, 99, lín. 18). En ambas fuentes se manda al sacerdote, que, sin duda, no lleva personalmente la píxide con las partículas, a que coja la forma siempre con la mano derecha y la patena con la izquierda, *supponendo eam hostiae, et sic transferat usque ad fratrem communicandum.*—El paño mencionado antes, según el *Ordo Rom. XIV* (n. 56: PL 78, 1172), podía ser también el velo de cáliz (BRAUN, *Die liturgischen Paramente*, 233).—Cf. también la instrucción acerca del paño de la comunión que da el párroco de Maguncia Florencio Diel, hacia 1500, a sus feligreses más arriba, 12 [75].

[13] La más antigua es de Génova 1574 (BROWE, 41s).

[14] En la liturgia bizantina, los fieles reciben la comunión de pie. Se trata de una excepción si los ucranianos de Galitzia la toman arrodillados (doctor J. Casper).

los siglos XI y XVI[15]. Este cambio de la postura corporal se refleja también en los cuadros que de la última cena se fueron pintando en el decurso de los siglos. Si bien los exegetas, quienes buscan únicamente el rigor histórico, afirman que los discípulos recibieron el pan sagrado en la misma postura que se usaba entonces en la cena[16], el arte, preocupado únicamente de darnos el sentido íntimo de las cosas, reproduce el hecho evangélico a tono con las ceremonias de la comunión corrientes en su época[17].

544. Así en el códice de los evangelios de Rossano, compuesto hacia 500 en Egipto, se pinta a Cristo repartiendo a pie el pan sagrado a los discípulos, que igualmente están de pie[18]. En cambio, el evangeliario de Bernvardo de Hildesheim († 1024) pone al apóstol Judas recibiendo la comunión de rodillas[19], a pesar de que esta postura no se estilaba entonces como cosa natural en todas partes; tuvo que ser mandada expresamente en diversos estatutos de órdenes religiosas de los siglos XI, XII y todavía del XIII. Y aun mucho más tarde vemos en algunas diócesis que se recomienda se introduzca esta costumbre, como se ve por una agenda impresa el año 1602 en Paderborn, que manda se adopte *ubi commode fieri poterit*[20]. En cambio, en el rito de la curia romana se considera ya en el siglo XII como tradicional, y el único que comulga de pie es el obispo en el día de su consagración, como lo sigue haciendo en la actualidad[21].

---

[15] P. BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten* 4. *Aeussere Verehrung des Sakramentes beim Empfang:* PL 15 (1941) 42-48; B. KLEINSCHMIDT, *Zur Geschichte des Kommunionritus:* «Theol.-prakt. Quartalschrift», 59 (1906) 95-109, esp. 96s.

[16] Mc 14,18: ἀνακειμένων αὐτῶν. Cf. Mt 26,20; Lc 22,14.

[17] Cf. E. DOBBERT, *Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst bis gegen Schluss des 14. Jh.:* «Repertorium für Kunstwissenschaft», 13 (1890) 281-292, continuado hasta el tomo 18 (1895) 336-379.

[18] Reproducción gráfica en O. GEBHARDT—A. HARNACK, *Evangeliorum codex graecus purpureus Rossanensis* (Leipzig 1880), láminas 9 y 10; reproducido fotográficamente y con explicaciones detalladas en A. HASELOFF, *Codex purpureus Rossanensis* (Berlín 1898), láminas 6 y 7, resp. pp. 102-106.—De modo parecido en el códice siriaco de Rabulas, de una época algo más reciente (O. WULFF, *Altchristliche und byzantinische Kunst,* I [Berlín 1918] 194).—Reproducciones gráficas de tiempos posteriores en el trabajo de DOBBERT, *Das Abendmahl:* «Repertorium», 15 (1892) 507 509 511ss 517 519; BRAUN, *Das christliche Altargerät,* láms. 10 y 41.—Un testimonio literario de la postura en pie para Occidente lo tenemos en la *Regula Magistri* (c. 21: PL 88, 988), perteneciente probablemente al siglo VI: *erecti communicent et confirment.*

[19] DOBBERT, l. c., 18 (1895) 365.

[20] BRINKTRINE, *Die hl. Messe,* 267. Más referencias en BROWE, 45-48.

[21] *Ordo Rom. XIV,* n. 56s: PL 78, 1172 B D. En la solemne misa papal lo hace también el cardenal-diácono que sirve (BRINKTRINE, *Die feierliche Papstmesse,* 36).—El Papa comulga sentado, costumbre que sólo está atestiguada desde el siglo XII (BROWE, 46).

545. La comunión del cáliz, por razones fáciles de comprender, se tomaba de pie, como también el vino de las abluciones [22].

OTRAS MANIFESTACIONES DE REVERENCIA

546. Esta postura de rodillas no fué ciertamente la única manera de expresar la reverencia al Sacramento. Santa Hildegarda mandó a sus monjas acercarse a la comunión vestidas de blanco y ataviadas, como para un desposorio, con una corona que llevaba encima de la frente la imagen del Cordero [23]. Por la misma época, los canónigos de Letrán se acercaban a comulgar llevando todos capa pluvial [24]. En Cluny se habla todavía de la costumbre que practicaban los Santos Padres de acercarse *discalceatis pedibus* [25].

No solamente mediante los vestidos se expresaba entonces el respeto a la Eucaristía, sino que también se inventaron ceremonias especiales. Las costumbres de Cluny, escritas hacia 1080 por Udalrico, mandan una genuflexión previa [26]. En

---

[22] BROWE, 44s.

[23] HILDEGARDA DE BINGA. *Ep.* 116: PL 197, 336 C 337s. Aunque no se dice directamente que este atavío es para la comunión, se puede suponer por el conjunto (así e. o. I. Herwegen). Un manuscrito de 1403 aproximadamente de la biblioteca de la ciudad de Tréveris registra esta corona de Santa Hildegarda entre las reliquias de la iglesia de San Matías (comunicación del profesor B. Fischer).

[24] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 12, lín. 15; 86, lín. 16). La genuflexión que se hacía al acercarse no se debía a la reverencia ante el Sacramento, sino ante el obispo (l. c., 86, lín. 22).

[25] ODÓN DE CLUNY, *Collationes,* II, 28: PL 133, 572 C. Esta costumbre volvió a practicarse más tarde otra vez, pues vemos en la «regla de los legos del siglo XV», nacida en la congregación de Windesheim, de la baja Alemania, que se exige del comulgante que se quite las armas y el calzado (R. LANGENBERG, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik* [Bonn 1902] 96; cf. p. 145).—Referencias más antiguas y su explicación véanse en PH. OPPENHEIM *(Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum* (Münster 1932) 96s. Además de la reminiscencia de Ex 3,5, es la idea de que quien se acerca a Dios tiene que quitar de sí todo lo que recuerda la muerte (cuero, del animal sacrificado). Por eso, los monjes de San Pacomio se quitaban al comulgar su abrigo de piel y el cinturón.

[26] II, 30: PL 149, 721 B. Esta genuflexión se exige todavía en PEDRO DE CLUNY († 1156) *(Statuta,* n. 4: PL 189, 1027 B). Ya antes en Oriente está atestiguada la genuflexión previa entre los sirios orientales del siglo VI y también entre los griegos (tres genuflexiones) del siglo X (BROWE, 43). Entre los cistercienses se exigía luego, aun después de haberse introducido la costumbre de recibir la comunión de rodillas, una *prostratio* antes de subir las gradas del altar *(Liber usuum O. Cist.,* c. 58: PL 166, 1432). Como es sabido, varía la práctica actual. La genuflexión anterior supone que los fieles se acercan con mucho orden. La genuflexión posterior es una de las genuflexiones más recientes y muy conforme con las rúbricas actuales, pues el sacerdote hace también una genuflexión en el

otro sitios se besaba primero el suelo o el pie del sacerdote [27]. También se observa una triple inclinación, por ejemplo, en las reglas de San Columbano († 615) [28].

547. Sin duda se refiere San Agustín a una costumbre semejante cuando dice que nadie coma de esta carne, *nisi prius adoraverit* [29]; pero, prescindiendo de la observación de que los fieles se acerquen *coniunctis manibus*, no concreta más el modo de comulgar de entonces [30]. Según Teodoro de Mopsuestia, el que comulga debe acercarse con los ojos bajos, las manos extendidas y rezando unas palabras de adoración, ya que pretende recibir el cuerpo del Rey [31].

La exhortación de San Cirilo

548. Las catequesis mistagógicas de San Cirilo de Jerusalén contienen unos avisos muy concretos, que nos dan una idea clarísima de la comunión en aquella época:

> «Cuando te acerques, no lo hagas con las manos extendidas o los dedos separados, sino haz con la izquierda un trono para la derecha, que ha de recibir al Rey, y luego con la palma de la mano forma un recipiente, recoge el cuerpo del Señor y di *Amen*. En seguida santifica con todo cuidado tus ojos con el contacto del sagrado Cuerpo y súmele, pero ten cuidado que no se te caiga nada; pues lo que se te cayese, lo perderías como de los propios miembros. Dime: si alguno

---

altar después de la comunión de la forma antes de quitar la palia del cáliz. En la Edad Media se desconoce. Algunas órdenes como los cistercienses exigían una inclinación después de la comunión (Browe, 44).

[27] El ordinario de los dominicos de hacia 1256 (Guerrini, 247) rechaza estas costumbres y exige únicamente el ponerse de rodillas; asimismo, el *Liber ordinarius* de Lieja (Volk, 99). Confróntese Browe, 43s.

[28] *Regula*, ed. Seebass en «Zeitschrift f. Kirchengesch.» (1897) 227. Browe (l. c., 42), que se refiere a este testimonio, menciona todavía dos reglas de monjas que de ella dependen.

[29] San Agustín, *Enarr. in ps.* 98,9: PL 37, 1264.

[30] San Agustín, *Contra ep. Parmen.*, II, 7, 13: CSEL 51, 58, lín. 16. Algo parecido vemos ya en la *Passio Perpetuae*, c. 4, 9; cf. Dekkers, *Testullianus*, 87s.

[31] Teodoro de Mopsuestia, *Sermones catech.*, VI (Rücker, 36). La extensión de las manos tenía lugar, por lo visto, al empezar a acercarse a la comunión, pues inmediatamente antes de comulgar. como observa también San Agustín, las tenían cruzadas sobre el pecho; cf. la procesión de los apóstoles que se acercan a la comunión en los cuadros del *Codex Rossanensis* (más arriba en la nota 18); el más próximo se inclina para besar la mano derecha del Señor, que acaba de entregarle en ambas manos el pan sagrado; el siguiente tiene todavía cubiertas las manos juntas; los demás las tienen descubiertas y extendidas. Uno que, sin duda, ya ha recibido la comunión tiene ambas manos elevadas en oración. Perfectamente igual es el cuadro de la comunión del cáliz. Cf. la explicación del cuadro en Haseloff (102-106), que pretende ver incluso el cruce de las palmas.

te hubiera dado polvos de oro, ¿no lo guardarías con todo esmero y tendrías cuidado de que no se te cayese ni perdiese nada? Y ¿no debes cuidar con mucho mayor esmero que no se te caiga ni una miga de lo que es más valioso que el oro y las piedras preciosas? Después de que hayas participado del cuerpo de Cristo, acércate también al cáliz de su sangre, no con las manos extendidas, sino inclinado y en postura de adoración y respeto, y di el *Amen* y santifícate participando también en la sangre de Cristo. Y cuando todavía estén húmedos tus labios, tócalos con las manos y santifica tus ojos, la frente y demás sentidos. Luego espera la oración y da gracias a Dios, que te ha hecho digno de tantos misterios [32].

El rito antiguo de la comunión

549. Aun prescindiendo de los textos y reproducciones pictóricas mencionadas anteriormente, la antigüedad cristiana confirma también por otros testimonios la mayor parte de estos detalles [33], a saber, el entregar la Eucaristía en las manos del comulgante [34], el cruzar las palmas de las manos [35], el santificar los sentidos con las especies sacramentales [36], la

[32] San Cirilo de Jerusalén, *Catech. myst.*, V, 21s (Quasten, *Mon.*, 108-110).

[33] F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, I (Paderborn 1897) 293-308: *Der Kommunionritus.*

[34] Las referencias más importantes de los primeros siglos las ofrece F. J. Dölger, *Ichtys*, II (Münster 1922) 513s; Id., *Antike und Christentum*, 3 (1932) 239, nota 34; 5 (1936) 236s; véase también Bona, II, 17, 3 (841-847).—Un testimonio muy antiguo en Tertuliano, *De idolo.*, c. 7 (CSEL 20, 36): el cristiano que ha sacrificado a los dioses se atreve *eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt... O manus praecidendae!*—Dionisio de Alejandría, en Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 9, 4; Papa San Cornelio a Fabio, en Eusebio, VI, 43, 18. Según la inscripción de Pectorio, el cristiano debe comer y beber ἰχθὺν ἔχων παλαμαῖς (Quasten, *Mon.*, 26). Los últimos testimonios claros son del siglo viii *(Capitulare eccl. ord.* [Silva-Tarouca, 201]): *pontifex... communicat populum qui manus suas extendere ad ipsum potuerit* (cf. Nickl, *Der Anteil des Volkes*, 65s); San Beda († 735), *Hist. eccl.*, IV, 24: PL 95, 214 D. Vestigios posteriores que no son muy claros véanse en Funk, 298.—También en Oriente perduran los testimonios de la entrega a la mano hasta aproximadamente la misma época; todavía se atestigua por San Juan Damasceno *(De fide*, IV, 13: PG 94, 1149).

[35] Teodoro de Mopsuestia, *Sermones catech.*, VI (Rücker, 36s); sínodo quinisexto (692), can. 101 (Mansi, XI, 985s); aquí también la prohibición de emplear un vaso de oro en lugar de las manos; San Juan Damasceno, l. c.—Testimonios iconográficos véanse en J. D. Stefanescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (Bruselas 1936), figs. 73 y 75.—Este modo de tener las manos se usa aún actualmente en la comunión del diácono de la liturgia bizantina y cuando se da el *antidoron* a los fieles (Pl. de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, 3.ª ed. [Roma 1925] 135).

[36] La costumbre viene atestiguada por vez primera en Afraates, *Hom.*, 7, 8. (BKV, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter* [1874] 88). Parece que nació entre los sirios, probablemente motivada por Ex 12,7ss. Cf. F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, 3 (1932) 231-244: *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie.* A ella per-

exhortación a que se tenga mucho cuidado al tratarle [37], la sunción inmediata del pan eucarístico antes de disponerse a recibir el cáliz. Algunos documentos mandan además al comulgante que antes haga oración durante breves momentos, pensando en el poder de aquel cuyo cuerpo se tiene en las manos, confesando sus pecados y alabando al Señor *qui tale dedit tali* [38]. En Egipto se dice en este lugar todavía hoy [39] una oración de la que hablan ya los documentos del siglo V [40]. También en Occidente el rito fué parecido hasta en la alta Edad Media [41]. Principalmente para la comunión de los clérigos, en la que durante más tiempo se conservó la costumbre de entregar la Eucaristía en la mano. Los obispos y sacerdotes, después de recibir el cuerpo del Señor, se colocaban en la misa papal de los siglos VIII y IX al lado izquierdo del altar, apoyaban las manos con el Sacramento en el altar y comulgaban así; los diáconos hacían lo mismo en el lado

---

tenece también el ósculo del pan eucarístico que se tiene en las manos (cf. l. c., 245ss).—La santificación de los sentidos se ve aún actualmente en la liturgia siríaca oriental: después de la fracción y la *consignatio*, el sacerdote traza con el pulgar sobre sí mismo y el diácono una cruz en la frente (BRIGHTMAN, 292, lín. 34).—Costumbres parecidas se introdujeron más tarde de nuevo en Occidente, en combinación con la ablución, después de la comunión del sacerdote (véase más adelante 610).—Fuera de la misa no fué raro el empleo de la Eucaristía para fines de curación y protección. SAN AGUSTÍN (*Opus imperf. c. Iulianum*, III, 162: PL 45, 1315) cuenta, sin expresar su desaprobación que una mujer con la Eucaristía hacia una compresa para su hijo ciego. Cf. el empleo de la Eucaristía como protección durante los viajes; más arriba, 515. Durante la Edad Media estos métodos se pusieron a veces al servicio de intereses lucrativos. Desde el siglo XII la Iglesia no cesó de luchar contra el abuso del Sacramento para semejantes fines e incluso contra su empleo como hechizo.

[37] TERTULIANO, *De corona mil.*, c. 3 (CSEL 70, 158): *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.* Más referencias en QUASTEN, *Mon.*, 109, nota 2.

[38] TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 37s).

[39] En la liturgia copta se usa esta fórmula como oración del sacerdote, y en la etiópica, como plegaria que cada uno de los fieles debe rezar después de recibir el pan sagrado y antes de consumirlo. (BRIGHTMAN, 185s 241).—Cf. también el texto que tiene la oración en la redacción árabe del *Testamentum Domini* (QUASTEN, *Mon.*, 258, nota 3).

[40] *Testamentum Domini*, I, 23 (QUASTEN, *Mon.*, 258): *Sancta, sancta, sancta Trinitas ineffabilis, da mihi, ut sumam hoc corpus in vitam, non in condemnationem. Da mihi, ut faciam fructus, qui tibi placent, ut cum appaream placens tibi, vivam in te, adimplens praecepta tua, et cum fiducia invocem te, Pater, cum implorem super me tuum regnum et tuam voluntatem, nomen tuum sanctificetur, Domine, in me, quoniam tu es fortis et gloriosus et tibi gloria in saecula saeculorum. Amen.*

[41] Cf. la expresión *coniunctis manibus* en San Agustín, más arriba 547.

derecho [42]. Muy semejante fué la práctica en la misa pontifical del siglo X [43].

EL LAVATORIO DE MANOS DE LOS SEGLARES

550. Los seglares se lavaban las manos antes de comulgar [44]. No está muy claro si esta purificación se exigía sólo en caso de verdadera necesidad o si se trataba de un mandato ritual fijo; más probable parece esto último, por el recuerdo de la costumbre antiquísima de lavarse las manos antes de la oración [45]. En todo caso no faltaba nunca una fuente en el atrio de las grandes basílicas [46]. Y que ésta no se consideraba como mero adorno, se ve por el hecho de que detrás de la suntuosa fuente de Constantino en el atrio de la basílica de San Pedro, en Roma, el papa Símaco hizo construir otra mucho más modesta para el uso común [47]. En las Galias, las mujeres no podían recibir el cuerpo del Señor con la mano desnuda, sino que la tenían que cubrir con un pañuelo blanco [48].

551. Antes de recibir el pan eucarístico se besaba ordinariamente la mano del que lo daba [49]. Así lo hace aún actualmente en la liturgia bizantina el diácono cuando recibe la comunión [50].

---

[42] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 482; cf. 485).

[43] *Ordo Rom. V*, n. 11: PL 78, 989; *Ordo Rom. VI*, n. 12; PL 78, 994.

[44] SAN ATANASIO, *Ep. heort.*, 5 (del año 333), n. 5: PG 26, 1383 A; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Eph.*, hom. 3, 4: PG 62, 28s; SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Serm.* 227, 5 (MORIN, 854) (PL 39, 2168): *Omnes viri quando communicare desiderant, lavant manus suas, et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant.*—Cf. BENEDICTO XIV, *De s. sacrificio missae*, I, 12, 3 (SCHNEIDER, 73).

[45] SAN HIPÓLITO DE ROMA, *Trad. Ap.* (DIX, 61, 65s).

[46] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, X, 4; SAN PAULINO DE NOLA, *Ep.* 32: PL 61, 337.

[47] BEISSEL, *Bilder*, 254-256.

[48] SAN CESÁREO, l. c.—La misma disposición en el sínodo de Auxerre (578 ó 585), can. 36 (MANSI, IX, 915). No hay que confundir este pañuelo con el *dominicale* que además estaba prescrito para ellas. Era una especie de velo (cf. FUNK, *Der Kommunionritus*, 296s).

[49] Códice de Rossano; cf. más arriba en la nota 18 (544 [18]).

[50] BRIGHTMAN, 395, lín. 2.—Por una mala interpretación de algunas palabras de la vida de Santa Melania, algunos liturgistas modernos (FORTESCUE, 374; BATIFFOL, 289) relacionaron este ósculo con aquel con que besó la Santa la mano del obispo que le dió el viático el 31 de diciembre de 439. El relato dice (c. 68): *accepit eadem hora communionem de manu episcopi et completa oratione respondit Amen. Exosculatur vero dexteram sancti episcopi*... Como se ve, a la comunión siguió una especie de poscomunión, rezada por el obispo, a la que contestó Santa Melania con el *Amen.* Solamente después de la misma tuvo lugar el ósculo, que tenía carácter de señal de despedida. Véase M. Cardenal RAMPOLLA (*Santa Melania Giuniore* [Roma 1905] 30) y su comentario, 257-259, donde se conoce que el mismo cardenal dió lugar a la falsa interpretación (cf. más

AUMENTA LA REVERENCIA EXTERIOR

552. Esta costumbre de entregar la Eucaristía en la mano traía consigo el peligro de abusos. Sínodos españoles se vieron obligados a disponer que quien después de recibir la Eucaristía no la sumiese en el acto debía considerarse como sacrílego [51]. Con todo, más que el temor a los abusos, influyó, sin duda, la creciente reverencia al Sacramento el que se diese más tarde la sagrada forma directamente en la boca. Aunque existen noticias de épocas anteriores [52], testimonios ciertos de la abolición de esta costumbre se dan sólo del siglo IX [53]. El concilio de Ruán (hacia el 878) prescribe como norma general: *nulli autem laico aut feminae eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius* [54]. Este cambio se hizo aproximadamente por el mismo tiempo en que se dió el paso del pan fermenta-

---

adelante, 641 [5]). En relación con la comunión que se da en la boca, está atestiguado el ósculo de la mano para Cluny (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 721 B). También los premonstratenses lo practicaban *(Liber ordinarius;* WAEFELGHEM, 60s). Por lo que se refiere al actual ósculo de la mano del obispo después de recibir la comunión, cf. más arriba 453 [16].

[51] Concilio de Zaragoza (380), can. 3 (MANSI, III, 634); concilio de Toledo (400), can. 14 (MANSI, III, 1000). Cf. los abusos arriba mencionados de la baja Edad Media.

[52] Hay que descartar la anécdota famosa, contada por JUAN DIÁCONO († antes del 882) en su *Vita s. Gregorii* (II, 41), de una matrona que, al recibir el Sacramento de la mano del papa, se ríe porque en la partícula reconoce el pan ofrecido por ella misma, por lo que el papa retira al instante la mano *ab eius ore* (cf. más arriba 32 [2]).—P. BROWE *(Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit:* «Theol. Quartalschrift» [1921] 49) aduce, como ejemplos más antiguos de las Galias, algunos casos del siglo VII, que, sin embargo, pudieron ocasionarse por circunstancias especiales (enfermedad). Cf. también HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion*, 109. Por otra parte, es verdad que la comunión de los enfermos debió ser administrada en la boca, conforme dicen expresamente los *Statuta s. Bonifatii* (s. IX), can. 32 (MANSI, XII, 386): *infundatur ori eius eucharistia.*

[53] Un sínodo de Córdoba (839), en tiempos de San Eulogio, condenó a los *casianos*, secta maniquea, entre otras razones, porque daban a hombres y mujeres la comunión en la mano *more Levitarum* (es decir, como se hace en la comunión del diácono y subdiácono), cuando ya *a Sanctis patribus preceptum institutum est, ut de manu Sacerdotis ore percipiat Eucharistia(m) fidelis.* Así lo mandaron «los Santos Padres» para evitar que se imitase a los que *propter auspitione(m) Iudaeorum atque Haereticorum, quasi ad os ducens (= tes), (Eucharistiam) manu retenta canibus porrigebant* (FLOREZ, *España Sagrada* [Madrid 1759] XV, primer fasc., sin numeración, en que se copia del *cód. núm. 22,* fol 1v, de la catedral de León el decreto del concilio de Córdoba; en otras ediciones, al final, pp. 525-532).—*(N. del T.)*

[54] Can. 2 (MANSI, X, 1199s).—Reproducciones gráficas existen ya del siglo IX-X (DOBBERT, *Das Abendmahl:* «Repertorium», 18 [1895] 365 367).

do al pan ázimo y está relacionado seguramente con él [55]. Casi podríamos afirmar que el cambio lo sugirió la facilidad con que se adherían a la lengua húmeda las partículas de las delgadas obleas, a diferencia de los sólidos pedacitos del pan fermentado usado hasta entonces. En el mismo concilio de Ruán se mandó que en la misa solemne el celebrante siguiese dando al diácono y subdiácono, como *ministris altaris*, la Eucaristía en la mano [56]. En los siglos X y XI se limita este privilegio a los sacerdotes y diáconos [57], para luego desaparecer por completo; pero no faltan aun posteriormente noticias aisladas de que algunos seglares tomaban el Sacramento con sus propias manos. Algo más tarde se introdujo la purificación de los dedos que actualmente practica el sacerdote. El uso del paño de la comunión y la bandeja, que se prescribió el año 1929 para la comunión de los fieles [58], demuestran cómo entre tanto ha ido aumentando la delicadeza y el cuidado reverente de la Eucaristía.

La comunión del cáliz de los seglares

553. Durante más tiempo que el recibir la Eucaristía con las manos se mantuvo el comulgar los fieles también con el cáliz. Como era natural, desde el principio se insistió en que los fieles tuviesen el mayor cuidado de no derramar nada del cáliz [59]; pero, por grandes que fuesen las precauciones, no se pudo evitar algún descuido. Esto no impidió que durante siglos se diese el cáliz a los seglares y aun actualmente se siga dando en las liturgias de los sirios occidentales y los abisinios [60]. En la distribución del sanguis se solía usar el mismo cáliz para todos [61], que podía ser el cáliz de la consagra-

---

[55] Cf. más arriba 33.

[56] Can. 2 (MANSI, X, 1199s). Cf. la nota 53: *more Levitarum.*

[57] *Ordo Rom. VI,* n. 12: PL 78, 994. De los subdiáconos se dice: *ore accipant corpus Christi.*—La misma regla en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 516 B]).

[58] J. BRAUN, *Kommunionteller:* LThK 6, 108. En algunos sitios se usaba ya antes la bandeja. De ella tratan e. o. dos decretos de la Sagrada Congregación de Ritos de los años 1853 y 1854 (MARTINUCCI, *Manuale decretorum,* n. 499s). Una especie de patena para la comunión se usaba ya en Cluny; se trataba de una bandeja de oro que el acólito llevaba siguiendo siempre los movimientos que hacía el sacerdote con la partícula después de empaparla en el cáliz, sostenido por el subdiácono, hasta depositarla sobre la lengua del comulgante (UDALRICI *Consuet. Clun.,* II, 30: PL 149, 721). El que se distribuya la comunión sólo *adiuncta patena propter fragmenta* se exige ya hacia 1318 en el can. 25 del sínodo de Brixen (ed. por J. BAUR; cf. más arriba, I, 369 [30]).—Cf. también más arriba la nota 12.

[59] SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 59).

[60] BRIGHTMAN, 241 298.

[61] SAN GREGORIO DE TOURS *(Hist. Franc.,* III, 31: PL 71, 264) refiere que entre los arrianos se usaban para los *reges* otro cáliz que para el pueblo. A los *casianos* reprochaba el concilio de Córdoba

ción [62] o también un cáliz especial, llamado en Roma *calix ministerialis;* en caso de necesidad podían usarse varios cálices [63].

SE MEZCLA EL SANGUIS CON VINO

554. El empleo de un cáliz distinto para la comunión parece que sugirió un procedimiento que debió evitar en cierto modo el peligro de derramar el sanguis. Consistía en que el cáliz que se daba a los fieles contenía vino no consagrado, al que se echaba un poco del sanguis. En Oriente debió de practicarse esta costumbre desde tiempos muy remotos [64]. Tal vez se refiere el concilio de Laodicea ya a este modo de dar al pueblo la comunión bajo la especie del vino, pues prohibe a los diáconos «bendecir» el cáliz, ποτήριον εὐλογεῖν [65]. Ciertamente hablan de ella los *Ordines Romani* a partir del siglo VII [66]. Los acólitos tenían preparados algunos vasos con vino, a los que se echaba después de la comunión del celebrante parte del sanguis que quedaba en el *calix sanctus,* el único que debía consagrarse. Esta mezcla se podía llamar todavía *sanguis dominicus, quia*—según dice el tercer *Ordo Romanus*—*vinum etiam non consecratum sed sanguine Domini commixtum, sanctificatur per omnem modum* [67]. Así se preveía en las constituciones de los conventos para la comunión del cáliz hasta el siglo XII [68], que antes de que se acabase el contenido del cáliz consagrado, destinado a los hermanos, se debía añadir vino para los que quedaban por comulgar. Además se practicaba la llamada «santificación» del vino, que

(839) que comulgaban de *diversis calicis (=ibus)* (FLÓREZ, *España Sagrada,* XV (véase la nota 53); entre los católicos parece que no hubo más que un solo cáliz.

[62] Así lo supone sin duda, p. ej., la miniatura de un manuscrito del monte Atos del siglo IX-X; uno de los comulgantes, que se había acercado al altar, bebe del cáliz grande que está al borde del altar (BRAUN, *Das christliche Altargerät,* lám. 10; cf. l. c., 79).

[63] BRAUN, 247.

[64] Según una decisión de Jacobo de Edesa († 708), el clérigo que había bebido el sanguis mezclado con agua se consideraba todavía como en ayunas; véase el texto y la explicación en HANSSENS, II, 303.

[65] Can. 25 (MANSI, II, 567). También se podría pensar en una bendición con una partícula del pan consagrado (ANDRIEU, *Immixtio et consecratio,* 218; cf. l. c., 10, la referencia a la leyenda de San Lorenzo en SAN AMBROSIO, *De off.,* I, 41; véase arriba 443 [27].)

[66] *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 200): *per omnia vasa quod acolythi tenere videntur, de calice sacro ponit (archidiaconus) ad confirmandum populum.* (Así, más o menos, *Ordo Rom. I,* n. 20: PL 78, 947 A).

[67] *Ordo Rom. III* (ss. X-XI) n. 16: PL 78, 982 C.—No es del todo cierto que la *sanctificatio* se ha de interpretar como consagración con la sangre de Cristo (cf. más arriba 443 [27]).

[68] MABILLON, *In ord. Rom. commentarius,* 8, 14: PL 78, 882.

consistía en tocarle con una partícula de la forma, sobre todo en la comunión de los enfermos [69].

MODOS DE SUMIR EL SANGUIS

555. Otro modo de dar la comunión bajo las dos especies nos enseñan los *Ordines Romani*. No se dejaba beber a los fieles directamente del cáliz, sino que se les hacía sumir algo del sanguis mediante un tubito *(pugillaris)* [70], llamado también *calamus* o *fistula* [71]. En el culto estacional había para la comunión del pueblo gran número de estos tubitos. Más aún, parece que los usaba hasta el clero; pues, además de los tubitos de plata, se habla de algunos que eran de oro [72]. De Roma se extendió esta costumbre a todas partes, y aun cuando ya se prescindió del tubito para el sanguis, continuó usándose para tomar el vino de las abluciones [73].

556. Fuera de Roma se estiló además un tercer procedimiento. Se daba a los fieles el pan consagrado después de empaparlo en el sanguis *(intinctio)*. Este método lo menciona por primera vez el tercer sínodo de Braga (675), que lo rechaza [74], y siglos más tarde, el concilio de Clermont (1096) [75]. Con todo, debió de ser muy común en los países del Norte [76],

[69] Cf. más arriba 443 [27].—También en la misa: según el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 482s), que se refiere al culto estacional, la partícula que el papa había dado en el cáliz consagrado se sacaba mediante un colador para ponerla en el primero de los cálices con los que se repartía la comunión. Rito parecido seguía luego para los demás cálices.

[70] *Ordo Rom. I*, n. 3. 20: PL 78, 939 947; *Ordo Rom. II*, n. 14: l. c., 976; *Ordo Rom. III*, n. 17: l. c., 982.

[71] BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 249-265. Braun llama la atención (254s) sobre el *Ordo* de Juan Archicántor, que no menciona todavía el tubito, así como ninguna otra fuente anterior al siglo VIII.

[72] BRAUN, 254; cf. 256 257s.—Como es sabido, el papa usa todavía hoy día en la solemne misa papal tal tubito para la comunión del cáliz. INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio*, VI, 9: PL 217, 911 B) lo menciona ya en este empleo. Para la comunión del obispo en la misa pontifical está atestiguado ya por el *Ordo Rom. VI*, n. 12: PL 78, 994.

[73] BRAUN, 257s.

[74] Can. 2 (MANSI, XI, 155).

[75] Can. 28 (MANSI, XX, 818).

[76] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 721; cf. más arriba en la nota 58. JUAN DE AVRANCHES († 1079) *(De off. eccl.*: PL 147, 37) pone de relieve que se usa este procedimiento *non auctoritate sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis*.—ERNULFO DE ROCHESTER († 1124), *Ep. ad Lambertum* (D'ACHERY, *Spicilegium*, III, 471s) supone este modo de administrar el Sacramento como costumbre corriente, aunque introducida *nova consuetudine*, y la defiende. También el *Liber officiorum* de Tréveris (mitad del siglo XI) y asimismo BERNOLDO DE CONSTANZA *(Micrologus*, c. 19: PL 151, 989s), que ambos polemizan contra esta costumbre, demuestran con ello que estaba muy difundida. El *Liber Officiorum* la compara

sobre todo como medio de dar a los enfermos la comunión bajo las dos especies [77]. En la mayoría de los ritos orientales, principalmente en el bizantino, es aún actualmente la forma corriente de dar a los fieles la comunión [78].

DESAPARECE EL CÁLIZ DE LOS SEGLARES

557. A partir del siglo XII va desapareciendo en Occidente la comunión del cáliz [79]. Influyó decisivamente la mayor profundización del dogma, que hizo ver claramente que en cada especie estaba presente *per concomitantiam* Cristo entero [80]. El mandato del Señor «comed y bebed» se cumplía en la comunión del sacerdote en el altar, como cabeza de toda la comunidad [81].

Por lo demás nos equivocaríamos si creyéramos que en los primeros tiempos no se conocía la comunión bajo una sola especie. A los niños se les daba la comunión a continuación del bautismo sólo bajo la especie de vino [82], y por bas-

---

con el bocado de Judas (FRANZ, *Die Messe*, 374 415; cf. también BONA, II, 18,3 [872ss]; HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion*, 111s).

[77] Para ella, lo prescribe REGINO, *De synod. causis*, I, 70: PL 132, 206; BURCARDO DE WORMS († 1025), *Decretum*, V, 9: PL 140, 754; IVÓN DE CHARTRES († 1116), *Decretum*, II, 19: PL 161, 165. La frecuencia con que se encuentra en los siglos XI y XII la fórmula *Corpus D. N. I. C. sanguine suo tinctum conservet...* confirma su gran divulgación (BROWE, *Die Sterbekommunion*: ZkTh [1936] 218s; ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, 136s).

[78] Para sacar las partículas, dadas anteriormente en el cáliz con el fin de empaparse en el sanguis, se sirve de una cucharita, mediante la cual se da la partícula en la boca. Los armenios no usan la cucharita (BRIGHTMAN, 573; cf. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 164).—Este modo de administrar el Sacramento era lo más corriente en Oriente ya durante el siglo XI (FUNK, 304s). Pero hay que saber que, prescindiendo de las iglesias unidas, la costumbre más general es emplear para tal modo de comulgar pan no consagrado, de modo que se comulga sólo con el sanguis, que es todo lo contrario de nuestra misa de lo presantificado (HANSSENS, II, 200-203). Para más pormenores del rito oriental de la comunión véase RAES, *Introductio*, 103-107; L. CORCIANI, en «Eph. Liturg.», 58 (1944) 197s.

[79] FUNK, 306-308; CORBLET, I, 613-619.

[80] Cf. más arriba I, 159.

[81] Cf. más arriba 521 [29].

[82] SAN CIPRIANO, *De lapsis*, c. 25: CSEL 3, 255. Más referencias de los primeros siglos véanse en EISENHOFER, II, 265s. J. BAUMGAERTLER (*Die Erstkommunion* [Munich 1929] 30ss) se muestra inclinado a suponer que la comunión con ocasión del bautismo de los niños se introdujo únicamente hacia la época de San Agustín (cf. en contra ZkTh 54 [1930] 627s).—Para la Edad Media, véase el capítulo *Die Taufkommunion* en BROWE, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, 129-142.—A partir del siglo XII, la comunión con ocasión del bautismo fué cayendo en desuso. Su recuerdo sobrevive durante mucho tiempo en la costumbre de dar el vino de las abluciones (véase más adelante 603 [47]).—En los ritos orientales, fuera de los unidos, se practica aún actualmente la comunión con ocasión del bautismo (cf. BAUMGAERTLER, 87-89 100 124s).

tante tiempo se hizo lo mismo con los moribundos [83]. De seguro que cuando comulgaban en casa de las especies traídas de la misa, lo hacían únicamente bajo la especie de pan [84].

558. Cuando Santo Tomás († 1274) compuso la *Summa Theologica* no había desaparecido aún del todo la comunión del cáliz, pues cuando habla de la nueva costumbre que observan algunas iglesias de dar la comunión bajo una sola especie, no afirma más que está bien fundado teológicamente el que no se dé el sanguis al pueblo, sino que lo tome sólo el sacerdote [85]. En circunstancias especiales se daba el cáliz a los seglares todavía en el siglo XIV, y aún más adelante, por ejemplo, en la coronación del emperador y del rey [86] y en la misa de la *capella papalis* que se celebraba el domingo de Resurrección [87], en la que podía comulgar de esta forma *quicumque voluerit vere confessus et poenitens*. Asimismo se conservó la comunión del cáliz aún durante largo tiempo, y en parte, hasta pasada la Edad Media, en algunos monasterios de las órdenes antiguas [88]. Como recuerdo de ello ha quedado el cáliz de las abluciones, costumbre que se conservó hasta los últimos siglos [89].

Los utroquistas

559. Ya estaba olvidada casi por completo la comunión del cáliz, cuando un grupo de herejes volvió sobre ella para convertir esta costumbre en el banderín de su rebelión. Por ello el «cáliz de los seglares», que había sido prohibido repetidas veces [90], se permitió otra vez el año 1433 para Bohemia,

---

[83] *Statuta eccl. antiqua* (s. VI), can. 76 (MANSI, III, 957): *infundatur ori eius eucharistia.* Más tarde se procuró dar la comunión bajo las dos especies por medio de la *intinctio* (cf. BROWE, *Die Sterbekommunion:* ZkTh (1936) 218ss).

[84] Cf. arriba 515; HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion*, 76s.

[85] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, III, 80, 12: *In quibusdam ecclesiis.*—Cf., p. ej., un ordinario de la misa del sur de Italia de los siglos XII-XIII en EBNER, 346s, que para la comunión del pueblo ofrece una fórmula especial *ad confirmandum: Sanguis D. N. I. C.*—El sínodo de Exeter (1287), can. 4 (MANSI, XXIV, 789), manda enseñar a los fieles: *hoc suscipiunt in calice quod effusum de corpore Christi.*

[86] BROWE, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters* 3. *Die Kommunion bei der Krönung der Kaiser und Könige:* JL 12 (1934) 166-169. En Francia se continuó la tradición ininterrumpidamente hasta Luis XIV (168s); en Alemania, con una interrupción en los siglos XV-XVI, hasta Francisco II (168).

[87] *Ordo Rom. XV*, n. 85: PL 78, 1331s. Martín V derogó esta costumbre; véase el relato en GERBERT, *Vetus liturgia alemannica*, 393.

[88] BROWE, *Die häufige Kommunion*, 51s.

[89] Cf. más adelante 603.

[90] Concilio de Constanza (1415), ses. 13 (MANSI, XXVII, 727s); concilio de Basilea (1437), ses. 30 (MANSI, XXIX, 158).

y después del concilio de Trento, en 1564, con determinadas condiciones, también para Alemania. Este permiso se dió a instancias vivas del emperador, en contra de la fortísima oposición española. Los acontecimientos dieron la razón a los españoles; después de lamentables experiencias tuvo que revocarse este privilegio para Baviera el año 1571; para Austria, el 1584, y para Bohemia y el resto del mundo, el 1621 [91].

Los diáconos y la comunión

560. Según antigua tradición, el cáliz era administrado en las funciones solemnes por el diácono [92]. Existen testimonios de ello ya en el siglo III [93]. En la liturgia romana lo registran unánimemente los *Ordines Romani* y los documentos que de ellos dependen [94]. En la descripción más antigua, que es la de San Justino, la administración del sacramento de la Eucaristía pertenece totalmente al diácono [95], lo mismo que el llevarla a los enfermos [96]. Queda en la actualidad un eco de

[91] A. Herte, *Kelchbewegung:* LThK, V, 920s; Hoffmann, *Geschichte der Laienkommunion,* 189-209.—F. Cereceda, *Diego Laínez* II (Madrid 1946) pp. 99-112, esp. p. 105.

[92] Este tenía su puesto en tiempos más recientes para tal función en el lado del Evangelio, mientras el sacerdote distribuía en el lado de la Epístola la especie del pan. Así e. o. en el antiguo rito cisterciense (Schneider, en «Cist.-Chr.» [1927] 196s).

[93] San Cipriano, *De lapsis,* c. 25: CSEL 3, 255, lín. 15; San Agustín, *Serm.* 304, 1: PL 38, 1395; *Const. Ap.,* VIII, 13, 15 (Quasten, *Mon.,* 230); *Testamentum Domini,* II, 10 (Quasten, *Mon.,* 273); Juan Mosco, *Pratum spirituale,* c. 219: PG 87, 3109 C.

[94] *Ordo Rom. I,* n. 20: PL 78, 947, etc.—El diácono aparece todavía como el que distribuye la comunión del cáliz (de los monjes) en el misal del siglo XV de Monte Vergine (Ebner, 157). Cf. también la función paralela del diácono en el ofertorio más arriba I, 88; II, 61.

[95] Véase arriba I, 19 y 20.—También, según San Isidoro de Sevilla *(De eccl. off.,* II, 8, 4: PL 83, 789), la *dispensatio sacramenti* es sencillamente el oficio del diácono. En cambio en San Hipólito *(Trad. Ap.* [Dix, 41]), el oficio de los diáconos es únicamente la administración del cáliz, y esto sólo en el caso de que no haya suficientes sacerdotes.

[96] No puede extrañar que a veces llevasen también los seglares la Eucaristía a los enfermos, como bajo Dionisio de Alejandría aquel niño que la trajo a casa del anciano Serapión (Eusebio, *Hist. eccl.,* VI, 44). En el culto pontifical romano aparecen acólitos como los portadores de la Eucaristía, aunque no como los administradores (cf. más arriba 428). En la basílica del Letrán vemos que en el siglo XI reparten la comunión también subdiáconos *(Ordo eccl. Lateran.,* ed. Fischer, 86, lín. 29).—En el sínodo de Nimes (394), can. 2 (Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* [París 1908] II, p. 1.ª, p. 93) y en los decretos episcopales y papales de tiempos posteriores, e. o. todavía en el sínodo de París (829) can. 45 (Mansi, XIV, 565), se menciona como abuso frecuente que se condena el que mujeres den la comunión. Parece que se trataba del viático, que se quería dar en el último momento, por lo que el párroco lo confiaba a alguien de la casa, dejando a él la administración: véase la exhortación en la *Admonitio synodalis,* del siglo IX (PL 96,

esta costumbre. En la consagración llama el obispo a los diáconos *comministri et cooperatores corporis et sanguinis Christi* [97] y el *Codex Iuris Canonici* considera al diácono por lo menos como *minister extraordinarius sacrae communionis* [98].

561. Estas relaciones entre el ministerio diaconal y el Santísimo Sacramento aparecen también de algún modo durante toda la Edad Media en la obligación del diácono, lo mismo que del subdiácono, de comulgar en la misa solemne. Entre los griegos y armenios se conserva todavía este mandato [99]. Durante algún tiempo continuaron comulgando diácono y subdiácono con el cáliz, sobre todo en algunos monasterios franceses [100]. En S. Denis recibía hacia el año 1760

1376 C) (BROWE, *Die Sterbekommunion:* ZkTh [1936] 7ss).—Sin embargo, hay disposiciones y noticias de Inglaterra hasta el siglo XIII que son más indulgentes (BROWE, 11s). No pocos teólogos abogaron aún posteriormente por una solución más benigna (véase CORBLET, I, 286, nota 2). También en Oriente la práctica fué menos severa. Según el sínodo quinisexto (692), can. 58 (MANSI, XI, 969), se les permitía a los seglares dar la Eucaristía si no estaba presente ningún obispo, sacerdote o diácono. En este caso podían dar la comunión, entre los jacobitas sirios occidentales, las diaconisas en los conventos de monjas, pero no sacándola del mismo altar, sino de un vaso especial (C. KAYSER, *Die Kanones Jakobs von Edessa* [1886] 19; BROWE, 11, nota 65). Por comodidad consintieron también posteriormente los párrocos en que los seglares llevasen la Eucaristía a los enfermos. Repetidas veces tuvo que prohibirse semejante abuso, como, p. ej., en la colección de cánones del obispo Ruotger de Tréveris (927), can. 6 (en «Pastor Bonus», 52 [1941] 67): los párrocos no deben dejar llevar la Eucaristía a los enfermos *per rusticos et immundos, sicut fieri solet,* sino lo han de hacer *per clericos suos* o personalmente; véase también *Decretum Gratiani,* III, 2, 29 (FRIEDBERG, I, 1323s); cf. BROWE, 9-11.

[97] *Pontificale Rom., De ord. diaconi.*

[98] Can. 845, § 2. En la nota se remite al derecho antiguo. Testimonios desde el siglo IV de que se limitaba el derecho en cuestión del diácono a los casos en que no había sacerdotes disponibles, véanse en MARTENE, 1, 4, 10, 5 (I, 431 C). Cf. también CORBLET, I, 283.

[99] BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland,* 162.

[100] A veces se daba el cáliz sólo al diácono, como entre los cartujos en el siglo XIII, hasta que esta costumbre fué abolida por completo a partir del 1259 (BROWE, *Die häufige Kommunion,* 51). En el rito de la comunión había ya antes diferencias entre el diácono y subdiácono. Así, p. ej., determina el sacramentario de Ratoldo († 986) (PL 78, 245 A) que el obispo dé la comunión a los presbíteros y diáconos *sicco sacrificio,* a los subdiáconos *misto sacrificio;* es decir, a los primeros, las especies de pan y vino por separado, y a los otros, el pan consagrado empapado en el sanguis, lo mismo que a los demás fieles. También la entrega en la mano se conservó durante más tiempo en la comunión de los diáconos (véase arriba la nota 57). De entre los *Ordines Romani* más antiguos, sólo el de S. Amand (DUCHESNE, *Origines,* 482) ofrece un dato referente a esta materia: al paso que los diáconos comulgaban en el altar, lo mismo que los obispos y presbíteros (cf. más arriba 549), los subdiáconos lo hacían sólo después de la comunión del pueblo, sin que se asignara para ellos un rito especial.

el diácono y subdiácono todos los domingos y fiestas la comunión bajo las dos especies [101]. En otros sitios se salvó en las colegiatas y catedrales la misma costumbre hasta el siglo XV [102].

LAS FÓRMULAS PARA LA ADMINISTRACIÓN

562. La distribución de la comunión iba acompañada desde los primeros tiempos de una fórmula apropiada. La más corriente era: Σῶμα Χριστοῦ [103], *Corpus Christi* [104]. Equivalía a una profesión de fe, como lo dice expresamente el *Testamentum Domini*, árabe: *unicuique, cum panem gratiarum actionis participat, sacerdos testimonium perhibeat id esse corpus Christi* [105]; por eso se tenía especial interés en que el comulgante respondiera: *Amen* [106]. Lo mismo se repetía al cáliz [107], pero frecuentemente con una amplificación: Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς [108]. Fórmulas ampliadas existían ya en tiempos antiguos también para la especie de pan [109] y no faltaban en las liturgias orientales posteriores. Además añadíanse epítetos honoríficos, como en la liturgia griega de San Marcos: Σῶμα ἅγιον (resp.: Αἷμα τίμιον) τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος

---

[101] BROWE, *Die häufige Kommunion*, 52. Cf. las noticias del siglo XVIII en DE MOLÉON, 149 263 290s.

[102] BROWE, 53.

[103] *Const. Apost.*, VIII, 13, 15 (QUASTEN, *Mon.*, 230); TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 37).

[104] SAN AMBROSIO, *De sacr.*, IV, 5, 25 (QUASTEN, *Mon.*, 161); SAN AGUSTÍN, *Serm.* 272: PL 38, 1247; cf. ROETZER, 133.

[105] A. BAUMSTARK, *Eine ägyptische Mess- und Taufliturgie vermutlich des 6 Jh.*: «Oriens christ.» (1901) 29; QUASTEN, *Mon.*, 258, nota 1.

[106] En todos los lugares citados. En las catequesis mistagógicas de SAN CIRILO DE JERUSALÉN (V, 21; QUASTEN, *Mon.*, 108s) y el *Testamentum Domini* siríaco (I, 23; l. c., 258) queda atestiguado sólo este *Amen;* ya el papa San Cornelio da testimonio de él, en EUSEBIO, *Historia eccl.* VI, 43 19.—También San Agustín menciona repetidas veces sólo este *Amen* (ROETZER, 133s).—Más referencias véanse en BONA, II, 17, 3 (842s).

[107] TEODORO DE MOPSUESTIA (l. c.); el *Testamentum Domini* árabe (BAUMSTARK, l. c., 29).

[108] *Const. Ap.*, VIII, 13, 15 (QUASTEN, *Mon.*, 230s); una fórmula parecida véase en los cánones eclesiásticos sahídicos (BRIGHTMAN, 462).

[109] SAN HIPÓLITO, *Trad. Ap.* (DIX, 41): *Panis caelestis in Christo Iesu;* la fórmula del cáliz está algo modificada, porque se daban tres cálices (cf. I, 11). La del pan se encuentra ya más desarrollada en la misa bautismal de los cánones eclesiásticos sahídicos (BRIGHTMAN, 464): «Este es el pan del cielo, el cuerpo de Cristo Jesús». Parecida es la fórmula en la anáfora etiópica de los apóstoles (BRIGHTMAN, 240s): «El pan de la vida, que ha bajado del cielo, el cuerpo de Cristo». En los *Canones Basilii* (c. 97; RIEDEL, 275): «Este es el cuerpo de Cristo, que fué entregado por nuestros pecados».—MARCOS EREMITA (*Contra Nestorianos*, c. 24 [BRIGHTMAN, CIV a la p. 523]) atestigua hacia 430 la fórmula Σῶμα ἅγιον Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [110]. Siempre que era posible, se llamaba al comulgante por su nombre y se le daba su título eclesiástico, como en la misa bizantina [111] y entre los sirios [112], donde se añadía, además, el voto «para el perdón de sus pecados y la vida eterna» [113]. O bien se subrayaba el carácter de profesión de fe que tenía la fórmula, como entre los coptos: «Este es en verdad el cuerpo y la sangre de Emmanuel, nuestro Dios», a la que contesta todavía hoy el comulgante: «Amén, así lo creo» [114].

563. En la antigua liturgia de la ciudad de Roma parece que se suprimía en la alta Edad Media la antigua tradición de acompañar la administración del Sacramento con una fórmula. La silencian no sólo los sacramentarios, sino también los *Ordines*, que, por otra parte, nos transmiten fielmente la fórmula de la conmixtión: *Fiat commixtio*, que tiene, más o menos, la misma categoría. La que luego aparece en suelo francés ya no es la antigua profesión de fe *Corpus Christi*, que exija la contestación del comulgante, sino un voto de bendición que en general lo reza sólo el sacerdote [115]. Tal vez se pueda interpretar como algo intermedio que enlaza con la antigua fórmula, cuando algunos documentos prescriben para la comunión de los niños recién bautizados las palabras *Corpus D. N. I. C. in vitam aeternam* [116].

[110] BRIGHTMAN, 140.—Las fórmulas etiópicas, que se usan ensartadas, tienen el mismo carácter de alabanza (BRIGHTMAN, 240s con las notas; cf. la nota anterior).

[111] También en la misa siríaca oriental se llamaba al comulgante por su nombre. BRIGHTMAN (298) reproduce la fórmula de este modo: *The body of our Lord to the discreet priest (or: to the deacon of God, or: to the circumspect beleaver) for the pardon of offences*. Parece que se trata en ambos detalles (nombre del comulgante y voto) de una tradición común a todos los sirios; cf. la fórmula de los jacobitas sirios occidentales (l. c., 103s).—En la fórmula armenia (l. c., 452) parecen combinarse los modos romano y sirio.

[112] Cf. nota anterior.

[113] BRIGHTMAN, 395s: Μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ N. τὸ τίμιον κα ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα...

[114] BRIGHTMAN, 186. En la liturgia etiópica (l. c., 241) y en la siria occidental de los jacobitas (l. c., 104), una rúbrica especial pone de relieve este *Amen*.

[115] Esto no significa que falte el *Amen*, muy apropiado también para este voto de bendición. Al contrario, en la mayor parte de los manuscritos se encuentra añadido al voto, pero ya no se dice por el comulgante (como actualmente en la consagración de los diáconos y subdiáconos), sino por el mismo sacerdote. Lo cual se comprende fácilmente teniendo en cuenta que por entonces empezó a darse la comunión en la boca. Si, con todo, el *Amen* ha de decirse por el mismo comulgante, debe pronunciarse antes de la comunión.—En algunas iglesias francesas se exigía este *Amen* de los fieles todavía en el siglo XVIII (DE MOLÉON, 216 246).

[116] Sacramentario de Gellone (hacia 770-780) (MARTENE, 1, 1, 18, VII [I, 188 B]); ordinario del bautismo de München-Gladbach

VOTOS DE BENDICIÓN

564. La forma primitiva de aquel voto de bendición, que se remonta al siglo VIII [117] y de la que se derivan las fórmulas posteriores, parece que tuvo el siguiente texto: *Corpus et sanguis D. N. I. C. custodiat te in vitam aeternam* [118].

Parecidas fórmulas, que pronto se desdoblan en múltiple variedad, las encontramos desde el siglo IX también para la distribución del Sacramento dentro de la misa [119]. Caso tanto más sorprendente cuanto que las fórmulas para la comunión no son muy frecuentes en el siglo XI, y desde entonces raras

---

(l. c., XIV [I, 204 D]). Otros testimonios contemporáneos tienen ya: ...*sit tibi in vitam aeternam* (l. c., V [I, 183 C]).

[117] Una fórmula aislada de la misma época la tenemos en la comunión de los enfermos del libro celta de Dimma (ss. VIII-IX): *Corpus et sanguis D. N. I. C. Filii Dei vivi conservat animam tuam in vitam perpetuam* (F. E. WARREN, *The liturgy and ritual of the Celtic Church* [Oxford 1881] 170).—Fórmulas posteriores empleadas en el viático véanse en BROWE, *Die Sterbekommunion:* ZkTh (1936) 220s.

[118] Cf. TEODULFO DE ORLEÁNS, *Capitulare*, II (PL 105, 222 C), donde dice la fórmula *Corpus et sanguis Domini sit tibi remissio omnium peccatorum tuorum et custodiat te in vitam aeternam*. Se encuentra, pues, ya combinada con otra fórmula.—Misal de Stowe (principios del siglo IX) (ed. WARNER [HBS 32] 32): *Corpus et sanguis D. N. I. C. sit tibi in vitam aeternam*. En el sacramentario de S. Thierry (finales del siglo X) (MARTENE, 1, 4, X [I, 551 E]) tenemos la fórmula básica, mencionada arriba, con la variante *animam tuam* en vez de *te*. El mismo texto aparece como fórmula de la administración combinada de ambas especies en el sacramentario de S. Remy-Reims (según Andrieu, del siglo X, no hacia 800) (PL 78, 539 B). Pero si se dan las especies separadamente, la primera fórmula es como arriba: *Corpus D. N. I. C. custodiat te in vitam aeternam* (igual también en PSEUDO-ALCUINO, *De div. off.*, c. 19: PL 101, 1219); la segunda: *Sanguis D. N. I. C. redimat te in vitam aeternam*, a la que sigue todavía una fórmula que comprende el ósculo de paz: *Pax D. N. I. C. et sanctorum communio sit tecum et nobiscum in vitam aeternam* (PL 78, 537 A); cf. más arriba 466 [59].—Cf. también el ordinario de los enfermos del pontifical romano-alemán de Salzburgo (s. XI) (véase ANDRIEU, *Les ordines*, I, 207 352s), donde igualmente está en primer lugar la fórmula arriba citada *Corpus et sanguis* (con *animam tuam)*, y luego, *Pax et communicatio*, parecida en su texto a la citada; véase más arriba 453 [10] (MARTENE, 1, 7, XV [I, 905 B]).

[119] El sínodo de Ruán (hacia 878), can. 2 (MANSI, X, 1199s), prescribe la fórmula *Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam*.—Probablemente por el mismo tiempo, el interpolador de PABLO DIÁCONO (*Vita s. Gregorii:* PL 75, 72) hace decir al papa San Gregorio Magno en la distribución durante la misa: *Corpus D. N. I. C. prosit tibi in remissionem omnium peccatorum et vitam aeternam*.—JUAN DIÁCONO († antes de 882) (*Vita s. Gregorii*, II, 41: PL 75, 103) atribuye al papa la siguiente fórmula: *Corpus D. N. I. C. conservet animam tuam*.—REGINO DE PRÜM (*De synod. causis*, I, 70: PL 132, 206) ofrece para la comunión de los enfermos: *Corpus et sanguis Domini proficiat tibi*, etc.

veces se preocupan de la comunión del pueblo los ordinarios de la misa. Aunque estas fórmulas tengan por base el esquema ya citado, parece que no sólo no les interesa lo más mínimo la conservación de un texto determinado, sino que, por el contrario, buscan afanosamente el poderlas variar.

DIVERSAS APLICACIONES

565. El misal de Troyes, compuesto hacia el 1050, presenta tres redacciones. La primera dice: *Corpus D. N. I. C. maneat ad salutem et conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen.* Luego se la aplica, con otras expresiones, al sanguis: *Sanguis D. N. I. C. sanctificet corpus et animam tuam in vitam aeternam.* La tercera pone esta advertencia: *ad utrumque* (probablemente para el caso de administración combinada de ambas especies), y reza: *Perceptio corporis et sanguinis D. N. I. C. prosit animae tuae in vitam aeternam. Amen* [120]. Tres fórmulas trae también el ordinario de la misa algo más antiguo de Flacio Ilírico: una para la comunión del sacerdote y de los diáconos [121], otra para el resto del clero, y la tercera para el pueblo [122]. Documentos de los siglos X y XI dan una oración especial para empezar la distribución de la comunión a los fieles [123].

MÁS VARIANTES

566. Enumerar más en concreto las distintas redacciones de tales fórmulas no tiene objeto, puesto que en su sentido apenas se notan diferencias ni amplificaciones dignas de mención [124]. Cada miembro del esquema tradicional tiene sus

[120] MARTENE, 1, 4, VI (I, 534 D).

[121] En este caso se ve por lo menos una razón objetiva: a ellos se les entrega el cuerpo del Señor en la mano con la fórmula *Pax tecum* o *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* Luego el cáliz con la fórmula de conmixtión citada arriba 445 [32].

[122] Estas dos últimas rezan: *Perceptio corporis et sanguinis D. N. I. C. sanctificet corpus et animam tuam in vitam aeternam. Amen;* y: *Corpus et sanguinis D. N. I. C. prosit tibi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam aeternam. Amen* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 516]).

[123] Sin duda en esta función, inmediatamente antes de las fórmulas de distribución, la encontramos en el misal de Troyes, donde dice: *Concede, Domine Iesu, ut sicut haec sacramenta corporis et sanguinis tui fidelibus tuis ad remedium contulisti, ita mihi indigno famulo tuo et omnibus per me sumentibus haec ipsa mysteria non sint ad reatum, sed prosint ad veniam omnium peccatorum. Amen* (MARTENE, 1, 4, VI [I, 534 C]). Con variantes pequeñas en las fuentes afines (l. c., IV XV XVI [I, 515 B 593 B 600 B]; 1, 4, 9, 9 [I, 423 D]). Sin embargo, la oración está aquí ya antes o inmediatamente después del ósculo de paz.

[124] Este caso se encuentra aisladamente en un misal de Vorau del siglo XV, que añade a la fórmula de distribución: *Pax tecum* (KÖCK, 134).

variantes. En vez de *corpus (et sanguis)* [125] *D. N. I. C.*, se dice algunas veces *perceptio corporis*... [126]. En lugar de *custodiat* está con frecuencia, como hemos podido notar ya varias veces, *sanctificet* o *conservet*, o (seguido de un dativo) *prosit* o *proficiat* [127], o *propitiatus sit* [128] o *sit remedium sempiternum* [129]. El *te* o *tibi* se substituye a veces por el *anima tua*, a veces también por *anima tua et corpus* [130]. Delante de *in vitam aeternam*, que es el único elemento que no varía, se intercala con frecuencia *ad* (o *in*) *remissionem (omnium) peccatorum (tuorum)* [131]. Casi se puede calificar de milagroso el que en medio de tanta confusión de fórmulas se haya reafirmado finalmente la redacción primitiva: en el uso común con *custodiat animam tuam*, y en la consagración de los diáconos y subdiáconos, con un sencillo *custodiat te* [132].

14. El canto de la comunión

567. El que la distribución de la comunión, cuando hay gran número de fieles y, sobre todo, en funciones más solemnes, vaya acompañada de cantos es tan natural, que lo hacemos también nosotros en la actualidad; sólo que, olvidados del primitivo canto de la comunión, lo suplimos con otros más modernos.

---

[125] La aposición *et sanguinis* se refiere a la administración combinada de ambas especies. Esta era muy común en el viático (véase IVÓN DE CHARTRES, *Decretum*, II, 19: PL 161, 165). Más ejemplos en ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, 124ss. A menudo se dan, sin embargo, también fórmulas propias con *Sanguis D. N. I. C.* lo mismo para el viático (ANDRIEU, 125s) que para la misa; así en el misal de Troyes (MARTENE, 1, 4, VI [I, 534 D]); en un misal centroitaliano de fines del siglo XI (EBNER, 299); también en un misal de Salzburgo, todavía en los siglos XII-XIII (KÖCK, 134); ejemplos más antiguos véanse arriba en las notas 117ss.

[126] Además de los ejemplos que acabamos de mencionar: EBNER, 339 346; MARTENE, 1, 4, XIII XV (I, 579 D 594 B); KÖCK, 134 (n. 761).

[127] KÖCK, 134 (n. 17 b). Así también BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 23 (PL 151, 995 B): *Corpus et sanguis D. N. I. C. proficiat tibi in vitam aeternam.*

[128] EBNER, 299.

[129] EBNER, 297; KÖCK, 134 (17 a).

[130] Para esta última expresión véase EBNER, 339 346; KÖCK, 134 (n. 761); BINTERIM, IV, 3, p. 226.

[131] MARTENE, 1, 4, IV (I, 516 C); KÖCK, 134 (n. 272).—El ordinario de la misa de Séez (PL 78, 250 D) contiene la redacción aislada: *Perceptio corporis Domini nostri sit tibi vita et salus et redemptio omnium tuorum peccatorum.*

[132] *Pontificale Rom.*, *De ord. presbyteri.*—También los cartujos usan esta redacción (*Ordinarium Cart.* [1932] c. 27, 14).

LOS PRIMEROS TEXTOS

568. De los tres cantos antiguos que se ejecutaban en la misa romana por la *Schola*, a saber, el introito, ofertorio y comunión, sin duda el de la comunión es el más antiguo. Lo encontramos por primera vez en las liturgias del siglo IV, donde se presenta como canto responsorial, es decir, como canto en el que el pueblo responde al solista con un estribillo siempre igual después de cada versículo. Al menos atestigua San Crisóstomo que los iniciados—se trata, por tanto, de la parte central de la celebración eucarística—responden (ὑποψάλλουσιν) siempre con el mismo verso: «Los ojos de todos esperan en ti, y tú les das la comida a su tiempo» [1]. Como se ve, cantaban el salmo 144. Participación semejante por el lado del pueblo ha de suponerse en el canto del salmo 33, cuando San Jerónimo dice: *quotidie coelesti pane saturati dicimus: Gustate et videte, quam suavis est Dominus* [2].

EL SALMO 33

569. Este salmo 33 aparece efectivamente en casi toda la cristiandad primitiva como canto para la comunión [3]. Hay testimonios de que con esta ocasión se cantaba todo el salmo [4], pero también sabemos que se limitaba a veces sólo al versículo 9 [5], como, por ejemplo, en la liturgia de Jerusalén [6] y en otras partes [7], o también el versículo 6, que sirve, por ejemplo, a San Agustín repetidas veces para invitar a los fieles a la sagrada mesa: *Accedite ad eum et illuminamini* [8]. Aún más tarde encontramos en Occidente ambos ver-

---

[1] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In ps. 144 expos.*, 1: PG 55, 464; cf. BRIGHTMAN, 475.

[2] SAN JERÓNIMO, *In Isaiam comment.*, II, 5, 20: PL 24, 86 D.

[3] Cf. la sinopsis en H. LECLERCQ, *Communion*: DACL 3; 2428-2433.

[4] *Const. Ap.*, VIII, 13, 16 (QUASTEN, *Mon.*, 231). El salmo lo canta un cantor (l. c., 14, 1 [231]): παυσαμένου τοῦ ψάλλοντος. Se supone, por lo tanto, también aquí el canto responsorial.

[5] Además de ser el sentido de este versículo muy propio de la comunión, en el texto griego existe una asonancia al nombre de Cristo en una de las palabras: ὅτι χρηστὸς (la η se pronunciaba como i) ὁ κύριος. Cf. F. J. DÖLGER, *Ichthys*, II (Münster 1922) 493.

[6] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 20 (QUASTEN, *Mon.*, 108): «Luego oiréis la voz del salmista, que con melodía divina os invita a la participación de los sagrados misterios, diciendo: «Probad...». También se puede tratar del estribillo entonado por vez primera por el solista. En la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 63) aparece sólo este versículo, seguido de otros cantos.

[7] Liturgia armenia (BRIGHTMAN, 449s); SAN AMBROSIO, *De myst.*, 9, 58 (QUASTEN, *Mon.*, 136).

[8] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 225, 4: PL 38, 1098; *Serm.* Denis 3, 3: PL 46, 828. Véanse las demás referencias en ROETZER, 134s.

sículos presentados de distintas maneras y combinados con otros salmos e himnos [9], pero también en Oriente se canta este salmo 33 en los siglos posteriores [10].

EN LA LITURGIA MOZÁRABE

570. En una forma muy particular ha pasado este salmo a la liturgia mozárabe, donde se llama *antiphona ad accedentes*. Durante la mayor parte del año tiene el siguiente texto:

> *Gustate et videte quam suavis est Dominus, alleluia, alleluia, alleluia. Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo, alleluia, alleluia, alleluia. Redimet Dominus animas servorum suorum et non relinquet omnes qui sperant in eum, alleluia, alleluia, alleluia. Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen. Alleluia...* [11].

Los aleluyas que se añaden a cada versículo hacían, sin duda, de estribillo con que los fieles habían de responder [12]. Vestigios de tal empleo del aleluya los encontramos también en algunas liturgias orientales [13], sobre todo en la armenia, que se sirve para el mismo fin del salmo 148 [14], y la copta, que emplea como canto para la comunión el salmo aleluyático 150 [15].

[9] CASIODORO, *In ps. 33:* PL 70, 234s 235s 240 D; en la liturgia milanesa en el *transitorium* (= canto de la comunión) del domingo de Resurrección (*Missale Ambrosianum* [1902] 192). También en la misa romana aparece el salmo 33,9 todavía hoy el domingo octavo después de Pentecostés. En los antifonarios más antiguos forma la antífona del salmo 33 (véase HESBERT, n. 180).

[10] El salmo se reza actualmente con frecuencia al final de la misa, mientras se reparte el pan bendecido o se purifican los vasos (HANSSENS, III, 533s).

[11] *Missale mixtum:* PL 85, 564s. También en la catedral de Belley (rito de Lyón) se intercalaba en la solemnidad de Pascua después del primer *Agnus Dei* la antífona *Gustate et videte* (BUENNER, 256, nota 1).

[12] Cf. más arriba I, 534s. Cf. también LEITNER, *Der gottesdienstliche Volksgesang*, 167.—Los dos primeros versículos, igualmente con el aleluya, se encuentran además en el misal de Stowe (ed. WARNER [HBS 32] 18); cf. el antifonario de Bangor (ed. WARREN [HBS 10] 30s).

[13] Los sirios orientales (BRIGHTMAN, 299); los jacobitas siríacos occidentales (l. c., 102s).

[14] BRIGHTMAN, 449s.

[15] L. c., 185. El mismo salmo todavía hoy día en la liturgia etiópica (l. c., 240; véase *Corrigenda*, p. CIV).

EN LA LITURGIA CELTA

571. A diferencia de la época primitiva, en que solían cantar los mismos fieles mientras iban a comulgar[16], en las fuentes más recientes que conocemos de ambas zonas de liturgias, oriental y occidental, la ejecución de todos los cantos de la comunión o de uno de ellos[17] se confiaba generalmente a un coro de cantores especializados. Este sistema, además del enriquecimiento de las melodías, trajo como consecuencia una mayor variedad en los textos, entre los que se encuentran en adelante también himnos de creación personal. En la liturgia iro-celta del siglo VII hubo un himno formado de once versos dobles, que empezaba como sigue:

Sancti venite, Christi corpus sumite,
Sanctum bibentes quo redempti sanguine,
Salvati Christi corpore et sanguine,
A quo refecti laudes dicamus Deo[18].

EN LA LITURGIA ROMANA

572. La liturgia romana, en cambio, seguía valiéndose de salmos, que variaban según la estación del año litúrgico[19]. De atender al primer *Ordo Romanus*, cuando el papa comenzaba a distribuir la comunión a los senadores, la *Schola* entonaba la *antiphona ad communionem*. Luego seguía la salmodia *(psallunt)* hasta que la comunión del pueblo se acercaba a su fin. Cuando el archidiácono veía *quod pauci sunt ad communicandum*[20], daba a la *Schola* una señal para el *Gloria Patri*, después del cual se repetía el versículo, *et tunc repetito*

[16] Cf. también AURELIANO († 551), *Regula ad monachos* (PL 68, 596 B): *psallendo omnes communicent;* así también en la *regula* para las monjas (PL 68, 406 B). A. DOHMES *(Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit:* «Liturg. Leben» [1938] 147s) cree que de los testimonios de la antigüedad cristiana no se puede deducir más que una propagación relativamente limitada del canto común durante la comunión. Dependerá mucho de cómo se enjuicia el caso de los aleluyas.

[17] En las *Const. Ap.* (VIII, 13, 13; QUASTEN, *Mon.*, 229s) se menciona ya además del salmo 33 como primer canto de la comunión —por cierto en calidad de canto del pueblo—, la combinación de Lc 2,14, Mt 21,9 y el salmo 117,26s. De estos tres elementos, el salmo 117,27b y Mt 21,9 sobreviven con función parecida en la liturgia armenia (BRIGHTMAN, 24 453).—A veces se dan dos cantos, uno para la comunión de los clérigos y otro para la comunión del pueblo (cf. la nota siguiente).

[18] Antifonario de Bangor (ed. WARREN [HBS 4] fol. 10v: PL 72, 587), con el título *Ymnum quando commonicarent sacerdotes*.

[19] Variable es también, según la estación del año litúrgico, el canto de comunión de las liturgias bizantina (κοινωνικόν) y siria oriental (BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 162s).

[20] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 483).

versu quiescunt[21]. Se trata, pues, de un canto antifonal de la *Schola cantorum* del mismo estilo que el introito, compuesto de un salmo, que se cantaba alternando entre las dos mitades del coro, y la antífona, al principio y al final.

PRIMERAS NOTICIAS

573. Este canto antifonal de la comunión y del ofertorio se introdujo en el norte de Africa en tiempos de San Agustín[22], y, a lo que parece, no mucho más tarde también en Roma[23]. La ausencia de él en el ordinario del Sábado Santo nos recuerda todavía la época anterior a esta reforma.

SE MANTIENE EN SU FORMA PRIMITIVA DURANTE SIGLOS

574. A diferencia del ofertorio, en la comunión se conservó el canto antifonal durante siglos. Se tenía especial interés en que el canto acompañase efectivamente la distribución de la comunión. Un comentario de la misa de la época carolingia dice que durante la comunión «una dulce melodía debe deleitar los oídos de los fieles, para que al son de tal canto den menos cabida a pensamientos ociosos y... sus corazones se enciendan en humilde amor a aquel que están recibiendo»[24]. Los manuscritos más antiguos de antifonarios de la misa, pertenecientes a los siglos VIII y IX, presentan para la comunión el mismo cuadro que para el introito; a saber, se indica una antífona, la misma que en el misal romano constituye actualmente el versículo de la comunión, y las primeras palabras del salmo, o se pone, en los casos por cierto no raros en que se ha de repetir el mismo salmo del introito, la nota: *Psalm. ut supra*[25].

---

[21] *Ordo Rom. I*, n. 20: PL 78, 947; *Ordo Rom. II*, n. 14s: PL 78, 976 B.

[22] SAN AGUSTÍN, *Retract.*, II, 11 (véase más arriba 25 [7]). DOHMES (148) sospecha que el pueblo cantaba al principio alternando entre dos coros. Para este salmo 33 la suposición es bastante probable.

[23] P. PIETSCHMANN (*Die nicht dem Psalter entnommenen Messgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht*: JL 12 [1934] 91) cuenta con la probabilidad de que el canto de la comunión se introdujera en la misa romana únicamente por la autoridad de que allí gozaba San Agustín.

[24] *Expositio «Primum in ordine»* (anterior al 819): PL 138, 1186.

[25] HESBERT, *Antiphonale missarum sextuplex*. De entre los cinco manuscritos reproducidos que ofrecen cantos antifonales, sólo en el de Rheinau (hacia 800) falta siempre el salmo para la comunión.—En algunos manuscritos no se indican siempre, como punto de partida para la recitación, los primeros versos del salmo, sino a veces otros de más importancia; p. ej., en el salmo 33, el verso *Gustate* (HESBERT, n. 44), o el martes de Pentecostés para el salmo 50: *Cor mundum crea* (l. c., n. 108).

FORMAS ARTÍSTICAS DEL CANTO; EL «TRECANUM»

575. En algunos manuscritos francos sigue con frecuencia de una manera parecida a como hemos visto en el introito[26], y, encabezado por las palabras *Ad repet.*, otro versículo de salmo[27], cuyo cometido ha sido hasta ahora un enigma. En nuestro caso, sin embargo, se aclara este enigma si recordamos el *Trecanum*, canto de comunión de la liturgia galicana. Se trata de una pieza capital de esta liturgia, tan imbuida de espíritu trinitario, que se conservó durante mucho tiempo. Consistía en una combinación entre la antífona, el *Gloria Patri* y precisamente este versículo del salmo, que, por el modo especial en que las diversas partes estaban enlazadas unas con otras, debía simbolizar las relaciones entre sí de las tres personas divinas[28].

---

[26] Cf. I, 407.

[27] Presentan este versículo, pero por regla general no dentro del mismo formulario, dos de los cinco manuscritos de antifonarios más antiguos de Hesbert, a saber: los de Compiègne y de Senlis. En este último se asigna, p. ej., para el domingo de sexagésima la antífona actual *Introibo*, luego el salmo *Iudica*, pero añadiendo: *Ad repet.: Spera in Deo* (HESBERT, n. 35). El modo de ejecutarlo lo indica, sin duda, también esta vez el *Capitulare eccl. Ord.* (SILVA-TAROUCA, 206, lín. 36) al decir que el sacerdote (obsérvese que no se habla, como de costumbre, del *Apostolicus*, por lo que se conoce que se trata de un texto intercalado de otra fuente) da la señal para terminar el canto, esto es: *ut dicant Gloria Patri et post Gloria repetant verso de ipso psalmo et novissime canent ipsa antiphona et sic laudem sanctae Trinitatis debet peragere.*

[28] En la *Expositio* de la liturgia galicana (ed. QUASTEN, 23), el canto de la comunión se describe como sigue: *Trecanum vero, quod psallitur, signum est catholicae fidei de Trinitatis credulitate procedens. Sicut enim prima (pars) in secunda, secunda in tertia et rursum tertia in secunda et secunda rotatur in prima, ita Pater in Filio mysterium Trinitatis complectitur, Pater in Filio, Filius in Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus in Filio et Filius rursum in Patre.* Si ponemos en esta descripción del tritono galicano en vez del primer miembro la antífona, del segundo el salmo y del tercero el *Gloria Patri*, resulta el esquema: Antífona(1)—salmo(2)—*Gloria Patri*(3)—salmo(2)—antífona(1), es decir, el mismo orden de sucesión que en el *Capitulare* (nota anterior), que subraya expresamente la *laus sanctae Trinitatis*. Efectivamente, se puede decir que aquí, como símbolo lejano de la Santísima Trinidad, 1 se continúa en 2, y 2 en 3, y 3 en 2, y 2 en 1, y así se cierra el círculo *(rotatur)*. Esta disposición del canto se convierte en imagen de la *pericoresis* divina, en la que tanto se ocuparon ya los Santos Padres. Cf. en especial SAN GREGORIO NISENO *(Adv. Maced.*, c. 22: PG 45, 1329) acerca de la ἐγκύκλιος τῆς δόξης περιφορά en las tres personas divinas. El mismo plan ha estructurado también la exposición que el mismo *Capitulare* hace del introito (SILVA-TAROUCA, 205; cf. más arriba I, 404 [13]), con la única diferencia de que allí, probablemente para aumentar la solemnidad, se repite la antífona después de cada versículo, con lo que se hace más tupida aún la combinación. A esto se refiere tal vez la disposición que encontramos en un fragmento más reciente del *Ordo Romanus I* (n. 26: PL

576. Había además otros modos de ampliar este canto, sobre todo repitiendo la antífona [29]. Para ello parece que los subdiáconos formaban desde el siglo IX una especie de segundo coro, que alternaba con la *Schola* [30]. Al *Gloria Patri* debía entrar, finalmente, todo el pueblo, según las disposiciones carolingias [31].

DESAPARECE EL SALMO

577. Si por esta parte la evolución del canto de la comunión va hasta cierto punto paralela a la del introito, por otra, pronto se empieza a diferenciar de éste, al acortarse u omitirse por completo el salmo. Ya en el siglo X empieza a faltar en los manuscritos [32] y en el XII no se encuentra sino raras veces [33]. A esto corresponden las observaciones que de él hacen los comentaristas de la misa. Bernoldo de Constanza alude todavía al salmo con el *Gloria Patri*, pero añade sintomáticamente: *si necesse fuerit* [34]. Los *tropos*, tan abundantes en las otras partes de la misa, no prosperaron para la comunión. Aparecen tímidamente en el siglo X, para desaparecer otra vez antes de haber alcanzado especial desarrollo [35].

78, 950 A), según la cual en días festivos el *Gloria (Patri)* se ha de dividir *(Gloria dividitur)* para intercalar la antífona.

[29] Según el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 482s), los subdiáconos han de repetir la antífona al principio; no se ve claramente qué es lo que ha de repetirse al final. Cf. la teoría de J. N. Tommasi, rechazada en WAGNER, *Einführung*, I, 65, nota 2.—El misal de Stowe (ed. WARNER [HBS 32] 18) presenta como canto de la comunión una larga serie de versículos, cada uno de los cuales termina con tres aleluyas y está formado por una frase de la Sagrada Escritura bien escogida; hacia el final, el versículo *Venite benedicti* (Mt 25,34) se repite tres veces en combinación con el *Gloria Patri*.

[30] También, según el texto del *Ordo Rom. I* (n. 20: PL 78, 947 B), presentado por MABILLON (cf., en cambio, STAPPER, 30), la *Schola* empieza la antífona de la comunión *per vices cum subdiaconibus*.

[31] Cf. más arriba I, 293 [20].

[32] URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 57.

[33] WAGNER, *Einführung*, I, 119. L. c., se menciona, además, un manuscrito de Leipzig del siglo XIII que contiene el salmo. En Lyón se cantaba en las grandes solemnidades la comunión todavía durante el siglo XVIII del mismo modo que el introito, es decir, con versículo del salmo y *Gloria Patri* (DE MOLÉON, 59).—Cf. también, por otra parte, el manuscrito de Rheinau (véase arriba en la nota 25).

[34] BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 18: PL 151, 989 B.—INOCENCIO III *(De s. alt. mysterio*, VI, 10: PL 217, 912) habla todavía del canto alternado *(reciprocando cantatur)*, lo cual interpreta, con AMALARIO *(De eccl. off.*, III, 33), de los apóstoles, que unos a otros dieron la noticia de la resurrección de Cristo. DURANDO (IV, 56, 2) conoce la costumbre probablemente sólo por referencias literarias.

[35] Los *tropos* de la comunión que, lo mismo que los del introito, preceden a la antífona o se encuentran intercalados dentro de la

Teniendo en cuenta que las formas litúrgicas, aun después de desaparecidas las causas que las motivaron, se mantienen por lo general durante algún tiempo, podemos afirmar que este fenómeno coincide, poco más o menos, con la prosperidad relativa que en la reforma carolingia, a imitación de la comunión dominical de la liturgia de Roma, tomó pasajeramente esta práctica [36]. Al perder fuerza tan generoso arranque en aquella época, poco propicia a una práctica religiosa profunda, desaparece para mucho tiempo la razón de un canto para la comunión propiamente tal [37]. Queda sola la antífona que ya en el siglo XIII se llama sencillamente *Communio* [38].

YA NO ACOMPAÑA LA COMUNIÓN DEL PUEBLO

578. En absoluto, y según llevamos dicho, parecía natural desapareciera ahora este canto de la comunión por la razón sencilla de que nunca había sido para acompañar la comunión del sacerdote, sino la del pueblo. Pero como no sucedió así, sino que se conservó la antífona, con razón no se cantaba en adelante sino terminada la comunión del celebrante, recuerdo y símbolo de la comunión desaparecida de los fieles. Más tarde, sin embargo, se la consideraba más bien como acción de gracias *post cibum salutarem* [39], llamándola también *antiphona post communionem* [40] o sencillamente *postcommunio* [41]. Y así, aun cuando había otra vez comunión

---

misma, pertenecen exclusivamente a los siglos X y XI (véanse los textos en BLUME, *Tropen des Missale,* II [«Analecta hymnica», 49] pp. 343-353).

[36] Cf. más arriba 516.

[37] Es extraño que no sólo un versículo *(Requiem aeternam)* sino además la repetición de una parte de la antífona *(Cum sanctis tuis)*, se haya conservado en la misa de difuntos, a pesar de que no era costumbre que los fieles comulgasen en ella durante el medievo. Este fenómeno es ya aislado en las misas de difuntos de la Edad Media; cf. B. OPFERMANN, *Alte Totenlieder der Kirche*: «Bibel u. Liturgie», 9 (1934-1935) 55-59, donde se dan para la comunión 14 textos diferentes, entre los que sólo uno (n. 14) presenta semejante repetición. En el misal dominicano se encuentra, por cierto, nuestra comunión sin versículo y sin repetición *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 86* 89* 91*).

[38] Sobre este cambio de denominación llama la atención SAN ALBERTO MAGNO, *De sacrificio missae,* III, 23, 1 (Opp. ed. BORGNET, 38, 162); cf. SÖLCH, *Hugo,* 150.

[39] RUPERTO TUITIENSE († 1135), *De div. off.*, II, 18 (PL 170, 46), y otros después de él (SÖLCH, *Hugo,* 150).

[40] Cf. INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio,* VI, 10: PL 217, 912. Cf. también la *Expositio «Introitus missae quare»* (ss. IX-X) (ed. HANSSENS, en «Eph. Liturg.» [1930] 46): *Cantus post communionem quare celebratur? Ut ostendatur vere gratias agere populus.*

[41] INOCENCIO III, l. c., título del capítulo; DURANDO, IV, 56, 1.

de los fieles, no se la entonaba antes de terminar también ésta [42], como generalmente se hace en la actualidad con el versículo de la comunión [43].

FORMAS SUCEDÁNEAS; EL «AGNUS DEI»

579. Fácilmente se adivina la razón de este cambio. Se habían introducido entre tanto otros cantos para acompañar la comunión. El primero de ellos fué el *Agnus Dei*, convertido desde hace ya mucho tiempo en verdadero canto de la comunión [44]. Por lo menos de la comunión del sacerdote, a la que por cierto aun en plena Edad Media podía seguir la distribución de la comunión a los fieles, sin que por ello se considerara interrumpido el desarrollo normal de la misa. En los días de muchas comuniones, sin embargo, pronto comenzaron a intercalar en este sitio otros cantos, menos el Viernes y Sábado Santos, días en que se comulgaba en silencio [45]. Y así, a fines del siglo IX aparece en el pontifical de Poitiers [46] para el domingo de Resurrección, con el encabezamiento *Ante communionem*, una antífona festiva, que durante toda la Edad Media se cantaba con esta ocasión, sobre todo en los monasterios franceses:

> *Venite populi, sacrum immortale mysterium et libamen agendum. Cum timore et fide accedamus. Manibus mundis poenitentiae munus communicemus. Quoniam Agnus Dei propter nos Patri sacrificium propositum est. Ipsum solum adoremus, ipsum glorifiquemus cum angelis clamantes alleluja* [47].

[42] Misal dominicano del siglo XIII (SÖLCH, 151).—Es evidente que el ritual de Soissons se dirige contra una costumbre que apuntaba de este género (MARTENE, 1, 4, XXII [I, 612s]): La comunion se debe cantar conforme indica su mismo nombre, *in hora communionis*.

[43] Si el *Graduale Romanum* (1908) (*De rit. serv. in cantu missae*, n. 9) dispone que la comunión se cante sólo *sumpto ss. sacramento*, es manifiesto que se refiere a la comunión del sacerdote, pues así corresponde al sentido histórico del canto. Sin duda, la actual comunión, por ser tan breve, no puede servir a su verdadera finalidad de acompañar a una distribución larga de la comunión, a pesar de sus neumas, que al contrario del introito, en atención a la solemnidad del momento, son «suaves y sin ninguna pretensión melódica» (URSPRUNG, *Die kath. Kirchenmusik*, 32). La adición del salmo correspondiente debe considerarse por lo menos como permitido en el mismo grado que la adición de cualquier otro canto. Cf. el caso parecido en el introito arriba I, 409.

[44] Cf. más arriba 474.

[45] Referencias en BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten*: JL 15 (1941) 60s.

[46] A. WILMART, *Notice du Pontifical de Poitiers*: JL 4 (1924) 75.

[47] MARTENE, 1, 4, 10, 6 (I, 432); cf. l. c., 4, 25, 26 (III, 488s). Numerosas referencias de los siglos XI-XV véanse en LEROQUAIS, III, 422; cf. también WAGNER, *Einführung*, I, 122.—En el rito de Lyón, el canto se intercala en la misa solemne después del primer *Agnus Dei* (BUENNER, 256 281-284). También se canta aún actualmente en

HORAS CANÓNICAS

580. En otros sitios se intercalaba una hora canónica entera. Así en la catedral de Soissons, donde hacia 1130 los canónigos el domingo de Resurrección cantaban durante la comunión del pueblo la hora de sexta [48]. En una catedral húngara de los siglos XI-XII se cantaban en la misma ocasión vísperas, procurando que su final coincidiese con el *Ite, missa est* del diácono [49]. Según Juan de Avranches († 1079), el Jueves Santo debía acompañarse la comunión del pueblo con las vísperas, cuya oración final coincidía con la poscomunión [50]. Finalmente se estilaban también otros cantos, salmos, himnos o antífonas apropiados a este fin [51], como por cierto se hace también actualmente, aparte de que hoy día la comunión, aun en las fiestas, se reparte generalmente en las misas tempranas, en las que, como no son solemnes, el canto no litúrgico puede tener mayor amplitud.

Milán el domingo de Resurrección (*Missale Ambrosianum* [1902] 189). En Viena de Francia, lo mismo que en Tours (MARTENE, 4, 25, 26), se usaba todavía en el siglo XVIII (DE MOLÉON, 17 29). Tampoco en Inglaterra y Alemania se desconocía el himno (BUENNER, 282). Así está atestiguado e. o. por el *Ordinarius II* (hacia 1489) de Münster, en Westfalia (ed. por STAPPER [*Opuscula et Textus,* ser. liturg., 7-8] 69). Procede de un himno bizantino para el Jueves Santo (Δεῦτε λαοί) (BUENNER, 282, que remite a P. CAGIN, *Paléographie musicale,* V, 185). Cf. también la exhortación antes de la comunión en la liturgia de Santiago: Μετὰ φόβου θεοῦ (la liturgia bizantina del siglo IX añade: καὶ πίστεως καὶ ἀγάπης) (BRIGHTMAN, 64 341).

[48] BROWE, *Mitteralterliche Kommunionriten:* JL 15 (1941) 51, nota 13; cf. l. c., 60.

[49] G. MORIN, *Manuscrits liturgiques hongrois:* JL 6 (1926) 57.

[50] JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.:* PL 147, 50. Este orden lo observaron durante largo tiempo e. o. los premonstratenses (WAEFELGHEM, 210).—El intercalar una hora canónica después de la comunión tampoco era cosa rara, aun prescindiendo de la comunión del pueblo y sin tener en cuenta las vísperas del Sábado Santo. En Viena de Francia se añadían todavía hacia 1700 en la misa del gallo las laudes (DE MOLÉON, 14s). El misal de Zips atestigua para el siglo XIV la misma costumbre (RADÓ, 71). Algo parecido se acostumbraba en Valencia hacia 1410 (FERRERES, 207).—Los dominicos intercalan aún actualmente en la misa del gallo las laudes (véase la recensión de la primera edición alemana de la presente obra por N. M. HALMER, O P., en «Divus Thomas», 27 [Friburgo de Suiza 1949] 253-256).

[51] Ejemplos en BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten,* 61. Tampoco se excluían textos en lengua vulgar. Conforme decretó el obispo Urbano de Gurk en una disposición, salida después del año 1564, debería cantarse después de la comunión un himno o salmo en lengua vulgar para ayudar a la devoción de los fieles (l. c.).

EL SACERDOTE LEE EL VERSÍCULO DE LA COMUNIÓN

581. Por otra parte, el versículo de la comunión ha quedado bien asignado en la misa romana por la costumbre de leerlo también el sacerdote. Esta práctica, aunque no fué general durante mucho tiempo, debió de usarse desde muy pronto en la misa privada [52]. En la cantada parece que no se introdujo hasta más tarde, ya que en la mayoría de los misales, aun de la baja Edad Media, falta una rúbrica sobre el particular [53].

NORMAS PARA LA ELECCIÓN DE LOS TEXTOS

582. Si es cierto que el canto de la comunión, tal como viene en el misal romano, no es más que una sombra de su finalidad primitiva, conviene hacer constar, sin embargo, que nunca se había inspirado en motivos exclusivos de la comunión. Mientras se mantuvo al principio la salmodia, nunca se preferían los salmos más aptos para la comunión y ni siquiera se usaban los salmos aleluyáticos o de alabanza general de Dios, sino otros cualesquiera parecidos a los que se cantaban también en los demás pasajes de la misa o que a lo sumo expresaban, según las circunstancias, algunas ideas alusivas a la fiesta que se celebraba. Es otra prueba más de que en la misa romana no se quiso nunca fijar un conjunto especial de oraciones dedicado a la preparación y acción de gracias de la comunión. Vimos ya que todavía en la misa romana de la alta Edad Media el número de oraciones después del canon era escasísimo comparado con otras liturgias [54]. Y aun limitándonos a las actuales antífonas de la comunión, encontramos que en los domingos después de Pentecostés se han escogido los versículos siguiendo sencillamente el orden de los salmos desde el 9 hasta el 118 [55]. Para los días feriales de cuaresma, o sea desde el miércoles de Ceniza hasta el domingo de Ramos, prescindiendo de los formularios

---

[52] Lo mismo que en el introito, el *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 207) la propugna con insistencia (cf. más arriba I, 416).

[53] Un misal franciscano del siglo XIII, cuidadosamente provisto de muchas rúbricas, manda al celebrante leer el introito *cum ministris,* pero no hace lo mismo ni en el ofertorio ni en la comunión (EBNER, 313s 317). Por otra parte, aparece esta costumbre por la misma época en el rito de los dominicos (GUERRINI, 244) y se adopta por el *Liber ordinarius* de Lieja, benedictino (VOLK, 97).

[54] Cf. más arriba 412.

[55] Cf. arriba el cuadro sinóptico en I, 415. Una laguna algo mayor se encuentra solamente entre los domingos undécimo y décimoquinto después de Pentecostés que caen en otoño y tienen antífonas que (con excepción del domingo décimocuarto) se refieren a la cosecha y al pan (del cielo) (cf. HESBERT, p. LXXIV s).

más recientes de los jueves, los versículos se toman del salmo 1 al 26.

EL CONTENIDO DEL CANTO DE LA COMUNIÓN

583. Caso de que la antífona fuese un versículo de salmo, se cantaba este mismo salmo. En los demás casos se volvía sobre el salmo del introito [56], del que todavía menos se podía suponer estuviese relacionado con la comunión. En cambio, en las épocas y días festivos se buscaba relacionarlo con la idea principal del día [57], con lo cual se acerca indirectamente a la comunión; así, por ejemplo, al oír los domingos después de Pascua las palabras del Señor a Santo Tomás: *Mitte manum tuam et cognosce loca clavorum*, o la invitación del buen pastor: *Ego sum pastor bonus*, o en adviento las palabras del profeta: *Ecce Dominus veniet et omnes sancti eius cum eo.* Por otra parte, no falta en nuestro misal una serie de formularios de la misa en los que se evidencia que sus autores procuraban dar un carácter más eucarístico al versículo de la comunión. Son las misas de los jueves de cuaresma, compuestas en el siglo VIII. Los versos del segundo y tercer jueves emplean incluso palabras del sermón eucarístico de Cafarnaún (Jn 6,52; 6,57); en una parte de los manuscritos aparecían unidas al salmo 33, muy propio para la comunión [58].

---

[56] Esta regla se encuentra en BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 18: PL 151, 989 B.—Vale también para una parte de los antiguos manuscritos. En cambio, sufre muchas excepciones en un manuscrito de Corbie (véase HESBERT, nn. 2 4 16 22 29, etc.). En la Purificación de Nuestra Señora (n. 29) se usa, p. ej., el *Nunc dimittis*.—Tampoco el *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 206s) se atiene exactamente a esta norma, puesto que en las fiestas de las vírgenes permite que se cante con la antífona *Quinque prudentes* el salmo del introito (Sal 44) o el salmo 45 (cf. l. c., 205, lín. 19ss).

[57] Véase el cuadro sinóptico de los 68 versículos de comunión que no están tomados del salterio, compuesto a base del *Cod. Sangall. 339* (s. X) por PIETSCHMANN (JL 12 [1934] 142ss); a ellos corresponden sólo 39 versículos del mismo género en el introito, 14 en el gradual y 17 en el ofertorio. Cf. WAGNER *(Einführung*, I, 118), según el cual en este manuscrito los versículos mencionados son más de la mitad de los de la comunión. En el misal actual el número de los versículos de la comunión que no provienen del salterio es aún más elevado.

[58] HESBERT, nn. 44 50.—Parece que la antífona *Acceptabis sacrificium iustitiae* del primer jueves está inspirada en la misma idea. Algo semejante habrá que decir de las antífonas del cuarto y sexto jueves, que provienen del salmo 118, que, como alabanza de la (Nueva) Alianza, se incorporó entre los salmos dominicales y también fué salmo de comunión el Jueves Santo. Algo más se separa el quinto jueves, con el salmo 70,16-18.

15. *Oraciones en voz baja después de la comunión*

584. Después de haber comulgado el sacerdote y distribuído la comunión a los fieles quedan todavía algunas ceremonias, principalmente las abluciones, que también se acompañan con oraciones en voz baja. Es natural que estas oraciones no versen sobre lo que está haciendo en estos momentos el sacerdote, ya que carece de importancia, sino que vuelvan sobre lo que acaba de acontecer en la comunión. Tales oraciones tienen la misma procedencia y llevan el mismo carácter que las oraciones anteriores. Vemos que estaban destinadas primitivamente lo mismo para los fieles que para el sacerdote; disponían de las mismas fuentes para su devoción.

«QUOD ORE SUMPSIMUS»

585. La primera oración, *Quod ore sumpsimus*, que se encuentra ya como poscomunión en los sacramentarios más antiguos [1], la hallamos también en el devocionario de Carlos el Calvo con la denominación *Oratio post communionem* y el siguiente texto: *Quod ore sumpsi, Domine, mente capiam, ut corpore et sanguine D. N. I. C. fiat mihi remedium sempiternum. Per eundem D. N. I. C.* [2], y algo más tarde como oración de los clérigos para después de su comunión [3]. Sin duda, el sacerdote no la rezaba ante la comunidad en voz alta, sino en voz baja [4]; por eso la debemos considerar como su oración particular, o sea como una anticipación privada de la poscomunión. Se encuentra en la mayoría de los misales medievales generalmente en la forma plural del texto primitivo [5], y no raras veces con la fórmula final *Per Chris-*

[1] Ya se encuentra también en el Leoniano (MURATORI, I, 366); las demás referencias véanse en MOHLBERG-MANZ, n. 1567.

[2] Ed. NINGUARDA, 116.—La variante *ut de corpore et sanguine D. N. I. C.*, que pretende substituir el *et de munere temporali* (véase más adelante), que ya no se entendía, se encuentra también en los misales impresos de Ruán y Lyón (DE MOLÉON, 65 315), así como en Suecia (YELVERTON, 21) y todavía en el actual misal de los dominicos (1889), 22, que no tiene más que esta fórmula después de la comunión. Un misal del siglo XVI de Orleáns tiene: *et corpus et sanguis D. N. I. C.* (DE MOLÉON, 201).

[3] Cf. más arriba 528 [17].

[4] Prescindiendo de los casos en que pasajeramente se usaba como poscomunión fija (véase más adelante 621).

[5] BERNOLDO DE CONSTANZA (*Micrologus*, c. 23: PL 151, 995) la pone conscientemente en la forma de plural, después de razonarlo en la rúbrica anterior: *Postquam omnes communicaverunt, dicit,*

tum D. N. [6], que se ha perdido en el texto del misal romano [7]. En ella se expresa, en forma de doble antítesis, la súplica de que el Sacramento recibido en el tiempo tenga eficacia interior [8] que perdure por toda la eternidad.

«CORPUS TUUM DOMINE»

586. Nuestra segunda oración después de la comunión, el *Corpus tuum Domine*, que por su origen de la liturgia galicana [9] tiene otro carácter, sirvió también a la devoción particular de los fieles. Se encuentra en la colección de oraciones para la comunión de Montecasino (fines del siglo XI) [10]. Desde el siglo X aparece también como oración del sacerdote en muchos ordinarios de la misa y como oración privada, redactada ya en singular. Es sintomático que entre los primeros documentos [11] que la contienen se cuente un ordinario de Subiaco [12], al que se han de añadir otros benedictinos [13] y en general italianos, y sobre todo el misal franciscano, tan decisivo para la ulterior evolución del misal romano [14]. La

---

es la única oración después de la comunión.—La forma en singular tiene la oración en el ordinario de la misa de Ruán (ss. XIII-XIV) (en MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 678 C]) y en el *Missale parvum Vedastinum* (Arrás, s. XIII) (ed. por Z. H. TURTON [Londres 1904]); en FERRERES, 202; véase además LEBRUN, I, 546, nota *a*).—La fórmula hace juego con el *Deus qui humanae substantiae* del ofertorio, que igualmente ha conservado la forma de plural de la oración primitiva y además su conclusión.

[6] Véase, p. ej., KÖCK, 129 130.

[7] Como la fórmula está redactada en optativo (*capiamus*), no necesita una invocación concreta. Por esto más fácilmente se puede unir con la siguiente, que termina con el *Qui vivis*, o sea se dirige a Cristo.

[8] La palabra *pura* delante de *mente* falta muchas veces en el texto que tiene la poscomunión en los sacramentarios antiguos, y también en este sitio, hasta el siglo XIII (cf., p. ej., KÖCK, 127; EBNER, 326). Se trata, pues, originariamente de la antítesis de *ore y mente*.

[9] La oración aparece por primera vez como poscomunión en el *Missale Gothicum*, del siglo VII (MURATORI, II, 653): *Corpus tuum, Domine, quod accipimus et calicem quem potavimus, haereat in visceribus nostris, praesta, Deus omnipotens, ut non remaneat macula, ubi pura et sancta intraverunt sacramenta. Per.*—No es imposible que la segunda redacción de que trataremos más tarde (nota 16), y que se encuentra en el *Liber ordinum* (igualmente como poscomunión), tenga la misma edad.

[10] WILMART, en «Eph. Liturg.» (1929) 325.—Esta misma colección de oraciones contiene, entre las que siguen la comunión, e. o. también la *Domine Iesu Christe Fili* (véase más arriba 528) y además algunas fórmulas que en los libros litúrgicos aparecen sólo raras veces.

[11] Aparte la segunda redacción de la fórmula, de la que se tratará en seguida (nota 16).

[12] Siglo XI; EBNER, 339.

[13] EBNER, 299 302 338; FIALA, 216.

[14] EBNER, 317.

oración alcanzó también fuera de estos ordinarios amplia difusión, aunque no llegó a ser general. En Francia se conservó durante algún tiempo la fórmula primitiva del plural [15], en parte con redacción de la segunda parte [16], probablemente de procedencia mozárabe [17]. Con frecuencia muestra la oración amplificaciones y variaciones más o menos importantes [18]. A veces, renunciando a la invocación de Cristo de origen galicana, aparece con la usual: *Corpus D. N. I. C. quod sumpsi* [19], a la que podía añadirse también la conclusión *Per Christum* [20]. Con todo, no prosperaron tales transformaciones.

587. Por su contenido, la oración es un avance, si se la compara con la precedente. En ella ya no se hace distinción entre la eficacia interna y el signo exterior, sino que el Sacramento aparece casi como la misma gracia; por lo que contiene es tan puro y tan santo, que, por decirlo así, basta

---

[15] Misal de Remiremont (s. XI) (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 424 D]).

[16] En el misal de Troyes (hacia 1050) (MARTENE, 1, 4, VI [I, 534 D]) dice la fórmula: *Corpus D. N. I. C. quo pasti sumus et sanguis eius quo potati sumus, adhaereat in visceribus nostris et non nobis veniat ad iudicium neque ad condemnationem, sed proficiat nobis ad salutem et ad remedium vitae aeternae.* La misma redacción de la segunda parte en forma de singular está ya en el sacramentario de S. Aubin, en Angers (s. X) (LEROQUAIS, I, 71), y en el de París (s. X) (NETZER, 247). Algo más ampliada en un misal del sur de Italia hacia 1200 (en EBNER, 323s); en el misal cisterciense del siglo XIII (FERRERES, pp. LI 203); en el misal de Wéstminster (ed. LEGG [HBS 5] 520s); en el misal de Fécamp (hacia 1400) (MARTENE, 1, 4, XXVII [I, 642 B]); finalmente, en un número mayor de misales de los siglos XII-XV del nordeste de España (FERRERES, pp. LXII-CXII 190 201s), donde la frase final dice: *remedium animae meae et animabus omnium fidelium vivorum et defunctorum.*

[17] FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, 242. La fórmula presenta ya, en comparación con la redacción del misal de Troyes, algunos cambios.

[18] En misales alemanes: *quod ego miser accepi* (KÖCK, 131; BECK, 310; V. BRUININGK, 88; HOEYNCK, 376; cf. DE CORSWAREM, 142). En misales españoles: *quod ego indignus et infelix sumere praesumpsi* (FERRERES, 190 202; cf. MARTENE, 1, 4, XV [I, 593 D]).—En misales estirios también: *Sanctum corpus tuum, Domine, quod indignus accepi* (KÖCK, 128 130); véase también (l. c., 127) la forma más ampliada del misal de Seckau, del siglo XII, y la aun más amplificada en el sacramentario de Boldau, en Hungría (hacia 1195), apéndice del ordinario de la misa (ed. K. KNIEWALD, en *Theologia*, 6 [Budapest 1939] 26).—La primera parte se encuentra enteramente transformada en el pontifical de Maguncia hacia 1170 (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 602 D]): *Corporis sacri... perceptio.*

[19] Para Italia véase EBNER, 147 335; cf. 299 323s 326; MURATORI, I, 94. Otro ejemplo en BRINKTRINE, *Die hl. Messe*, 268 *(Vat. lat.* 6378, ss. XII-XIV).—Misal de Wéstminster (ed. LEGG [HBS 5] 520). Cf. misal de Augsburgo de 1386 (HOEYNCK, 376).—*Liber ordinum*, misal de Troyes y los demás testimonios de la variante mencionada en la nota 16.

[20] Así en el misal de Augsburgo de 1386 (HOEYNCK, 376).

que permanezca en nosotros para acabar con toda mancha de pecado [21].

«DOMINE IESU CHRISTE FILI DEI»

588. Al lado de estas dos fórmulas, que en los primeros tiempos no aparecen juntas, sino raras veces, y aun entonces no en el orden actual, existía en tiempos medievales un gran número de otras oraciones y textos con los que el sacerdote podía alimentar su devoción después de haber recibido el Sacramento [22]. Ya se ha dicho que las oraciones *Domine Iesu Christe Fili* y *Perceptio*, anteriores a la comunión en el actual ordinario, que piden de otro modo la gracia sacramental, venían frecuentemente después de la misma [23]. Pero se conocían otras oraciones de contenido semejante. En los siglos XI-XII aparece unas veces la fórmula *Domine Iesu Christe, fili Dei, corpus tuum pro nobis crucifixum et sanguinem tuum pro nobis effusum bibimus. Fiat corpus tuum salus animarum et corporum nostrorum et tuus sanctus sanguis remissio omnium peccatorum hic et in aeternum. Amen* [24]. Con frecuencia se usaban otras fórmulas del tipo de la poscomunión o que efectivamente lo eran [25]. El ordinario de la misa

[21] El texto más antiguo: *ubi pura et sancta intraverunt sacramenta* (véase arriba la nota 9), que predomina hasta la baja Edad Media, hace resaltar más este lenguaje gráfico de la Biblia. En un misal renano de fines del siglo XII descrito por F. ROEDEL (JL 4 [1924] 85) se encuentra algo variado: *ubi tua sacrosancta intraverint sacramenta.*—En la redacción actual resalta más la nota personal.

[22] El sacramentario de Fulda (RICHTER - SCHÖNFELDER, n. 27) contiene todavía una oración de acción de gracias más larga: *Deus noster, Deus salvos faciendi, tu nos doce gratias agere...*, que apenas se encuentra en otras fuentes.—Todavía al final de la Edad Media era general la convicción de que en este sitio se podía intercalar oraciones de propia elección y devoción, con tal que se dijeran en voz baja (BROWE, *Die Kommunionandacht:* JL 13 [1935] 50s).

[23] Cf. más arriba 494.

[24] Misal de Remiremont (s. XII) (MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 424 C]); sacramentario de Echternach (primera mitad del siglo XI) (LEROQUAIS, I, 122; cf. l. c., 307; II, 340); misal de Seckau (s. XII) (KÖCK, 127); manuscrito de Admont, del siglo XIV (FRANZ, 111, nota 4). La primera parte de la fórmula arriba citada da principio a una oración parecida de la comunión en el misal de Bobbio (MURATORI, II 780); a la segunda parte se parece la oración del sacramentario de Vich (ss. XI-XII): *Fiat nobis hoc sacramentum...* (FERRERES, p. XCVI).—Un sacramentario del final del siglo IX de Tours presenta la fórmula *Sumentes ex sacris altaribus* (LEROQUAIS, I, 49; MARTENE, 1, 4, 9, 9 [I, 423 B]).—En el misal de San Vicente, el *Corpus tuum* se parafrasea: *Post communionem...* (FIALA, 216).

[25] Ordinario de la misa de Amiéns (ed. LEROQUAIS, en «Eph. Liturg.» [1927] 544): *Praesta quaesumus.*—Sacramentario de Moissac (MARTENE, 1, 4, VIII [I, 541 B]): *Da quaesumus.*—*Missa Illyrica* (l. c., IV [I, 517 A]: *Conservent; Custodi; Praesta Domine Iesu Christe.*—Ordinarios de la misa italianos de los siglos XI y XII

de un manuscrito parisiense presenta nada menos que trece oraciones después de la comunión[26].

«GRATIAS AGO TIBI»

589. Entre ellas se cuenta el *Agimus tibi gratias,* que vemos algunas veces en la baja Edad Media[27]. Desde muy antiguo se había difundido una oración *Gratias tibi ago,* que provenía del tesoro de las oraciones privadas del medievo. La forma en que se halla en el misal de Remiremont, del siglo XII, presenta seguramente la redacción original:

> *Gratias ago tibi, Domine Deus Pater omnipotens, qui me peccatorem satiare dignatus est corpore et sanguine Iesu Christi Filii tui Domini nostri. Ideo supplex deprecor ut haec sancta communio sit in arma fidei, scutum bonae voluntatis ad repellendas omnes insidias diaboli de corde et opere meo et illuc me mundatum introire faciat, ubi lux vera est et gaudia iustorum*[28].

590. Que este texto pertenezca a una época más temprana, se deduce del hecho de que en la colección de oraciones de la comunión de Montecasino, compuesta en el siglo XI, se encuentra ya en una redacción mucho más amplia con casi el doble de extensión[29]. Aun pasó por otra ampliación, y así entró en nuestro misal como *Oratio S. Thomae* en la *Gratiarum actio post missam*[30].

(EBNER, 297): *Huius Deus,* (l. c., 158 348; FIALA, 214): *Prosit,* resp. *Proficiat nobis,* (BRINKTRINE, *Die hl. Messe,* 269): *Conservent.*—Para Inglaterra véase el misal de Sarum (LEGG, *The Sarum Missal,* 228): *Haec nos communio* (cf. MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 670s]; FERRERES, 203); misal de York (ed. SIMMONS, 116). La misma oración también en Vorau (KÖCK, 133).—Un misal de Eichstätt (KÖCK, 7): *Concede quaesumus o. D., ut quidquid.*

[26] MARTENE, 1, 4, 9, 9 (I, 426s).

[27] Misal de Toul (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 652 D]); *Alphabetum sacerdotum* (hacia 1500) (LEGG, *Tracts,* 49); ordinario de Coutances (1557) (l. c., 66). Más ejemplos en LEBRUN, I, 545, nota *e.*—En todos estos casos sigue el *Nunc dimittis* (véase más adelante 591).

[28] MARTENE, 1, 4, 9, 9 (I, 424 D).—Una oración con estas palabras iniciales se encuentra en misales italianos de los siglos XI-XIII (EBNER, 4, 17 281 295 307; cf. 158).—Una redacción que cambia especialmente la segunda parte: *precor ut non veniat mihi ad iudicium,* etc., en textos normando-ingleses de la baja Edad Media (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 645 D]; LEGG, *Tracts,* 228; MASKELL, 190; FERRERES, 190 202).

[29] WILMART, en «Eph. Liturg.» (1929) 324, con el principio *Gratias tibi ago Domine sancte.* Asimismo en el misal de San Vicente (FIALA, 215).

[30] BRINKTRINE *(Die hl. Messe,* 269), que no conoce aún la colección de oraciones para la comunión de Wilmart y sí otro manuscrito del siglo XII de Montecasino que contiene la misma oración, llama la atención sobre el hecho de que Santo Tomás se educó en este convento hasta el año 1236.

«NUNC DIMITTIS»

591. En varios ordinarios de la baja Edad Media sigue a una de estas oraciones, como expresión del profundo gozo experimentado en la comunión, el cántico *Nunc dimittis* [31], que, sin duda, responde perfectamente a los sentimientos para después de la comunión, y que figura también en la parte final de la misa bizantina [32]. Cuadra muy bien con el estilo de la oración litúrgica el que en varios ordinarios, del *Gloria Patri* con que termina el cántico, mediante un *Kyrie* y *Pater noster*, se pasa a la poscomunión como oración final [33], o se le hace según una oración final propia [34]. Con la última oración final, este conjunto aparece en una colección

[31] Misal de Toul (cf. más arriba en la nota 27), junto con los demás testigos allí citados; misal de Evreux-Jumièges (ss. XIV-XV) (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 645 E]). En un misal de Ruán, el cántico sigue al lavatorio de manos, acompañado del *Lavabo* (l. c., XXVI [I, 637s, nota *d*]). El uso del *Nunc dimittis* está atestiguado también en suelo alemán (MARTENE, 1, 4, XXXII [I, 657 E]; KÖCK, 134 [n. 347]; FRANZ, 595 753).—Entre los dominicos se prohibió el cántico en 1551, así como el *O sacrum convivium* y todas las demás añadiduras, después de la comunión, fuera del *Quod ore* (*Monumenta O. Fr. Pr. historica*, 9 [1901] 322; BROWE, *Die Kommunionandacht*: JL 13 [1935] 51).—El misal de Valencia de hacia 1411 al *Nunc dimittis* hace seguir una invocación de la Madre de Dios: *Domina nostra, advocata nostra* (FERRERES, 201). Algo semejante atestigua Gabriel Biel, afirmando que se añadía la antífona mariana *Benedicta filia* (véase más adelante 592 592 [41]) (FRANZ, 111, nota 4).

[32] BRIGHTMAN, 399.

[33] Misal de Toul y los dos documentos afines (véase más arriba la nota 27).

[34] Misal de Vorau (s. XV; KÖCK, 134): *Perfice in nobis, quaesumus Domine, gratiam tuam, ut qui iusti Simeonis expectationem implesti... ita et nos vitam obtineamus aeternam. Per Christum D. N.*—Este conjunto de oraciones que empieza con el *Nunc dimittis* forma el núcleo de las *Kommunion-Danksagungsgebete* (oraciones de acción de gracias por la comunión), que ha editado A. DOLD (*Liturgische Gebetstexte aus Cod. Sangall.* 18: JL 7 [1927] 51-53). En el manuscrito de San Galo, probablemente de la mitad del siglo XII (37), preceden tres fórmulas más: la oración, que se indica sólo por sus primeras palabras: *Corpus Christi quo repleti sumus et sanguis* (es otra redacción de nuestra oración *Corpus tuum Domine*, la misma que en el misal de Troyes; cf. más arriba la nota 16; no hace falta remitir, con Dold, al antifonario de Bangor), el texto algo más libre y breve de *Gratias ago* (cf. más arriba 589) y la oración *Domine Iesu Christe fili Dei vivi, corpus tuum crucifixum* (cf. más arriba 588). Al final se añade a la oración *Perfice* todavía otra fórmula: *Omnipotens sempiterne Deus propitius*. Ambas oraciones pertenecen como poscomuniones al sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, nn. 200 2185).—Así que tenemos un conjunto de oraciones para la comunión, probablemente del siglo XIII, destinado al uso privado, que es aún más sencillo que el del misal de Vorau. Recuerda por su estructura el de Montecasino, aunque hay pocos puntos de contacto por lo que se refiere a las mismas oraciones.

de oraciones de la comunión del siglo XII o tal vez algo anterior.

OTRAS FÓRMULAS

592. Del mismo espíritu de reposada meditación sobre el gran misterio de la dignación divina nació la idea frecuente de emplear en este conjunto las palabras *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* [35] o la antífona *O sacrum convivium* [36], a las que los misales suecos añaden el versículo *Panem de caelo* y la oración *Deus qui nobis in sacramento* [37]. Con frecuencia aparece también la alabanza mariana *Benedicta filia tu a Domino quia per te fructum vitae communicavimus* [38] o una frase de las actas de Santa Inés [39]. Otros textos no surgen más que aisladamente [40].

[35] Esta frase de la Sagrada Escritura, que encontramos en la colección de oraciones para la comunión de Montecasino (véase más arriba 528), se encuentra a partir del siglo XI ante todo en los conventos benedictinos del centro de Italia, como, p. ej., en el sacramentario de Subiaco de 1075 (EBNER, 339; cf. 323 338). Frecuentemente va precedida de un triple *Deo gratias* y en ella misma se repite tres veces con la añadidura *Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio in saecula saeculorum o beata Trinitas* (cf. también la colección de oraciones de Montecasino); así en un pontifical del sur de Italia (hacia 1100) de la Biblioteca Casanatense (EBNER 331; cf. l. c., 302 311 334 348s; FIALA, 215). El *Ordinale* de los carmelitas de 1312 (ZIMMERMANN, 84) contiene sólo el *Tibi laus.*—Un sacramentario de San Pedro de Roma pone en su lugar: *Et vidimus gloriam eius* (EBNER, 336).—Hacia fines del medievo aparece esta frase de San Juan en los sitios más distintos. Véase para Francia MARTENE, 1, 4, XXXIIs XXXVI (I, 657 D 661 C 675 A); LEGG, *Tracts*, 49; LEBRUN, I, 542 nota *b*. Para Alemania: KÖCK, 53 70 130; BECK, 271; FRANZ, 111, nota 4.

[36] Misal de Riga (hacia 1400) (V. BRUININGK, 88, nota 5).—Explicación de la misa de JUAN BECHOFEN (hacia 1500) (FRANZ, 594s).—Cf. la prohibición dominicana arriba mencionada en la nota 31.

[37] Misal de Strengnaes (1487) (FREISEN, *Manuale Lincopense*, página LI), así como el breviario de Scara (1498) (l. c., XXXI), que le hace preceder además dos estrofas del himno *Iesu nostra redemptio*.

[38] Misal de Seckau (primera mitad del siglo XIV) (KÖCK, 130; cf. 71); misal de Riga (hacia 1400) (V. BRUININGK, 88, nota 5). En Alemania, el uso de la antífona debió ser muy general, porque de él hablan Gabriel Biel y Bertoldo de Chiemsee (FRANZ, 111, nota 4).—En el siglo XIII se encuentra ya en Sarum, donde, sin embargo, queda suprimida posteriormente (véase LEGG, *The Sarum Missal*, 228, con la variante *Benedicta a filio tuo, Domina*).—Una oración a María, *Sancta Maria genetrix D. N. I. C.*, figura también en el sacramentario de Boldau después de la oración mencionada en la nota 18 (KNIEWALD, 26; cf. RADÓ, 44).

[39] *Iam corpus eius corpori meo sociatum est et sanguis eius ornavit genas meas*. Según parece, sólo en iglesias del sur de Alemania a partir del siglo XIV (KÖCK, 53 70 79; BECK, 310). Con frecuencia con las palabras iniciales *Mel et lac* (KÖCK, 53 70 79; FRANZ, 111, nota 4; 753; RADÓ, 102). Cf. más arriba 503.

[40] Recuerda la himnodia bizantina una oración que empieza *Domine suscipe me*, en un misal de Riga (V. BRUININGK, 88, no

Las oraciones que de este modo fomentan y sostienen la devoción del sacerdote después de la comunión coinciden entera o parcialmente con las ceremonias con las que el sacerdote está ocupado al recoger las partículas que han quedado después de la comunión de los fieles y purificar las manos y los vasos sagrados que han estado en contacto directo con el Sacramento [41]. En estas ceremonias hemos de fijar ahora nuestra atención.

16. *Reserva del Santísimo. Abluciones*

593. Era obvio que se reservase alguna parte de las sagradas especies después de la celebración eucarística, con el fin de tenerlas a mano para los enfermos. Al principio no existieron normas fijas sobre el particular, ni apenas se necesitaban, toda vez que los mismos fieles podían guardar la Eucaristía en sus propias casas [1]. Pero se presentaba la cuestión de qué había de hacerse con las sagradas especies cuando sobraba más de lo que se necesitaba para los enfermos.

---

ta 5).—Repetidas veces se encuentran frases de la Sagrada Escritura: la promesa Jn 6,55 en el misal conventual de Lyón de 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 661 C]); la doxología Apoc 7,12 y el voto de bendición del salmo 66,7 (*Benedicat nos Deus* con la rúbrica *signando se calice)* en el ordinario de la misa de Bec (l. c., XXXVI [I, 675 A B]). También se dan otras frases, fruto de la meditación, como en el misal de Ratisbona hacia 1500 (BECK, 271): *Consummatum est et salva facta est anima mea. Haec sunt convivia quae tibi placent, o Patris Sapientia* (cf. KÖCK, 70). O en un misal de Valencia (antes del 1411) (FERRERES, 202): *Haec singulariter victima* (cf. más arriba I, 339 [21]).—Una oración por la gracia del viático: *Rogo te, Domine Iesu Christe, ut in hora exitus mei,* en el misal de Vorau de los siglos XIV-XV (KÖCK, 133).—Por lo demás, son raras estas oraciones meramente privadas (cf. el mismo cuadro también más arriba 528, colección de oraciones de Montecasino).—Prescindimos tratar de las apologías, que, p. ej., en la *Missa Illyrica,* se ofrecen también para después de la comunión.

[41] Este su carácter de fórmulas que no tienen otro fin que acompañar acciones se señala también en la rúbrica de un sacramentario de los siglos XII-XIII de San Pedro de Roma (EBNER, 335): *ablue digitos dicendo: Quod ore... Corpus tuum..., Verbum caro factum est...*—Queda puesto de relieve también por GABRIEL BIEL *(Canonis expositio,* lect. 83) para las oraciones mencionadas por él: *Verbum caro factum est, Lutum fecit, Nunc dimittis, Benedicta.* Al mismo tiempo advierte que no están prescritas, sino se dejan a la devoción del celebrante. Por otra parte, prescribe el *Ordinale* de los carmelitas de 1312 (ZIMMERMANN, 84) expresamente: *deinde* (después de la primera ablución) *iunctis manibus inclinet ante altare dicendo: Quod ore.*

LO QUE SE HACÍA CON LAS FORMAS SAGRADAS

594. Según costumbre antioquena del siglo IV, los diáconos debían llevar a la sacristía inmediatamente después de la función todo lo que había sobrado [2], pero no se dice lo que se hacía con ello. En algunas disposiciones de la misma época parece que se palpa la indecisión que sentían ante el caso de que después de la comunión de los fieles sobrase una gran cantidad de especies consagradas. Los cánones eclesiásticos sahídicos previenen a los clérigos encargados de los preparativos para la misa que no pongan en el altar demasiado pan y vino, para que no se atraigan sobre sí el castigo de los hijos de Helí por la poca estima del sacrificio [3]. En otros sitios, apoyándose en Lev 8,32, se quemaba todo lo que sobraba [4]. A veces se tenía por más conveniente enterrar los restos [5]. Raras veces habría ocasión, como en el santuario de Jerusalén, de aprovecharlos el día siguiente para la comunión de los fieles [6]. En otros sitios se llamaban en determinados días niños inocentes para darles a comer las sagradas especies [7], o, finalmente, como parece lo más natural, és-

---

[2] *Const. Ap.*, VIII, 13, 17 (QUASTEN, *Mon.*, 231). Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ep. ad Innocentium*, I, 3: PG 52, 533.

[3] BRIGHTMAN, 463, lín. 6.

[4] Así en el comentario del libro Levítico, atribuido a HESIQUIO DE JERUSALÉN († hacia 450), II, 8: PG 93, 886 D (BRIGHTMAN, 487).—En Occidente, después de los siglos VII-VIII, este procedimiento quedó prescrito con frecuencia para las formas que ya no se podían tomar. Consideraban el fuego como el elemento más limpio que purifica, sin jamás tener necesidad de ser purificado. También DURANDO († 1296) (IV, 41, 32s) habla todavía del *incinerare*. A veces se conservó la ceniza como reliquia. Sin embargo, a partir del siglo XI los teólogos combatieron este procedimiento. Numerosas referencias en BROWE, *Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?* («Theologie u. Glaube», 30 [1938] 338-404) 391ss.

[5] La costumbre existía en la iglesia bizantina durante la época del naciente cisma; referencias en BROWE, l. c., 389s.—Los cánones de Nicea árabes (ss. V-VI) prevén esta solución en el caso de devolver, considerándola como entierro respetuoso, que comparaban con el trato que se daba a los cuerpos de los mártires (MANSI, II, 1030; BROWE, 390).

[6] Esta solución como practicada a veces en Jerusalén la menciona HUMBERTO DE SILVA CANDIDA, *Adv. Graecorum calumnias*, número 33: PL 143, 952 A: *nec incendunt nec in foveam mittunt, sed in pixidem mundam recondunt et sequenti die communicant ex eo populum*. La aprueba.

[7] Como costumbre de Constantinopla la atestigua EVAGRIO ESCOLÁSTICO (s. VI) (*Hist. eccl.*, IV, 36: PG 86, 2769 A) y NICÉFORO CALIXTO († hacia 1341) (*Hist. eccl.*, 17, 25: PG 147, 280), quien lo cuenta como recuerdo de su propia niñez. Más referencias de Constantinopla en BROWE, 393s.—Lo mismo se prescribe en el sínodo de Mâcon (585), can. 6 (MANSI, IX, 952): Los miércoles y viernes se debe convocar a algunos niños para darles *reliquias conspersas vino*.

tas eran consumidas por los mismos clérigos después de la función [8].

LA RESERVA

595. En aquellos tiempos, la única razón para conservar el Santísimo debió ser la conveniencia de tenerlo siempre a mano para los enfermos. Por cierto, eran muy diversas las opiniones sobre el tiempo que podían durar las especies de pan. Todavía es costumbre bizantina consagrar el Jueves Santo el Sacramento que ha de servir de comunión a los enfermos durante todo el año. Esta costumbre se conocía ya en el siglo VII entre los sirios occidentales, y a fines del siglo X era común también en Inglaterra. Pronto, sin embargo, se suprimió en Occidente, y aun en Oriente no se conservó sin contradicción. En las comunidades unidas hace tiempo que ha desaparecido [9]. Para remediar semejante rareza mandó en Inglaterra el arzobispo Aelfric hacia el año 1000 que las formas destinadas a los enfermos se renovasen cada ocho o quince días [10], y así se hizo generalmente en los siglos siguientes [11]. Entre los cartujos, la renovación de las sagradas especies formaba parte de las ceremonias de la misa solemne dominical [12], costumbre que se adoptó también en otros sitios. En Soissons, el diácono tenía que bajar todos los domingos después de la comunión del sacerdote el vaso con el San-

---

[8] Así lo prescriben en Occidente varias disposiciones de los siglos IX hasta XIII, exigiéndoselo a veces a los sacerdotes, y a veces a los clérigos. El último caso véase, p. ej., en REGINO DE PRÜM, *De synod. causis*, inquis. n. 65: PL 132, 190 A. Más referencias en BROWE, 394s.—La misma solución se encuentra aún actualmente en la mayor parte de los ritos orientales; más aún, el dejar después de la comunión algo de ambas especies pertenece ya al mismo rito (HANSSENS, III, 527-533). Este rito es especialmente característico para la liturgia siríaca oriental (l. c., 528 529ss; BRIGHTMAN, 304s 586s).

[9] BROWE, *Die Sterbekommunion:* ZkTh (1936) 235s.

[10] B. FEHR, *Die Hirtenbriefe Aelfrics* (1914) 30 62 179; BROWE, *Die Sterbekommunion*, 235.

[11] Una norma más severa se encuentra en REGINO DE PRÜM, *De synod. causis*, I, 10 (PL 132, 206 A; cf. más arriba la nota 8): la renovación debe hacerse de *tertio in tertium diem*. Sin embargo, más tarde Regino se contenta (l. c., 71 [206 B]) con una renovación *de sabbato in sabbatum*. La misma disposición en IVÓN DE CHARTRES, *Decretum*, II, 19 (PL 161, 165): *de septimo in septimum mutetur semper*.—Una renovación semanal se prevé también en las *Consuetudines Cluniacenses*, del monje UDALRICO, I, 8; II, 30: PL 149, 653 C 722s. En cambio, el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 100; cf. l. c., 98, lín. 24) se contenta con la renovación de las especies en los días de comunión, es decir, cada mes (cf. BROWE, *Die häufige Kommunion*, 68ss). Hasta los últimos siglos oscila mucho la apreciación en esta materia (CORBLET, I, 570-572).

[12] MARTENE, 1, 4, XXV (I, 634s): el diácono pone después de la comunión del sacerdote una forma recién consagrada en la *capsula* y comulga luego con la anterior.

tísimo que pendía encima del altar para que el celebrante consumiese la forma y pusiese otra [13].

El número de las formas que se reservaban

596. Como durante toda la Edad Media la reserva del Santísimo no tuvo otra finalidad que la comunión de los enfermos, en las prescripciones que tratan de ella sólo se habla de una a dos formas [14]. Todos los demás fieles comulgaban con el sacerdote dentro de la misa con las formas que se acababan de consagrar en ella. Una excepción la constituía el Viernes Santo, día de los más preferidos para la comunión hasta fines de la Edad Media [15], en que se distribuía, según el modelo oriental, dentro de la misa de los presantificados con formas consagradas el día anterior. Pero en toda la Edad Media no se conoce ningún otro caso en que se consagrase y guardase [16] un número mayor de formas para su distribución posterior en días sucesivos [17].

---

[13] MARTENE, 1, 4, XXII (I, 612 E). Parecida fué la costumbre en Bayeux (l. c., XXIV [I, 630 B]) y en el antiguo rito cisterciense (véase la exposición detallada de SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 162-165).—En el caso de Soissons es evidente que el celebrante, prescindiendo de la partícula dada en el cáliz, se sirve para su propia comunión de la forma anterior. Esta costumbre rara se observó también en España y Bélgica hasta el siglo XVII y fué expresamente declarada lícita por algunos teólogos, mientras otros (como J. DE LUGO, *De sacr. eucharistiae*, XIX, 5, 76 [Opp. ed. FOURNIALS, IV, 249s]) la rechazan (BROWE, *Wann fing man an*, 399s).

[14] En las actas de las visitas canónicas de la diócesis de Ermland del principio del siglo XVII, en las que siempre se anota el número de las partículas halladas en el sagrario, son generalmente de cuatro a ocho (G. MATERN, *Kultus und Liturgie des allerheiligsten Sakramentes in Ermland*: «Pastoralblatt für die Diözese Ermland», 43 [1911] 80; BROWE, l. c., 404; más referencias, l. c., 401-404).

[15] P. BROWE, *Die Kommunion an den drei letzten Kartagen*: JL 10 (1930), 56-76, esp. 70ss.

[16] El ejemplo de Jerusalén del siglo XI, de que hablamos más arriba en la nota 6, se refiere a formas que habían sobrado casualmente, y se presenta por los autores como excepción. En Occidente está atestiguado algo semejante por la misma época de Cluny, juntamente con la observación de que por lo general se evitaba tal modo de proceder (UDALRICI *Consuet. Clun.*, I, 13; PL 149, 662 B). En otros conventos se tenía también, en los siglos posteriores, empeño en no consagrar más formas de las que se repartían en cada misa. El que esto mismo se impusiese a las parroquias como obligación, como lo hizo todavía en 1571 un sínodo de Osnabrück (VII, 6; HARTZHEIM, VII, 715), era natural en una época en que los fieles comulgaban sólo en algunas grandes solemnidades (BROWE, *Wann fing man an*, 396ss).

[17] Por eso, el vaso en que se conservaban las partículas era de dimensiones muy reducidas. La cavidad oval en el lomo de la paloma eucarística, que en muchos sitios pendía encima del altar, tenía una longitud de sólo cuatro a seis centímetros. Sin embargo, el diámetro de las píxides de los siglos XIV y XV oscilaba entre ocho

LA COMUNIÓN DEL PUEBLO, ¿DESPUÉS DE LA DEL CELEBRANTE O AL FINAL DE LA MISA?

597. A pesar de todo, la distribución de la comunión después de la misa no fué cosa desconocida en los primeros tiempos [18]. En la misa bizantina de los griegos fué y aun es lo ordinario [19]. En otros sitios, sin embargo, como en Roma y las Galias, donde se facilitaba a los fieles retirarse antes de la comunión [20], no había ninguna razón, ni siquiera en los días en que comulgaban muchos, para abandonar la costumbre de repartir la comunión dentro de la misa. Esto vale por lo menos hasta el siglo VIII. Más tarde, cuando con la reforma carolingia se concibió de otro modo la bendición final, al exigir a los fieles permaneciesen hasta la *completio benedictionis sacerdotalis*, que luego, recién adoptada la liturgia romana, se identificó con las oraciones finales de la misa [21], también se operó un cambio en la práctica de la comunión. No sólo en casos aislados, sino aun en los días de mucha comunión, se empieza ahora por principio a repartirla a una gran parte de los comulgantes después de la misa [22]. Los testimonios aumentan a partir del siglo XII [23]. Hacia el 1256, el ordinario de los dominicos permite al sacerdote aplazar la comunión *usque post missam*, si hay mucho pueblo esperando el

---

y once centímetros. En este vaso no podían caber más formas que para una sola comunión de la mayor parte de una parroquia mediana. (Por Pascua de Resurrección había varios días de comunión.) Sólo hacia fines del siglo XVI el copón se va acercando a las dimensiones mayores de los actuales (BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 328-330), porque ahora se podía tener la comunión del pueblo en varios domingos sucesivos sin que hubiesen de consagrar las formas en cada misa.

[18] Una noticia hagiográfica de Alejandría en H. DELEHAYE, en «Anal. Bolland.», 43 (1925) 28s; SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.*, III, 3: PL 77, 224.

[19] BRIGHTMAN, 396. Entre los nestorianos, la práctica arriba mencionada de consumir los restos del Sacramento después de la función se ha convertido en costumbre fija de aplazar el sacerdote su propia comunión hasta después de la misa, aunque no tenga lugar comunión de los fieles (HANSSENS, II, 528).

[20] Cf. más arriba 482.

[21] NICKL, 57s.—Los anuncios de fiestas, etc., no se hacían en Roma durante el siglo XII antes, sino después de la comunión *(Ordo eccl. Lateran.*, ed. FISCHER, 87, lín. 9). Sin embargo, hay una excepción en el *Ordo Rom. XI* (n. 34: PL 78, 1038 C), que data del mismo tiempo.

[22] *Ordo Angilberti* (hacia 800) (BISHOP, *Liturgica historica*, 323).

[23] BROWE, *Wann fing man an*... «Theologie u. Glaube», 23 (1931) 755-762. Un ejemplo del siglo XII de Roma lo tenemos en la comunión de los neófitos, que en la octava de Pascua y Pentecostés se hacía diariamente *post finem missae (Ordo eccl. Lateran*, ed. FISCHER, 73).

final de la misa, excepción hecha, sin embargo, del Jueves Santo[24]. Pero aun así, la comunión quedó unida a la misa.

598. Muy pronto se nota ya cierta vacilación respecto al momento exacto de la comunión de los fieles. Por eso, algunos liturgistas insisten en que el momento apropiado es antes de la poscomunión, porque ésta supone ya hecha la comunión de los fieles[25]. Esta misma razón se da también en el *Rituale Romanum*[26], publicado en 1614, a continuación de una exhortación en este sentido, pero que, mirando ante todo el provecho de las almas, permite también *ex rationabili causa* la distribución de la comunión antes o después de la misa.

LA COMUNIÓN FUERA DE LA MISA

599. Después del concilio de Trento se separa cada vez más la comunión de la misa; la causa hay que buscarla en que no aumenta al mismo ritmo el aprecio por los valores litúrgicos que por la frecuencia de los sacramentos. Esto vale en primer lugar para la comunión de las grandes solemnidades y para las comuniones generales, pero también para otros casos, hasta que a fines del siglo XVIII y principios del XIX la comunión fuera de la misa se hizo norma general[27]. En nuestro siglo se nota un fuerte movimiento en contra[28] y van aumentando las voces que piden se empleen para la comunión por principio únicamente las formas consagradas en la misma misa, para que de esa manera las relaciones entre el sacrificio y el convite vuelvan a tener, como antiguamente, su expresión natural y completa[29];

---

[24] GUERRINI, 248.

[25] VALAFRIDO ESTRABÓN, *De exord. et increm.*, c. 22: PL 114, 950s; BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus*, c. 19: PL 151, 990; DURANDO, IV, 54, 11.—A veces se encuentra la comunión de los fieles antes de la comunión del cáliz del sacerdote (UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 721; *Liber ordinarius O. Praem.* (WAEFELGHEM, 89-91); KÖCK, 131; cf. EBNER, 311).—También en la misa bizantina el sacerdote da la especie de pan al diácono antes de su comunión del cáliz (BRIGHTMAN, 395, lín. 12).

[26] *Rituale Rom.* (1925) IV, 2, 11.

[27] BROWE, en *Theologie u. Glaube* (1931) 761s.

[28] Por lo que pude observar yo personalmente, la comunión dentro de la misa se impuso generalmente por el año 1930. Sin embargo, todavía el año 1943 he oído hablar de comunidades de hermanas o monjas que comulgan antes de la misa.—Por lo que se refiere a España, hacia el 1940 los superiores de cierta orden tomaron la decisión de autorizar la comunión durante la misa en las casas de formación. En cambio, en muchas comunidades de hermanos y de monjas se sigue recibiendo la comunión antes de la misa; p. ej., las Hijas de la Caridad (año 1950).—*(N. del T.)*

[29] J. GÜLDEN, *Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde:* «Volksliturgie und Seelsorge» (Colmar 1942) 111s; F. PINSK, *Ex hac altaris participatione:* «Liturg. Leben», 1 (1934) 85-91; A. LEMONNYER, O. P., *Communions à la Messe:*

Pío XII acaba de alabar y alentar vigorosamente estas aspiraciones [30].

«ABLUTIO ORIS»

600. Terminada la comunión de los fieles y reservadas las formas que han sobrado, sigue lo que podríamos llamar el rito de las abluciones.

Actualmente estamos acostumbrados a pensar sólo en la purificación de las puntas de los dedos, que han tocado el cuerpo del Señor, y en la del cáliz, por la doble infusión de vino y agua. Pero nuestro misal romano señala, como más esencial en este rito, otra cosa al decir que el sacerdote, bebiendo la primera ablución, *se purificat* [31]. La *ablutio oris* es la parte más antigua del rito de la ablución. Para lo demás no oímos que se tomasen medidas especiales hasta muy tarde; de San Crisóstomo sabemos que defendió y practicó él mismo la costumbre de beber después de la comunión un poco de agua o comer un trocito de pan, para no echar con la saliva restos de las sagradas especies. Esta práctica era nueva en Constantinopla, y su introducción figuró luego entre los puntos de la acusación levantada contra el Santo [32]. La observan todavía en la actualidad los coptos al tomar después de la comunión un sorbo de agua, que llaman «agua de cubrimiento», porque con ella queda «cubierto» el Sacramento [33]. En Occidente, la *Regula Magistri* manda con el mismo fin al lector de mesa que tome en los días de comunión antes de la

---

«Cours et Conférences», VII (Lovaina 1929) 292s.—Algunas voces se levantan ya en los siglos XVIII y XIX a favor de la comunión dentro de la misa (véase TRAPP, 96 109 299).—Alguna dificultad ofrece en la ejecución de esta práctica el copón, que no se puede purificar tan rápidamente como la patena.

[30] Encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre 1947: *Acta Ap. Sedis*, 39 (1947) 564: ...*Benedictus XIV ut satius luculentiusque patescat christifideles per Eucharistiae perceptionem divinum ipsum participare Sacrificium, eorum pietatem dilaudat, qui non modo caelesti pabulo, dum Sacrificio intersunt, enutriri cupiant, sed ipsi in eodem Sacrificio consecratis hostiis cibari praeoptent*,... L. c., 565: ... *atque, ut supra scripsimus, ii dilaudandi sunt, qui, Sacro adstantes hostias in eodem Sacrificio consecratas accipiant, ita quidem ut reapse contingat «ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur»*.

[31] *Ritus serv.*, X, 5; también en el texto del *Ordo missae*.

[32] PALADIO, *Dial.*, c. 8: PG 47, 27; FOCIO, *Bibliotheca*, c. 59: PG 103, 109 A.

[33] G. GRAFF, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jh* (Paderborn 1923) 85; ID., *Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak:* JL 4 (1924) 126.

:ctura un trago de vino *propter sputum sacramenti*[34], y la :gla de San Benito contiene una prescripción parecida[35].

LGUNAS REFERENCIAS MÁS DE ESTA COSTUMBRE

601. No es que estuviera extendida generalmente esta cosımbre en la alta Edad Media, pero se la cita repetidas veces; or ejemplo, en dos casos de la vida de Ludovico Pío († 840), ue inmediatamente después de la comunión tomaba una beida, la primera vez ofrecida por el mismo Alcuino en una eregrinación a Tours[36]; la segunda, en el lecho de muer- :[37]. Tampoco la desconoce la liturgia pontifical romana[38]. n el monte Gargano acostumbraban a beber en cierta fuente ecina a la iglesia[39].

Para comprender la importancia que daban a este enjuaue de la boca, recordemos que antes de empezar a emplearse l pan ázimo tenían que masticar el pan consagrado.

---

[34] C. 24: PL 88, 992 D.

[35] C. 38: *accipiat mixtum priusquam incipiat legere propter com- .unionem sanctam.* Cf. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediknerregel* (Einsiedeln 1944) 254.

[36] *Vita Alcuini*, c. 15 (MGH, *Scriptores*, XV, 1, p. 193, lín. 9); *cum ost communionem corporis Christi et sanguinis manu propia eis ıisceret.*

[37] THEGAN, *Vita Chludowici*, c. 61 (MGH, *Scriptores*, II, 648, n. 1): *Iussit... communionem sacram sibi tradi et post haec cuısdam potiunculae calidulae haustum praeberi.* Véanse las refe- ɜncias en MARTENE, 1, 4, 10, 15 (I, 440s).

[38] En el *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines*, 483) se dice. robablemente con este sentido, que al final del culto estacional los .érigos de la asistencia reciben *pastillos de manu pontificis*, desués de lo cual se les sirve una bebida. De esta bebida parece que ımbién se trata en el *Ordo* de Juan Archicántor. En el *Capitulare ccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 201) se dice, en un pasaje algo enigmático, e los clérigos de la asistencia que después de la vuelta del papa l *secretarium, accepta benedictione de manu ipsius, confirmat sinulos meros* (los manuscritos H y V: *confirmant ternos calicis*).— n cambio, llama la atención que no se mencione nada semejante ara el final del culto en el primer *Ordo Romanus*; pero tal vez se efiera él a una forma ya evolucionada, y degenerada en costumbre lgo mundana, cuando dice que probablemente sólo en las grandes olemnidades se invita antes de la comunión a ciertos personajes; ara lo cual tres curiales se acercan al trono del pontífice, *ut anuat eis scribere nomina eorum qui invitandi sunt, sive ad mensam ontificis per nomenculatorem, sive ad vicedomini per notarium ipius*, invitación que en seguida se lleva a cabo (*Ordo Rom. I*, n. 19: 'L 78, 946; cf. más arriba I, 91). Este banquete, que ya se ha separa- .o de la misma función religiosa, sobrevive ampliado hasta el siglo :v en la catedral de Bayeux (G. MORIN, *Une ordonnance du Cardi- .al Légat G. d'Estouteville*: «Beiträge zur Geschichte der Renaisance und Reformation, J. Schlecht zum 60. Geburtstag» [Munich 917] 256-262).

[39] MARTENE, 1, 4, 10, 15 (I, 441), de un manuscrito hacia el año 000.

EL CÁLIZ CON VINO

602. Sin embargo, vemos que la costumbre perdura, más aún, se afianza, después de haber cambiado la materia del pan consagrado [40]. Es la época en que se atiende a cualquier manifestación de respeto hacia el Santísimo Sacramento. Por el 1165, Beleth aboga por la costumbre; por lo menos quisiera que la practicasen todos en Pascua de Resurrección [41]. Antes se usaba ya en los monasterios. En las constituciones de Guillermo de Hirsau († 1091) encontramos una primera alusión [42]. Entre los cistercienses era costumbre que el *sacrista* ofreciese vino a cada comulgante en el momento de retirarse del altar después de haber recibido la comunión bajo las dos especies [43]. Algo parecido vemos en otras órdenes aun después de renunciar a la comunión del cáliz, y se da expresamente la razón: *ad abluendum os diligenter, ne aliqua particula hostiae remaneat inter dentes* [44].

---

[40] P. BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten 5:* JL 15 (1941) 48-57.

[41] JUAN BELETH *(Explicatio,* c. 119: PL 202, 122) expresó el deseo de que en este día, en seguida después de la comunión, se ofrezca a todos un *parvum prandiolum* de pan y vino. Este consejo se llevó a cabo efectivamente en algunas iglesias, conforme atestiguan dos ejemplos de los siglos XIII y XIV en BROWE, 49. Más referencias, también para una época algo posterior, véanse en CORBLET, I, 621; cf. 594s. En Oisemont (Somme) se dió todavía en 1619 una disposición según la cual había que contribuir para los días de la comunión pascual con trigo y vino (621). Pero en general se prescindió pronto del pan. Por cierto, Beleth da como razón de la hora tardía de las misas en los días feriales y de ayuno el que de este modo, lo mismo que en las fiestas, pueda seguir a la comunión en seguida el *prandium.* En este sentido habla aún con más decisión un autor posterior a lo que parece, cuyo nombre se desconoce (MARTENE, 1, 4, 10, 15 [I, 441]). Por lo demás, hubo también una tendencia contraria. El postulado, consignado en REGINO *(De synod. causis,* I, 195: PL 132, 226) y en el *Decretum Gratiani* (III, 2, 23 [FRIEDBERG, I, 1321]), de que por los *residua Corporis* se había de guardar en los días de comunión el ayuno aun varias horas después de la misa, aparece rechazado e. o. en SANTO TOMÁS, *In IV Sent.,* 8, 4, 3.

[42] GUILLERMO DE HIRSAU, *Const.,* I, 86 (PL 150, 1019 C): El vino, que el ayudante en la misa privada le había echado en el cáliz para su ablución y la de los dedos, lo bebe el sacerdote del mismo cáliz de la misa, *quamquam de eodem calice etiam communicantes mox debeant vinum bibere.*—Es extraño que las demás constituciones benedictinas de la misma época no mencionen esta costumbre.

[43] *Liber usuum* (después de 1119), c. 58: PL 166, 1432.

[44] *Ordinarium O. P.* hacia 1256 (GUERRINI, 247); *Liber ordinarius* del convento de Santiago, de Lieja (VOLK, 99). Así, más o menos, también una rúbrica de la misa de órdenes de pontificales franceses (ss. XIV y XVI) (LEROQUAIS, *Les Pontificaux,* I, 47; II, 54; cf. I, 129).

Prolongación de la comunión del cáliz

603. Esta razón valía naturalmente tanto para el sacerdote como para los demás comulgantes. Para el sacerdote publicó Inocencio III una decretal (1204): *semper sacerdos vino perfundere debet postquam totum acceperit eucharistiae sacramentum* [45]. Desde el siglo XIII se generaliza la práctica de ofrecer vino despues de la comunión también a los fieles. La costumbre se confunde luego con los últimos restos de la comunión del cáliz, en la que se ofrecía desde hacía tiempo vino mezclado con un poquito de sanguis o «consagrado» por el contacto de una partícula de la forma [46]. La transición se realizó por tanto, en parte, de modo imperceptible. La nueva costumbre no era más que una prolongación disimulada de la anterior [47]. Con todo, hay también noticias de que se procuraba que el pueblo cayese en la cuenta de este cambio [48].

---

[45] *Corpus Iur. Can., Decretales Greg.*, III, 41, 5 (FRIEDBERG, II, 636). Cf. para el Viernes Santo el *Pontificale Rom. Curiae*, del siglo XIII (ANDRIEU, II, 563, lín. 5; PL 78, 1014 B).

[46] BROWE, en JL 15 (1941) 51s.

[47] Esto se ve, p. ej., en que a los niños, en lugar de la comunión, acostumbrada hasta entonces, en adelante no se les da después de su bautismo más que un poco de vino. En casos aislados se empleaba para ello el vino de la ablución de los dedos y del cáliz (véase el *Ordo eccl. Lateran.*, ed. FISCHER, 73, lín. 13). Todavía el emperador José II, en un decreto del 14 de mayo de 1783, prohibe el «abuso» practicado en el sudoeste de Alemania (que entonces pertenecía a los dominios austríacos) de dar a los niños el día octavo después de su bautismo algo del vino de las abluciones (*Gesetzessammlung über das geistliche Fach von dem Tage der Thronbesteigung bis 1783* [Viena 1784] 126s). Ejemplos más antiguos véanse en HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion*, 165. Se decían las acostumbradas fórmulas de la distribución de la comunión o también propias, como p. ej.: *Haec ablutio calicis sit tibi salutaris et ad vitam aeternam capessendam. Amen* (E. MARTENE, *Voyage littéraire*, II [1724] 141). El *Obsequiale*, de Augsburgo de 1580, manda decir al sacerdote: *Prosit tibi ablutionis huius perceptio ad salutem mentis et corporis in nomine Patris...* (HOEYNCK, 126). En otros casos se administraba sencillamente vino, al que se había echado una bendición; cf. las referencias hasta el siglo XVI y en parte hasta el XVIII en BROWE, *Die Pflichtkommunion*. 140-142.

[48] El sínodo de Lambeth (1281), can. 1 (MANSI, XXIV, 406), mandó a los sacerdotes enseñar al pueblo que ya en la especie de pan se recibe el cuerpo y la sangre de Cristo, y que lo que se bebe del cáliz, *sacrum non esse*. Según opina BROWE (*Mittelalterliche Kommunionriten*: JL 15 [1941] 26), esta disposición dió lugar a que en 1287, como reacción, el sínodo de Exeter mandase instruir a los seglares que lo que en el cáliz recibían era la sangre de Cristo (MANSI, XXIV, 789). Cf. también BROWE, *Die Sterbekommunion*: ZkTh (1936) 219s.

OTRAS DISPOSICIONES REFERENTES A ESTA COSTUMBRE

604. Los sínodos reformadores del siglo XVI exigían con frecuencia que para evitar interpretaciones erróneas se diese este sorbo de vino no con un cáliz, sino con otro vaso de forma distinta [49]. Con esta condición ha pasado la costumbre también al misal romano [50]. Por la misma razón no la debía ofrecer un sacerdote [51]. Para poder mantener esta práctica, es decir, a fin de tener la provisión necesaria de vino para las fiestas, se hicieron numerosas fundaciones a fines de la Edad Media y principios de la Moderna [52]. Por cierto, algunos ecos aislados perduran de esta *ablutio oris* aun en la actualidad, recordando la antigua comunión del cáliz de los seglares [53].

LA PURIFICACIÓN DEL CÁLIZ

605. Como en la *ablutio oris* o *purificatio*, así en lo que llamamos hoy las abluciones, o sea la purificación del cáliz y de los dedos que han estado en contacto con el cuerpo del Señor, se dejó en los primeros tiempos completa libertad al

---

[49] BROWE, *Mittelalterliche Kommunionriten:* JL 15 (1941) 56; BRAUN, *Das christliche Altargerät,* 552-557.

[50] *Ritus serv.*, X, 6.—Cf. también el *Pontificale Rom.*, *De ord. presbyteri,* donde se exige sólo un cáliz distinto del que ha servido para la misa el obispo. También según el *Ordo Rom. XV* (n. 11: PL 78, 1280 B) deben prepararse para la tercera misa de Navidad tres grandes cálices: uno para la consagración, otro *cum quo papa vinum bibit* y un tercero para el vino que un acólito ha de ofrecer a los comulgantes después de tomar la comunión. En catedrales francesas se sirve hacia 1700 el vino también de un cáliz (DE MOLÉON, 127 246; de otro modo l. c., 409s). Cf. también más adelante la nota 53.

[51] BROWE, 56.—L. c., 55, un ejemplo de Deventer, donde había un *poculum publicum,* costeado por la ciudad y presentado por el *minister Senatus.* Cf. también *Ordo Rom. XV,* n. 11 (nota anterior); *Caeremoniale ep.*, II, 29, 3s.

[52] Ejemplos véanse en BROWE, 54-57.

[53] Así en cada comunión solemne de la comunidad en la orden cartujana (*Ordinarium Cart.* [1932], c. 27, 14; cf. c. 29, 26). Entre los dominicos, todavía el Jueves Santo (SÖLCH, *Hugo*, 148). Como estudiante de teología (1909-1913) he presenciado esta costumbre en la catedral de Brixen, no sólo en las ordenaciones, sino también el Jueves Santo: el maestro de ceremonias está al lado del altar y ofrece el vino de un cáliz, cuyo borde lo limpia cada vez con la *mappula.*—En otros sitios se puede probar esta tradición antigua hasta el año 1870 (F. X. BUCHNER, *Volk und Kult:* «Forschungen zur Volkskunde», 27 [Düsseldorf 1936] 39). En Münster de Westfalia perduró la costumbre hasta la primera guerra mundial; también se habla todavía de panecillos que se repartían entre el pueblo (R. STAPPER en el homenaje ofrecido a Mausbach «Aus Ethik und Leben» [Münster 1931] 88). Véanse también las referencias de literatura en BROWE, 57, nota 60.—Noticias acerca de la costumbre en Francia, en CORBLET, I, 261s.

celebrante para que hiciese lo que le pareciera más conveniente. Lo hacía seguramente después de la función, como ocurre aun ahora en los ritos orientales. Se trataba en primer lugar de la purificación del cáliz. En los *Ordines Romani* antiguos no se prevén para ello todavía ceremonias especiales [54] y hasta los siglos IX y X faltan en Occidente prescripciones sobre el particular. La purificación del cáliz se deja al diácono o al subdiácono; pero, si no hay asistencia, el mismo celebrante tiene que hacerlo [55]. Además, debe tenerse en la sacristía o al lado del altar un sitio apropiado donde echar el agua que se ha empleado en esta purificación [56].

606. Si aquí se habla todavía de agua, prescripciones monásticas exigen desde el siglo XI vino para esta purificación [57]. Se consideraba como cosa digna de loa el purificar no una sino hasta tres veces, como era costumbre en los premonstratenses [58] y como se cuenta especialmente en la vida del Beato Hermann José († 1241) [59].

La purificación de los dedos, lavatorio en la piscina y ablución en el cáliz

607. Posteriormente se une a la purificación del cáliz la de las puntas de los dedos. Raras veces se habla de una purificación especial de la patena [60]. La purificación de las manos

[54] Cf., p. ej., *Ordo Rom. I*, n. 20 (PL 78, 947 A; STAPPER, 29): cuando el cáliz del altar ha quedado vacío, el celebrante se lo entrega en seguida a un acólito para que lo lleve a la sacristía.

[55] REGINO DE PRÜM († 915), *De synod. causis*, inquis. n. 65: PL 132, 190 A.—También el *Ordo Rom. VI* (n. 12: PL 78, 994), nacido en Alemania, advierte al archidiácono que tenga cuidado (*nimis caute*) de que ni en el cáliz ni en la patena quede algo de las sagradas especies.

[56] Así la *Admonitio synodalis*, del siglo IX (PL 96, 1376 B).

[57] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30: PL 149, 721.—*Statuta antiqua*, de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 635 B]): En la misa mayor, el diácono toma el cáliz, *vino lavat et sumit tantummodo quando communicat, alias vinum dimittitur in sacrarium.* El que, a ser posible, no se eche la ablución del cáliz, se supone ya en la vida del emperador Enrique el Santo († 1024), c. 34 (MGH, *Scriptores*, IV 811): *qua (missa) completa, sicut semper facere consueverat, ablutionem calicis sumere volebat.*

[58] Véase ya el *Liber ordinarius* del siglo XII (LEFEVRE, 13s; cf. WAEFELGHEM, 95s).

[59] *Acta SS*, april., I, 697 F; FRANZ, 105s.

[60] Como por ejemplo en JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.* (PL 147 37 B): el subdiácono debe ayudar al diácono *ad mundandum calicem et patenam* (véase también *Ordo Rom. VI*, n. 12; arriba en la nota 55). En algunas órdenes, e. o. en los premonstratenses, estaba prescrito que se hiciera la ablución de la patena con vino (WAEFELGHEM, 95 con la nota 3). También el misal de Riga (hacia 1400) encabeza la oración *Domine suscipe me*, mencionada más arriba 92 [40] con la rúbrica *Ad ablutionem patenae* (V. BRUININGK, 88, nota 8).

después de la celebración eucarística está atestiguada en la vida del obispo Bonito de Clermont († 709), donde se cuenta que los enfermos se afanaban por conseguir un poco de esta agua de las abluciones [61]. Lo mismo se narra hacia el 1050 de un monje de Montecasino [62]. El primer *Ordo Romanus* habla también de un lavarse las manos el papa después de haber comulgado todos: *sedet et abluit manus* [63]. Lo mismo se lee en el *Ordo Romanus VI*, escrito en el siglo x para Alemania [64]. Se trata del lavatorio de manos que existe en el rito pontifical, pero que entonces, y en muchos sitios todavía en los siglos XII y XIII, se consideraba como suficiente purificación después de la comunión, y acerca del cual se disponía sólo que el agua había que verterse en un sitio apropiado [65]. Con el tiempo, sobre todo en los monasterios, fué aumentando la diligencia en este respecto. Primero mojan los dedos en vino, para lo cual usan otro cáliz [66] o el mismo de la misa [67]. Luego se lavan los dedos con agua en la *piscina* colocada junto

---

[61] Vida, escrita por un biógrafo contemporáneo (MABILLON, *Acta sanctorum O. S. B.*, III, 1, 92; FRANZ, 106).

[62] LEO MARS., *Chron. Casinense*, II, 90: PL 173, 697: *ex aqua post missarum sollemnia manus ablueret* (FRANZ, 108).

[63] En el texto más antiguo del *Cod. S. Gall. 614*, publicado por M. ANDRIEU en «Revue des Sciences relig.», 1 (1921) 390. Pero también el texto conocido del *Ordo Rom. I* (n. 20: PL 78, 947 C) menciona entre los que reciben la comunión directamente de manos del papa: *qui manutergium tenet et aquam dat*.

[64] *Ordo Rom. VI*, n. 13: PL 78, 994 C. Cf. en el siglo IX la *Admonitio synodalis* (PL 96, 1376 B), que exige que se ponga en la sacristía o al lado del altar un *vas nitidum cum aqua* para el lavatorio del sacerdote después de la comunión.

[65] IVÓN DE CHARTRES, *De conven. vet. et novi sacrif.*: PL 162, 560 D; INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 8: PL 217, 911. Y todavía GUILLERMO DE MELITONA, O. F. M., *Opusculum super missam* (hacia 1250), ed. VAN DIJK, «Eph. Liturg.» (1939) 347.—Asimismo, DURANDO († 1296) (IV, 55, 1) no hace otra cosa más que repetir lo que escribió ya Inocencio III.

[66] UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 30 (PL 149, 721s): lo hace en primer lugar el diácono; luego, en el mismo cáliz, el celebrante, quien a continuación bebe la ablución.—JUAN DE AVRANCHES, *De off. eccl.*: PL 147, 37 B. Más referencias de conventos véanse en LEBRUN, I, 545.—Según el *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 86, lín. 37), se le echa al obispo *in perfusorio argenteo* vino sobre los dedos, que toma luego el diácono.

[67] GUILLERMO DE HIRSAU († 1091), *Const.*, I, 86: PL 150, 1019; véase más arriba en la nota 42.—Así, más o menos también, en el *Liber usuum O. Cist.*, c. 53 (PL 166, 1127): el sacerdote después de la comunión del cáliz se hace echar vino en su cáliz, *recepto calice respergat digitus suos in ipso calice, quem ponens super altare eat ad piscinam abluere in ipsa digitos aqua. Quibus tersis... redeat ad altare sumere vinum quod dimisit in calice. Quo sumpto iterum aspergat calicem vino.*—Con más claridad se une esta ablución de los dedos con la primera del cáliz en el *Ordinale* de los carmelitas hacia 1312 (ZIMMERMANN, 83s).

al altar [68] o de cualquiera otra manera [69] y se los secan. Sólo después [70] beben del cáliz el vino de la ablución [71], se dejan echar otra vez vino en el cáliz—esta vez sólo en el cáliz de la misa— y lo beben.

EL LAVATORIO Y LA ABLUCIÓN SE COMBINAN EN UNA CEREMONIA

608. De esta manera sobra la *ablutio oris*, puesto que ya va unida con la del cáliz [72]. Al paso que para el cáliz, como queda dicho, se contentaban en muchos sitios con el lavado de vino, por razones fáciles de comprender empleaban para los dedos generalmente también el agua [73], o sea que se conservaba o se renovaba el tradicional lavatorio de manos. El

---

[68] La colocación de tal *piscina* al lado del altar se exige, por ejemplo, en el sínodo de Würzburgo del año 1298 (can. 3; HARTZHEIM, IV, 26), y para los cistercienses, en su capítulo general del año 1601 (SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 376). Todavía en la actualidad el sacerdote se traslada al lado de la epístola para la ablución.

[69] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 86s).

[70] En Tongrés hacia 1413 antes de irse a la *piscina* (DE CORSWAREM, 141).

[71] El tomar la ablución de los dedos, como se ve, se ha hecho costumbre desde que para ella se usó también vino, es decir, desde que se le asemejó a la ablución del cáliz, o sea desde que se la unió con ella. Y aun entonces la costumbre variaba todavía mucho. En la vida de San Heriberto de Colonia († 1021), escrita por RUPERTO TUITIENSE († 1136), se cuenta de una mujer que se las arreglaba para hacerse con el vino con que el santo arzobispo había lavado, según la costumbre, sus dedos (c. 19: PL 170, 410; FRANZ, 109); se conoce que no se bebía por el mismo celebrante.—Iglesias francesas mantuvieron durante mucho tiempo este modo más antiguo de la ablución de los dedos en parte todavía en el siglo XVIII; para ello un acólito traía al altar un vaso propio de la ablución (DE MOLÉON, 230 291), o el sacerdote se iba al *lavatorium* (l. c., 315; cf. también MARTENE, 1, 4, XX XXII [I, 609 A 613 A]).—El que se bebiese la ablución ya en la Edad Media por regla general, se saca del hecho de que numerosos sínodos recuerdan a los sacerdotes, a partir del año 1200, que en el caso de binación no podían tomar la *ablutio digitorum* (K. HOLBÖCK, *Die Bination* [Roma 1941] 102; cf. también los datos en SIMMONS, *The Layfolks Massbook*, 303-307). Por cierto, actualmente seguimos dos normas, según damos la comunión fuera o dentro de la misa. En el primer caso nos contentamos con la ablución de agua, que, como hemos visto más arriba, era la costumbre más antigua.

[72] Con todo, se fija todavía en el sentido de la *ablutio oris* que en ella se contiene cuando en el pontifical de Durando (ANDRIEU, *Le Pontifical Romain*, III, 348; cf. 371, lín. 37) se intercala la comunión de los recién ordenados *post primam oris ablutionem, priusquam digitos lavet*, probablemente porque en ella tiene que decir la fórmula con que se acompaña la comunión.

[73] Sin embargo, JUAN BURCARDO conoce hacia 1500 en su ordinario (LEGG, *Tracts*, 164) dentro de la misa sólo la ablución de los dedos con vino. Se suponía que el siguiente lavatorio de las manos se haría en la sacristía.

ordinario de los dominicos, implantado en 1256, contiene por vez primera, por lo menos para el caso de que no haya ninguna *honesta piscina*, como consejo *(melius est)* la indicación de que este lavado de los dedos con agua se puede hacer también sobre el cáliz y beber de él esta ablución, junto con el vino anteriormente empleado para el mismo fin [74]. Este procedimiento fué extendiéndose [75] poco a poco y acabó finalmente por imponerse incluso en nuestro actual rito pontifical, donde se añadió al antiguo lavatorio de manos que todavía se sigue practicando [76].

FALTA DE UNIFORMIDAD

609. Por lo demás, en todas estas prácticas no se llegó hasta fines de la Edad Media a ninguna unificación. Gabriel Biel deja todavía al arbitrio del sacerdote el purificarse los dedos inmediatamente después de la comunión o después de la misa [77]. Por otra parte, los misales ingleses de la misma época presentan una reglamentación sumamente detallada y cuidadosa, aunque difieren entre sí notablemente en los detalles [78].

---

[74] GUERRINI, 244; cf. SÖLCH, *Hugo*, 149.—En el mencionado ordinario dominicano (l. c.) se encuentra también la primera instrucción acerca del uso de un pañito especial para secarse los dedos, nuestro purificatorio: *intra calicem reservatur, et cum explicatur calix, reponatur super altare a dextris in loco mundo.* No se dice que con el mismo pañito se ha de secar también el cáliz; para ello se usaba a veces otro paño, conforme insinúan las *consuetudines* conventuales a partir del siglo XI (BRAUN, *Die liturgischen Paramente*, 212s; cf. DE CORSWAREM, 125 128).—Según costumbre más reciente, el sacerdote debe «colocar el cáliz encima de la patena», como, p. ej., según los misales de Sarum: *ponat... super patenam, ut si quid remaneat stillet* (MARTENE, 1, 4, XXXIV [I, 671 A]; MASKELL, 194). La costumbre se encuentra también en los *Statuta antiqua* de los cartujos (MARTENE, 1, 4, XXV [I, 635 B]); se hacía de modo que el borde de la copa descansaba enteramente sobre la patena, según referencias de Valsainte, de modo que las gotas caían sobre la patena. Según la nueva edición del *Ordinarium Cart.* (1932) (c. 27, 13), el cáliz solamente se inclina, y se bebe el resto que de este modo se reúne. El purificador se fué imponiendo poco a poco. Un jesuíta que el año 1563 viajaba de Italia a Polonia vió que no se usaba ni en Alemania ni en Polonia (BRAUN, 213). El misal de Pío V impuso como obligatorio su uso.

[75] El *Liber ordinarius* de Lieja, benedictino, que en gran parte copia el ordinario dominicano, no lo conoce (VOLK, 96). El *Ordo Rom. XIV* (s. XIV) (n. 53: PL 78, 1168s) manda al papa limpiar los dedos con agua encima de una taza después de haber bebido la ablución del cáliz y después de la ablución de los dedos con vino. El agua se vierte *in loco mundo*.

[76] *Caeremoniale ep.*, II, 8, 76.

[77] GABRIEL BIEL, *Canonis expositio*, lect. 83.

[78] Un misal de Sarum del siglo XV (LEGG, *Tracts*, 266) prescribe el siguiente orden: Después de la comunión del cáliz, el sacer-

Otras costumbres

610. En Alemania se había extendido desde el siglo XIV una costumbre que recuerda la «santificación» de los sentidos por medio de la Eucaristía practicada mil años atrás. Después de la ablución de los dedos, y mojándose con ella los ojos, se recitaba la frase: *Lutum fecit Dominus ex sputo et linivit oculos meos et abii et lavi et vidi et credidi Deo* [79]. Esta costumbre, que fácilmente podía degenerar en superstición y en prácticas menos dignas [80], desapareció después bien pronto.

En general, no cuajaron oraciones nuevas para el rito de la ablución [81]. Las oraciones que actualmente la acompañan tienen relación sólo exterior, como puede verse por su historia.

611. Es notable que también las liturgias orientales, aun las no unidas, a pesar de su ingenuidad y despreocupación frente al Sacramento, hayan llegado a formar ritos fijos de

dote se hace servir vino por el diácono en el lado derecho del altar; después de sumirlo, reza: *Quod ore*. Luego se le echa vino sobre los dedos, que a continuación bebe diciendo: *Haec nos communio;* entonces se le echa vino en el cáliz, y el sacerdote reza en el centro del altar delante de la cruz: *Adoremus crucis signaculum per quod salutis nostrae sumpsimus exordium,* y la oración *Gratias* (véase más arriba 589). Finalmente, va al *sacrarium* para lavarse allí las manos (cf. Ferreres, 202s).—Según un manuscrito del siglo XIV que ofrece, más o menos, el mismo orden, el sacerdote reza al lavatorio de manos últimamente mencionado el versículo *Lavabo* del salmo 25,6 (Legg, 268), que también otras veces aparece en este sitio (véase Maskell, 197; Martene, 1, 4, XXXI XXXVI [I, 652 D 675 B]).—Una vista de conjunto sobre todos los ritos de ablución que se usaban en Inglaterra hacia fines de la Edad Media la ofrece Maskell, 190-197.

[79] Jn 9,11, que se encuentra en esta forma en la comunión del jueves de la cuarta semana de cuaresma; misal de Ratisbona hacia 1500 (Beck, 271), con la rúbrica *Lingendo digitos dic,* que va seguida de otras fórmulas; misal de Freising de 1520 (Beck, 310); misal de Augsburgo del siglo XV (Franz, 753); ordinario de la misa de Gregorienmünster (ss. XIV-XV) (Martene, 1, 4, XXXII [I, 657 B]). El testimonio más antiguo (sin rúbrica) lo encuentro en un misal de Seckau de la primera mitad del siglo XIV (Köck, 130), donde se añaden todavía el salmo 12,4b *(Illumina oculos meos)* y el salmo 85,17 *(Fac mecum signum)*. Ejemplos posteriores de Estiria: Köck, 53 59 65 71 133. La fórmula está también en un misal de Passau de fines del siglo XIV (Radó, 102) y en un misal de Odenburgo de 1363 (Radó, 109). La frase del salmo 12,4b con la rúbrica *Madefac oculos,* en el misal de Riga (V. Bruiningk, 88, nota 5).—La ceremonia la mencionan también liturgistas alemanes de los siglos XIV-XVI (Franz, 111 [con la nota 4] 576).

[80] Franz, 110-112.

[81] El misal del siglo XV de Monte Vergine (Ebner, 157) representa una excepción. Para la ablución de los dedos trae la siguiente oración: *Omnipotens sempiterne Deus, ablue cor meum et manus meas a cunctis sordibus peccatorum, ut templum spiritus Sancti effici merear. Amen.*

ablución que por lo menos en algunos puntos se acercan a los nuestros. Entre los sirios existe ya en el siglo VI una prescripción que manda verter el agua empleada en el lavado de los vasos sagrados en un sitio apropiado [82]. Entre los jacobitas siriaco-occidentales se formó un rito bastante extenso y acompañado de muchas oraciones. Además de la purificación de los vasos sagrados, hay en él varios lavatorios de los dedos y la limpieza del cáliz mediante una esponja [83]. La esponja entra también en los requisitos de la liturgia bizantina [84]. Igualmente es tradicional la ablución repetida entre los coptos [85].

17. La poscomunión

612. En los primeros comentarios de la misa, después de haber hablado de la comunión, no se olvidaron de añadir una exhortación a la acción de gracias [1]. San Agustín, que, siguiendo 1 Tim 2,1, distingue en la misa cuatro partes, considera la acción de gracias después de la comunión como la última [2]. San Juan Crisóstomo reprende con severidad a aquellos que no esperan las εὐχαριστήριοι ᾠδαί, sino que con Judas se lanzan a la calle en vez de rezar con el Señor y sus discípulos fieles la acción de gracias [3].

ACCIONES DE GRACIAS EN LAS LITURGIAS ORIENTALES

613. Se trataba, como era de esperar, de una acción de gracias que se rezaba en común en la iglesia. En los primeros tiempos encontramos algo parecido en las liturgias orienta-

[82] JUAN BAR CURSOS († 538), *Resolutio can.*, 3 (HANSSENS, III, 532s): *Aquae ablutionis rerum sacrarum in locum decentem, in fossam profundam proiciantur et occultentur.*

[83] BRIGHTMAN, 106-108. Cf. l. c., 574, s. v. *deaconess*. Al principio de este rito está la sunción de los relieves de las especies sacramentales (cf. más arriba la nota 8).

[84] Tiene más aplicación que entre los sirios (BRIGHTMAN, 588, s. v. *sponge*).

[85] Según costumbre actual, se lava el cáliz por primera vez con vino (HANSSENS, III, 530). Una disposición del siglo XIV habla también de la ablución de la patena; se bebía el agua en ella empleada (l. c., 532).

[1] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. myst.*, V, 22 (QUASTEN, *Mon.*, 110; cf. más arriba 548).—TEODORO DE MOPSUESTIA, *Sermones catech.*, VI (RÜCKER, 38): *Permanes (in ecclesia), ut cum omnibus laudes et benedictiones secundum legem Ecclesiae persolvas.*

[2] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 149, 16: CSEL 44, 363.

[3] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De bapt. Christi*, c. 4: PG 49, 370.

es[4], y ordinariamente de modo que a la acción de gracias con sus varias secciones siga una oración más larga de bendición con la que se despide a los fieles. Además, se da una extensión tan grande a veces a los cantos de la comunión, que prácticamente equivalen a una primera parte de la acción de gracias[5]. Antes de la acción de gracias propiamente dicha, en las *Constituciones Apostólicas* el diácono pronuncia una invitación a la oración: «Después de haber recibido el precioso cuerpo y la preciosa sangre de Cristo, demos gracias a aquel que nos hizo dignos de participar en sus sagrados misterios y pidámosle que no sea para nuestra condenación, sino para nuestra salvación, para el provecho del alma y del cuerpo, la conservación en el fervor, preservación del pecado y para la vida eterna». A continuación todos se levantan y el obispo pronuncia una larga oración, en la que de la acción de gracias pasa pronto a la petición de más favores para la comunidad y todos los estados y grados de la santa Iglesia[6]. La invitación a la oración del diácono se encuentra también en otras liturgias[7] y a veces configurada de distintas maneras. En el rito griego de Santiago comienza con una solemne alabanza a Cristo[8], para luego explayarse, como en todas las liturgias griegas, en una breve letanía, a la que el pueblo responde con la fórmula acostumbrada *Kyrie eleison*[9]. En la misa etiópica, a la invitación del diácono sigue una oración alternada entre el sacerdote y el pueblo, en la que éste contesta al sacerdote, que recita los versículos del salmo 144,1.2.21, con la triple invocación: «Padre nuestro, que estás en los cielos, no nos dejes caer en la tentación»[10]. El final lo forma siempre, y por principio, la acción de gracias del celebrante, de la que al menos en las liturgias griegas se reza en voz alta sólo la doxología, que en la liturgia bizantina es el único elemento que de la oración se ha conservado[11]. En cambio, en la misa siria occidental la acción de gracias del sacerdote hasta se parece a la oración eucarísti-

[4] Cf. más arriba 385 con la nota 6.

[5] Así en la misa siria oriental (BRIGHTMAN, 297-301); en la armenia (l. c., 452-454).

[6] *Const. Ap.*, VIII, 14, 1-15, 5 (QUASTEN, *Mon.*, 231s).—En el *Eucologio* de Serapión (l. c., 65s) se atribuye la oración al celebrante.

[7] En la liturgia de los jacobitas sirios occidentales (RÜCKER, *Jakobusanaphora*, 53 75).

[8] BRIGHTMAN, 65. Una alabanza parecida, pronunciada por el sacerdote, se encuentra también en la liturgia de los jacobitas (l. c., 104).

[9] BRIGHTMAN, 65 141 297; cf. 454.

[10] ID., 242s. El salmo 144 es el salmo de comunión, atestiguado ya para el caso por San Juan Crisóstomo (cf. más arriba 568). Acerca de la continuación de la oración alternada, cf. HANSSENS, III, 521.

[11] BRIGHTMAN, 65s 141s 342s 397.

ca, pues su introducción vuelve sobre la fórmula, amplificándola: «Es digno y justo y equitativo...» [12] En la liturgia galicana, la acción de gracias está formada a base de una larga invitación a la oración, y como apéndice, la oración sacerdotal [13]:

PETICIÓN EN LA LITURGIA ROMANA

614. La liturgia romana se caracteriza en esta parte por la concisión de sus textos. Con todo, al principio existió en ella también un final doble de acción de gracias y bendición. La acción de gracias, encabezada en los sacramentarios gregorianos generalmente por un *Ad complendum* o *Ad completa* y en los gelasianos por las palabras *Post communionem* [14], pertenece en los sacramentarios romanos, junto con la colecta y la secreta, a los elementos básicos de los formularios variables de la misa. La poscomunión está compuesta exactamente de la misma manera que éstas; por eso presenta, como ellas, todas las características de una petición. Como ellas, todas las fórmulas antiguas se dirigen, sin excepción, a Dios por medio de Cristo, y terminan, por tanto, con la fórmula *Per Dominum* [15], que en algunas iglesias medievales se distinguía por ser cantada o recitada en el centro del altar [16].

---

[12] ID., 302.

[13] *Missale Gothicum* (MURATORI, II, 519 523 y *passim*).

[14] Esta última calificación también en la misa galicana *(Missale Gothicum:* MURATORI, II, 519, etc.); la forma *postcommunio* parece que se encuentra en el Gelasiano del *Vat. Reg. 316* (es decir, si la transcripción en WILSON, *postcomm.*, es fiel).

[15] JUNGMANN, *Die Stellung Christi,* 103ss; cf. 226s.—Algunas excepciones de la regla mencionada se dieron en la liturgia de la ciudad de Roma cuando hacia fines del primer milenio las antiguas fórmulas volvieron a la Ciudad Eterna, procedentes de la atmósfera galicanizada del Norte; en cuatro de ellas la conclusión se había cambiado entretanto en la de *Qui vivis,* es decir, se dirigían ahora a Cristo, como también las oraciones antes de la comunión. Posteriormente, en creaciones nuevas, se adoptó con frecuencia esta forma; así, p. ej., para la poscomunión del Corpus *(Fac nos),* sin que por ello se pueda decir que haya cristalizado una nueva ley para el modo de la poscomunión en cierta clase de misas o ni siquiera prepondere esta clase de poscomuniones entre las nuevas. Incluso en días en que la secreta prefiere la invocación de Cristo, la poscomunión conserva la de Dios Padre (p. ej., el 4 de junio [San Francisco Caracciolo] y el 13 de junio [San Antonio de Padua]).

[16] Así en el rito dominicano *(Ordinarium O. P.* de 1256 [GUERRINI, 245]) y así por cierto también actualmente *(Missale iuxta ritum O. P.* [1889] 22); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 97); misal de Hereford de 1502 (MASKELL, 197s).—Según el ordinario de la misa de Ratisbona del 1500 (BECK, 272), el sacerdote besa después del *Filium tuum* la cruz en el misal, lo cierra y a las palabras *Qui tecum* vuelve al centro del altar.

PARALELISMO CON LA SECRETA Y LA COLECTA

615. El paralelismo entre la poscomunión y las dos oraciones anteriores se extiende también al conjunto en que aparece. Como es sabido, el rito de entrada, el ofertorio y la comunión son tres conjuntos litúrgicos que tienen la misma estructura fundamental. En cada uno de los tres hay una acción exterior en forma de procesión: la entrada, la entrega procesional de las ofrendas y la ida al altar en la comunión. Las tres veces, y al principio sólo durante ellas, ejecutó el coro una salmodia antifónica. En los tres casos y, repetimos, casi sólo en ellos, el sacerdote reza antes una serie de súplicas en voz baja, con las que alimenta su devoción. Así, en estas tres ocasiones se concluye el canto y el rezo previo con una oración, a la que precede mediata o inmediatamente el saludo litúrgico y el *Oremus*, y que se rige por las mismas leyes estilísticas.

PERO DIFERENCIA RESPECTO A LAS FÓRMULAS DE INVITACIÓN

616. Esta vez el *Dominus vobiscum* y el *Oremus* se cantan inmediatamente antes de la oración; pues, aunque todo el ciclo de la comunión ha de ir envuelto en una atmósfera de devoción aun de los fieles, sus plegarias no son oración con carácter público o eclesiástico, como la *oratio communis* que va unida con el ofertorio. Con todo, cuán íntimamente estén relacionadas la poscomunión, el ciclo de la comunión y, por tanto, la misa sacrifical, se ve por el hecho de que en el *Ordo Romanus I* se observa que al *Dominus vobiscum* el papa no se vuelve al pueblo, sino queda inmóvil ante el altar mirando hacia oriente [17], casi del mismo modo que al principio del prefacio, cuando, puestas ya las ofrendas sobre el altar, no se podía volver de él. Esta prescripción, sin embargo, no se mantuvo mucho tiempo, porque difícilmente podía alegarse que el sacrificio no había ya terminado [18]. Por la misma razón, nunca se hacía preceder a esta oración el *Flectamus genua*, pues entraba al menos en los ecos finales de las oraciones agrupadas en torno de la Eucaristía [19].

EL CONTENIDO DE LA POSCOMUNIÓN

617. Por su contenido, el tema de la poscomunión viene determinado por la comunión que se acaba de tener, y esto se

[17] *Ordo Rom. I*, n. 21: PL 78, 948 A.
[18] En el *Ordo Rom. VI* (n. 13: PL 78, 994 C), compuesto para la misa pontifical en Alemania, se prevé otra vez el volverse hacia el pueblo.
[19] Cf. más arriba I, 483.

entiende siempre de la comunidad y no sólo del sacerdote, siguiendo una ley estilística que regía aun para las poscomuniones que se crearon en una época en la que la comunión del pueblo formaba ya una excepción rara.

618. Son relativamente pocas las fórmulas que no se refieran a la comunión inspirándose sólo en las ideas del día [20] o contentándose sencillamente con expresar una intención general o un ruego particular [21]. La norma es que la oración empiece con una mirada de agradecimiento a los dones recibidos. La comunión aparece o simplemente como la gracia que llena el alma del que ora: *Repleti cibo potuque caelesti, Sacro munere satiati,* o como el principio activo de aquel a que se ruega irradie sus efectos salutares: *Haec nos communio purget, Per huius Domine operationem mysterii.* A veces, la oración se limita a consignar el hecho de la comunión, sea en forma de ablativo: *Perceptis Domine sacramentis,* sea en una frase independiente: *Sumpsimus, Domine; Satiasti Domine;* o, finalmente, introduce la comunión de cualquier modo en su ideario.

El modo de explicar los Santos Padres la Eucaristía

619. Reuniendo todas las ideas desparramadas en las poscomuniones obtenemos un cuadro bastante perfecto del modo como hablaban los Santos Padre—autores de estas oraciones— a los fieles cuando les explicaban la Eucaristía y la comunión. Lo que acabamos de recibir es señalado como don sagrado, banquete celestial, alimento espiritual, misterio eficiente, cuerpo sagrado y sangre preciosa. En perfecta armonía con las oraciones precedentes de la misa romana, no se hace resaltar en la poscomunión la persona de Cristo como tal; por eso tampoco hay motivo especial para que se le invoque directamente. Sigue dominando todavía el concepto general del sacrificio que acabamos de ofrecer a Dios Padre juntamente con Cristo, y en el que ahora participamos; por eso dirigimos la súplica al Padre *per Dominum nostrum.* Es el mismo modo

[20] Así en la fiesta de la Anunciación *(Gratiam tuam);* de San Juan Bautista *(Sumat);* con frecuencia en las fiestas de los santos (e. o. común de los apóstoles, común de los doctores); en varias misas de vigilias.—El mismo fenómeno se observa ya en los sacramentarios más antiguos, entre los que el Leoniano ofrece las fórmulas sin encabezamiento; así, p. ej., en el Gregoriano, las poscomuniones en las dos fiestas mencionadas arriba (LIETZMANN, n. 31, 4; 125, 3).

[21] También repetidas veces en misas votivas y en las *orationes diversae* del misal romano que se derivan de tales misas votivas. En la actual *missa tempore belli* se encuentra, p. ej., una poscomunión que en la misa del Gelasiano antiguo (III, 57; WILSON, 272s) servía de segunda colecta.

de concebir el Sacramento que supone todavía nuestro ritual romano actual cuando manda a los fieles que después de la comunión sigan orando durante algún rato *gratias agentes Deo de tam singulari beneficio*[22]. Por lo demás, aunque no aparezca sino raras veces en las poscomuniones la palabra «agradecer», recordando lo que Dios nos ha regalado en la comunión, expresamos ya nuestro agradecimiento.

La petición de la poscomunión

620. Con mucha frecuencia pasa luego el texto de la poscomunión rápidamente a la súplica; con ello, el cuadro que en ella se traza de la comunión se completa aun por la mención de sus efectos sacramentales. Esperamos y suplicamos, como fruto de la participación del cuerpo y de la sangre de Cristo, que progrese y triunfe finalmente su obra redentora en nosotros: *ut quod pia devotione gerimus, certa redemptione capiamus*[23], *ut inter eius membra numeremur, cuius corpori communicamus et sanguini*[24]. Para ello es necesario que nos libere de las dificultades interiores y exteriores: *et a nostris mundemur occultis et ab hostium liberemur insidiis*[25]. También se pide el bienestar corporal en antítesis que hablan del cuerpo y el alma, presente y futuro, apariencia exterior y realidad interior[26]: *et spiritualibus nos repleant alimentis et corporalibus tueantur auxiliis*[27]. Pero lo decisivo es su eficacia sobre la vida interior. El Sacramento ha de santificarnos y fortalecernos: *salvet et in tuae veritatis luce confirmet*[28]; tiene que conseguir en nosotros *ut non noster sensus in nobis, sed iugiter eius praeveniat effectus*[29]. Pero ante todo, como es el sacramento de la comunidad, ha de aumentar en nosotros el amor mutuo: *ut quos uno caelesti pane satiasti, tua facias pietate concordes*[30]. Con todo, no desco-

---

[22] *Rituale Rom.*, IV, 1, 4; cf. *Cod. Iur. Can.*, can. 810.

[23] Referencias de los sacramentarios más antiguos en Mohlberg-Manz, n. 975; *Missale Rom.*, 2 de julio.

[24] Gregoriano (Lietzmann, n. 58, 3); l. c., más referencias; misal romano, sábado de la tercera semana de cuaresma.

[25] Mohlberg-Manz, n. 295; misal rom., miércoles de la primera semana de cuaresma.

[26] Cf. más arriba I, 485.

[27] Mohlberg-Manz, n. 410; misal rom., miércoles de la cuarta semana de cuaresma. El pensamiento de que la Eucaristía ha de extender también sus efectos bienhechores a la salud corporal y temporal, se expresa con especial frecuencia en los textos antiguos; véase, p. ej., el Leoniano (Muratori, I, 322 328 362 370 413 420 462).

[28] Mohlberg-Manz, n. 1080; misal rom., 13 de agosto.

[29] Ibíd., n. 1177; misal rom., domingo décimoquinto después de Pentecostés.

[30] Ibíd., n. 1395; misal rom., viernes después del miércoles de Ceniza; cf. la poscomunión del domingo de Resurrección.

nocemos que nuestro libre albedrío interviene decisivamente. Por eso pedimos: *ut quos tuis reficis sacramentis, tibi etiam placitis moribus dignanter deservire concedas* [31]. Surge ante nuestros ojos todo un ideal de la vida cristiana cuando, después de recibir el Santísimo Sacramento, pedimos que nunca nos apartemos más de él: *ut (in) eius semper participatione vivamos* [32]; es más, que nunca cesemos de darle gracias: *ut in gratiarum semper actione maneamus* [33]. Pero el último fruto que nos ha de traer el Sacramento es la vida eterna, como la prometió el Señor: *ut quod tempore nostrae mortalitatis exsequimur, immortalitatis tuae munere consequamur* [34]. Lo que se hace en el altar queda en la esfera del signo y sacramento, pero nosotros anhelamos su completa realización: *ut cuius exsequimur cultum, sentiamus effectum* [35]. Grande es lo que acabamos de recibir; con todo, no es más que la prenda o las arras; por eso pedimos audazmente *ut... beneficia potiora sumamus* [36]. El efecto particular que se pide depende de la fiesta que se celebra. A veces se expresa también la convicción de que no es sólo el Sacramento de donde emana la gracia, sino con él la fe y su profesión: *sacramenti susceptio et sempiternae s. Trinitatis... confessio* [37]. En las fiestas de los santos, la súplica varía sólo en cuanto se añaden a la petición las palabras *intercedente beato N.;* pero también se pide a veces, juntamente con la eficacia del Sacramento, la intercesión del santo: *Protegat nos Domine cum tui perceptione sacramenti beatus Benedictus abbas pro nobis intercedendo* [38].

UNA POSCOMUNIÓN INVARIABLE

621. Por cierto, parece que durante algún tiempo se renunció en Roma a variar la poscomunión según la fiesta, pues el *Ordo Romanus IV* manda que el papa, después del canto de la comunión, diga en voz alta el *Dominus vobiscum* y rece luego la oración *Quod ore sumpsimus,* que en aquella época no pertenecía aún en Roma a las oraciones en voz baja de la

---

[31] Ibíd., n. 110; misal rom., domingo infraoctava de Epifanía.
[32] Ibíd., n. 1113; misal rom., 22 de agosto.
[33] Ibíd., n. 785; misal rom., 30 de agosto.
[34] Ibíd., n. 518; misal rom., Jueves Santo.
[35] Repetidas veces en el Gregoriano (LIETZMANN, n. 22, 3, etc.); misal rom., común de un mártir y más veces.
[36] MOHLBERG-MANZ, n. 75; misal rom. 31 de diciembre.—Acerca del sentido de este modo de expresarse, cf. O. CASEL, en JL 3 (1923) 13 y más veces.
[37] En el apéndice del Gelasiano reciente en MOHLBERG, p. 257, número 51; misal rom., fiesta de la Santísima Trinidad.
[38] MOHLBERG-MANZ, n. 998; misal rom., común de los abades.—Una exposición detenida de la doctrina sobre la Eucaristía contenida en las poscomuniones del actual misal romano la presenta J. TSCHUOR, *Das Opfermahl* (Immensee 1942).

comunión [39]. Con un doble avance, del manjar del cuerpo al del espíritu y de los dones temporales al medio de salvación eterna, expresa la fórmula de una manera ejemplar la ascensión que hemos de realizar por virtud del Sacramento.

---

[39] *Ordo Rom. IV:* PL 78, 984 C.—Este testimonio se encuentra confirmado por el Gregoriano del *Cod. Pad.* (MOHLBERG-BAUMSTARK, número 894) y por el Gelasiano reciente (MOHLBERG, n. 1567, que ambos hacen seguir al canon esta fórmula justamente con otra poscomunión *Conservent.* Cf. también más arriba 588 [25]. Véase también DE PUNIET, *Le sacramentaire de Gellone,* 214*s; LEROQUAIS, I, 6. Seguramente se trata de un resto de este orden en el Viernes Santo, donde todavía actualmente el *Quod ore sumpsimus* substituye a la vez la poscomunión.

SECCION IV

EL RITO DE CLAUSURA

1. «*Oratio super populum*»

RITO DE DESPEDIDA

622. Con la acción de gracias después de la comunión, la función religiosa ha llegado a su fin; la reunión ya se puede disolver. El hombre antiguo, sin embargo, con su marcado sentido por la forma y el orden, no sufrió por mucho tiempo que esto se hiciese sin ceremonia alguna. Añádase además, como factor decisivo, la conciencia que sentían los cristianos de formar una comunidad constituída en Cristo, que precisamente gracias a esta función religiosa cobraba su más fuerte vigor. Era natural que antes de separarse unos de otros quisieran que se manifestase por última vez este lazo de unión, para que aun después del acto litúrgico continuasen sintiéndose unidos con los vínculos sobrenaturales que durante la función religiosa se habían estrechado [1]. Por eso, al anuncio del final de la función religiosa iba unida una bendición última, con la que la madre Iglesia quería fortalecer a sus hijos que se reintegraban al mundo. Esta bendición varía bastante con el correr de los siglos, desaparece y vuelve a formarse, se duplica y hasta se triplica [2], se transforma en últimas oraciones de acción de gracias y en invocaciones que terminan por convertirse en rezo privado. Esto dió origen, al final de la misa, a nuevas formas, que hemos de examinar ahora detenidamente.

CON CARÁCTER DE BENDICIÓN

623. Lo primero con que nos encontramos como acto final es la bendición, en la que el celebrante implora la protección y ayuda de Dios para el pueblo que vuelve a sus quehaceres.

---

[1] La conciencia de esta verdad sale de nuevo a flor en E. FIEDLER, *Christliche Opferfeier* (Munich 1937) 90: «Cuando sale el cristiano del templo debería sentir como una necesidad interior de estrechar la mano a todos los que con él vienen de misa, como a buenos amigos».

[2] Las liturgias orientales, además de la oración que se ha de oír inclinado y es común a todas, contienen también otras bendiciones. Esto vale sobre todo de las liturgias egipcias (cf. BRIGHTMAN, 187s 243s).

Restos de esta oración los tenemos en aquella *oratio super populum* que se reza en la cuaresma después de la poscomunión. Esta oración, para la que con frecuencia se exige que se la oiga con el cuerpo inclinado, corresponde en todo a las múltiples oraciones que se encuentran cerrando la antemisa en forma de bendiciones para los que, cumplidas las lecciones, debían abandonar la función religiosa [3]. Como allí, también aquí precede a la bendición una invitación del diácono a que todos se inclinen ante Dios, que los va a bendecir; sigue luego la oración del celebrante, a la que se responde con un *Amen*. Configurada de este modo aparece la oración, como elemento fijo de la misa, no sólo en la antigua liturgia romana, sino aun en las egipcias y sirias [4], y esto ya en los documentos más antiguos, lo mismo que en otras fuentes del siglo IV [5], de modo que bien se puede considerar como una tradición por lo menos del siglo III.

Forma y contenido

624. El aviso del diácono decía en Egipto: Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνατε [6]. Como se ve, son las mismas palabras que en nuestra liturgia romana: *Humiliate capita vestra Deo* [7]. La oración, en cambio, que se reza a continuación en Oriente, con frecuencia es mucho más larga [8]. En la liturgia siria occidental cada anáfora tiene su bendición propia. La más antigua, la anáfora de Santiago, reza como sigue: «Dios grande y admirable, mira propicio a tus siervos, pues ante ti hemos [9] do-

[3] Cf. más arriba I, 612.

[4] En la liturgia bizantina se ha suprimido el aviso del diácono. La oración de bendición se conservó como εὐχὴ ὀπισθάμβωνος (Hanssens, III, 521s).

[5] *Const. Ap.*, VIII, 15, 6-11 (Quasten, *Mon.*, 232s).—*Eucologio* de Serapión (l. c., 67) aquí precede a la χειροθεσία del pueblo, además, otra bendición de aceite y agua. En lo esencial se trata de la bendición de frutos de la naturaleza que se tenía en la misa romana al final del canon.

[6] Brightman, 186, lín. 33; cf. l. c., 142.

[7] Este paralelismo con una costumbre egipcia (cf. más arriba I, 69) demuestra que se trata también en Roma de una tradición antiquísima. Entre las fuentes aparece el texto latino únicamente en una continuación del *Ordo Rom. I* (n. 24: PL 78, 949 B), perteneciente al siglo IX. La redacción galicana la hemos encontrado ya antes (más arriba, 416).—Este aviso se supone en los textos romanos como tradicional, pues no pocas expresiones de estas oraciones se refieren a él al designar a la comunidad como *prostrata supplex, inclinantes se*, etc.; las referencias del Leoniano véanse en A. Baumstark (JL 7 [1927] 20, nota 97).

[8] Véase la sinopsis comparativa en L. Eizenhöfer, *Untersuchungen zum Stil und Inhalt der römischen Oratio super populum* («Eph. Liturg.», 52 [1938] 258-311) 302-309.

[9] Eizenhöfer (300) sospecha que antiguamente estaba redactada en tercera persona del plural: ἔκλιναν.

blado nuestra cerviz. Extiende tu mano poderosa, llena de bendiciones, y santifica a tu pueblo, protege tu herencia para que nosotros siempre y en todo tiempo te podamos alabar... [10] En estas oraciones llama la atención que al que recibe la bendición no se le designa con la palabra «nosotros», es decir, que el celebrante no se incluye entre los que han de participar de ella, sino que habla de «tus siervos», «tu pueblo», *populus tuus, ecclesia tua, familia tua,* etc. Esta ley estilística rige casi sin excepción las fórmulas correspondientes del sacramentario Leoniano [11], al paso que en el Gregoriano, que es la fuente de las fórmulas *Super populum,* se ve en sólo una parte de las oraciones [12]. Otro rasgo que caracteriza la oración con que se despide cada día a los fieles es que los beneficios que se piden, o sea la protección en los peligros, la salud del alma y cuerpo, la preservación del pecado, al contrario de las otras oraciones, se solicitan expresamente para siempre: *semper, iugiter, perpetua protectione,* etc. [13], así como también al final de nuestra actual fórmula de bendición rezamos: *Benedictio... descendat super vos et maneat semper.* Se comprende que a menudo se incluyan también las preocupaciones materiales en esta bendición, límite entre el culto divino y los quehaceres mundanos, lo eterno y lo temporal. Por lo demás, repetidas veces se ha llamado la atención sobre la tendencia a espiritualizar estas peticiones en las fórmulas del sacramentario Gelasiano, frente a las del Leoniano [14]. El gran aprecio que sentía el pueblo romano por estas bendiciones lo manifiesta un hecho ocurrido el año 538. El papa Vigilio acababa de repartir la comunión en la misa estacional el día de Santa Inés, cuando se presentó un enviado del emperador para detenerle y conducirle a Bizancio. El pueblo no le abandonó, sino que le siguió hasta la nave rogándole *ut orationem ab eo acciperet.* El papa rezó, finalmente, la oración, a la que todo el pueblo contestó *Amen,* y el barco se hizo a la mar [15].

---

[10] BRIGHTMAN, 67.

[11] Esto es, en 154 casos de un total de 158. En los cuatro restantes casos parece que se trata de fórmulas adoptadas de textos más antiguos, que aquí no tienen su sitio apropiado (EIZENHÖFER, 262-269, esp. 267).

[12] De las 25 fórmulas primitivas, sólo en unas 13. Las nuevas de los jueves están tomadas de textos más antiguos y se sujetan otra vez a esta ley estilística (EIZENHÖFER, 286s). Cf. también L. EIZENHÖFER, *Zum Stil der oratio super populum des Missale Romanum:* «Liturg. Leben», 5 (1938) 160-168.

[13] C. CALLEWAERT, *Qu'est-ce que l'oratio super populum?* («Eph. Liturg.», 51 [1937] 310-318) 316.

[14] EIZENHÖFER, *Untersuchungen,* 283 297s.

[15] *Liber pont.,* ed. DUCHESNE, I, 297.—Las bendiciones del Leoniano contienen, por cierto, con frecuencia giros que expresan el deseo del pueblo: *suppliciter et indesinenter expectant* (MURATORI, I, 339), *supplex poscit* (362), *benedictio desiderata* (441) y se-

¿POR QUÉ SE DICE SÓLO EN CUARESMA?

625. Llama la atención el que la actual *oratio super populum* se rece exclusivamente en cuaresma. Ya preveía esto el misal de San Gregorio Magno, al contrario del Leoniano, en que la oración entraba a formar parte de todos los formularios, y de los libros gelasianos, donde se encontraba por lo menos en algunos formularios, que se diseminaban por todo el año litúrgico. Desde Amalario hasta la actualidad se han intentado las explicaciones más diversas de esta restricción de la *oratio super populum* a la cuaresma. Se decía que, como la cuaresma es una época de intensa lucha espiritual, necesita más bendición [16]; que la bendición es un substitutivo de la comunión, que por lo menos en este tiempo debería recibirse diariamente [17]; que se trata de una oración dedicada a los no comulgantes [18]; que era un modo de suplir *las eulogias* que se repartían antiguamente [19] o que la oración servía al principio sólo como oración vesperal, y fué después incluída en la misa porque ésta se celebrabá en cuaresma a continuación de las vísperas [20]. Finalmente, se aludía a un fenómeno observado en otras partes de la liturgia, y es que precisamente en cuaresma se han conservado antiguas tradiciones abandonadas en el resto del año litúrgico [21].

---

mejantes.—La frecuencia y el ceremonial de esta bendición están atestiguadas ya en AMBROSIASTER, *Quaestiones Vet. et Novi Test.* (hacia 370-75 en Roma), q. 109: PL 35, 2325: *Nostri autem sacerdotes super multos quotidie nomen Domini et verba benedictionis imponunt;* también si uno es santo, *curvat tamen caput ad benedictionem sumendam.*

[16] AMALARIO, *De off. eccl.*, III, 37: PL 105, 1156s.

[17] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 51: PL 151, 1014s.

[18] H. THURSTON, *Lent and Holy Week* (Londres 1904) 190.—Con todo, no hay que olvidar que algunas fórmulas suponen expresamente la comunión de aquellos a quienes van destinadas. En el Leoniano son 14 entre un total de 158; en el Gelasiano primitivo, 9 entre 71; véase la estadística en EIZENHÖFER, *Untersuchungen*, 265 282. Entre estas fórmulas han de contarse, en nuestro misal, las del miércoles de Ceniza y jueves de la primera semana de cuaresma, oriundas del Gregoriano del siglo VIII, pero que faltan en el Gregoriano primitivo; véase EIZENHÖFER, l. c., 288s.

[19] HONORIO AUGUSTOD., *Gemma an.*, I, 67: PL 172, 565; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 8. PL 213, 144.—No se puede probar para la Roma de la alta Edad Media la misma costumbre fija de repartir el pan bendito, que entonces existía en las Galias; cf. más adelante 667.

[20] FORTESCUE, *The mass*, 390s.—Véase la refutación en BAUMSTARK (nota siguiente).

[21] A. BAUMSTARK, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*: JL 7 (1927) 16-21, esp. 20.

Y ¿POR QUÉ SÓLO EN LOS DÍAS ENTRE SEMANA?

626. Esta última razón merece, sin duda, tenerse en cuenta. La antigua bendición del pueblo, la *oratio super populum*, como se llama todavía en la actualidad, pudo conservarse en cuaresma de un modo parecido a como se han conservado en los últimos días de Semana Santa una serie de otras costumbres venerandas. Ahora bien, si nos atenemos a esta interpretación, no se explica por qué precisamente los días principales de cuaresma, o sea los domingos y los tres últimos días de Semana Santa, carecen de la *oratio super populum* [22]

LA BENDICIÓN DE LOS PENITENTES

627. Para explicarlo satisfactoriamente habrá que acudir a las costumbres de la penitencia a fines de la antigüedad cristiana. En Roma, no mucho después del siglo V, debió de tenerse en la cuaresma la penitencia pública que antes se hacía durante todo el año [23]. Penitencia que no se hacía los domingos de cuaresma [24] ni los tres últimos días de Semana Santa, ya que el Jueves Santo recibían los penitentes la reconciliación. Los días de penitencia coincidían, pues, con los días en que el sacramentario Gregoriano, lo mismo que nuestro misal actual, presenta la *oratio super populum*. Con todo, si hemos de ser exactos, se impone hacer constar que la cuaresma empezaba en tiempos de San Gregorio Magno propiamente el primer domingo de cuaresma, comenzándose la penitencia pública el lunes siguiente [25]. Además, en aquel tiempo no se celebraba misa los jueves de cuaresma ni el sábado antes del domingo de Ramos, por lo que tampoco para éstos días existían entonces *orationes super populum*. Hemos de prescindir, pues, en nuestra investigación de las fórmulas de los mencionados días, porque son de origen más reciente. Ahora bien, en todos los demás días las fórmulas del sacramentario Gregoriano (que son las nuestras) no sólo son diferentes de las de los sacramentarios más antiguos (lo que

---

[22] Si fuese verdad lo que sospecha BAUMSTARK (l. c., 21), de que esto se hizo porque se tenía por imposible armonizar el aviso *Humiliate capita vestra Deo* y la postura correspondiente corporal con el carácter festivo del domingo, fácilmente se hubieran podido suprimir ambos elementos, como se hace, p. ej., en las témporas de Pentecostés con el *Flectamus genua* y el rito correspondiente. Además, queda sin explicar por qué el punto final lo constituye el miércoles de la Semana Santa.

[23] Cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 13s.

[24] Por eso e. o. desde el siglo VII no se cuentan en el cómputo de los cuarenta días.

[25] JUNGMANN, *Die lat. Bussriten*, 48-51.

supone una reforma total)[26], sino que tampoco aluden en ningún caso a la comunión de los que han de recibir la bendición. Esto forma un contraste manifiesto con lo que se puede observar en las restantes fórmulas[27]; indicio que sugiere la hipótesis de que las fórmulas del Gregoriano estaban destinadas para rezarlas sobre los penitentes públicos.

SE FUSIONA CON LA BENDICIÓN GENERAL

628. Se añade otra circunstancia que nos induce a sostener esta hipótesis. La historia de la penitencia pública de la Iglesia no sólo atestigua que en Roma, como en otras partes, existía a fines de la antigüedad cristiana un *ordo poenitentium*, sino que además estos penitentes debían recibir con regularidad una bendición del obispo, de la que, por otra parte, no se nos ha conservado ningún vestigio en los documentos litúrgicos tan numerosos de aquella época, a no ser que en la *oratio super populum* reconozcamos tal vestigio. Todo esto nos lleva, pues, a la conclusión de que San Gregorio Magno, en la reorganización de la *oratio super populum* que aparece en su sacramentario, tuvo en cuenta las exigencias de la disciplina penitenciaria. Suprimió la bendición durante el año, que ya antes faltaba en muchas misas del Gelasiano, sin que se diese ningún principio regulador de su uso. En cambio, para la cuaresma la conservó, porque en esta época del año litúrgico por lo menos los penitentes habían de recibir una bendición especial[28]. Esta *oratio super populum* seguía siendo, como lo dice su nombre, una bendición de todo el pueblo, que debía dedicarse en estos días a la oración y la penitencia, sobre todo por las grandes calamidades que entonces afligían a los cristianos de Roma. Y así se redactaron estas oraciones en términos indefinidos y generales, que podían aplicarse a todas las necesidades corporales y espirituales. Con todo, el núcleo de estas reuniones, que se tenían entonces en las misas de los días de entre semana, estaba formado

---

[26] EIZENHÖFER, *Untersuchungen*, 288s.

[27] Véase más arriba la nota 18.

[28] JUNGMANN, *Oratio super populum und altchristliche Büssersegnung:* «Eph. Liturg.», 52 (1938) 77-96. La tesis que he sostenido en el libro *Die lateinischen Bussriten...* (pp. 15ss 38ss 296 313) sin las limitaciones necesarias, y que por eso sufrieron fuertes ataques de la crítica—véanse también los trabajos citados arriba en las notas 8 y 13—, se encuentra aclarada y defendida en este artículo. Cf. también EIZENHÖFER (*Untersuchungen*, 293ss), quien, a pesar de rechazar con razón la derivación de la *oratio super populum* de una bendición originaria de penitentes, cuenta con la posibilidad de que, aun antes de San Gregorio Magno, se incluyesen los penitentes en esta bendición, y además hace constar que esto cae bien con el carácter sombrío de muchas de estas fórmulas (295s 297s).

por los penitentes públicos, que quizá todavía se acercaban, a la voz del diácono, a recibir arrodillados la imposición de manos [29], después de la cual permanecían inclinados con todos los demás fieles mientras el papa rezaba la oración.

Desaparece su carácter penitencial

629. Parece que no duró mucho tiempo esta conciencia del sentido penitencial de la *oratio super populum*. Entre las fórmulas que se añadían en los siglos VII y VIII al sacramentario Gregoriano, nos encontramos, según hemos dicho [30], con algunas que hablan de la comunión del que recibe la bendición. Los comentaristas francos, finalmente, no saben nada de esta relación con la penitencia pública; por eso a veces ni las limitan a la cuaresma [31]. Y así tuvo que ser, puesto que el sacramentario Gregoriano, destinado al culto pontifical, en el que únicamente podía haber bendición de los penitentes, se fué usando cada vez más en el culto ordinario. Desde entonces, la *oratio super populum* se convirtió sencillamente en una bendición que se conserva en el santo tiempo de cuaresma como resto venerable de antiguas tradiciones. Más tarde ni siquiera se la consideró como bendición, pues fuera del mismo celebrante, nadie hacía ni hace caso de la exhortación a inclinar la cabeza [32]. Por eso, cuando el año 1505 un misal de Huesca, sin llegar a suprimirla, manda que se rece *submissa voce*, quitándole de este modo importancia [33], no podemos decir que salga de la tradición anterior.

---

[29] Cf. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 20ss.

[30] Cf. más arriba la nota 18.

[31] La explicación carolingia de la misa *Primum in ordine* (PL 138, 1186 A) observa que antes del *Ite missa est* se deben rezar todavía *orationes sacrae communionis et benedictio super populum*.—El sacramentario del siglo X de S. Remy, de Reims (ed. CHEVALIER, p. 345), contiene e. o. en el ordinario de la misa después de la poscomunión otra *Benedictio super populum: Domine sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, de abundantia misericordiarum tuarum*... Es la primera de las fórmulas que el Gelasiano reciente presenta con el título *Benedictiones super populum* (MOHLBERG, n. 1569); cf. más arriba 484.

[32] En el siglo X se encuentra todavía esta inclinación, ya que el inclinarse el público era entonces común a todas las oraciones que se pronunciaban desde el altar (cf. I, 472). También hacia 1090 se consideraba la *oratio super populum* todavía como verdadera bendición (cf. BERNOLDO, *Micrologus*, c. 51: PL 151, 1015), según el cual entonces se usaba otra bendición final sólo *in aliis temporibus*. El *Liber ordinarius* de Lieja (hacia 1285) ordena para la *collecta super populum* la misma inclinación *(inclinent versi ad altare caputia removentes)* que para la solemne bendición pontifical (VOLK, 103).

[33] FERRERES, 248.

2. *El aviso de despedida*

COSTUMBRE GENERAL

630. Al final de la antemisa, después de la bendición de los que iban a ser despedidos, se encontraba, por lo menos en parte de los documentos, un aviso de despedida; era lógico, por lo tanto, que hubiera otro aviso expreso de despedida al acabar completamente la función. Pero no esperemos encontrar en tal sitio sino una frase sencilla del presidente dando por terminada la asamblea una vez que había precedido ya la bendición de despedida. Este aviso de clausura, que emplea incluso en parte la palabra *missa*, era corriente en el mundo antiguo [1], y en boca de los cristianos adquiría a veces un sabor religioso y bíblico. San Juan Crisóstomo atestigua para Antioquía como aviso del diácono: Πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ [2], que se usa también en Egipto [3] hasta en la actualidad [4]. La fórmula de Bizancio era parecida: Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν [5]. Entre los sirios occidentales aparece más el matiz religioso: Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ πορευθῶμεν [6], y en la forma siria de esta liturgia, el aviso lo anuncia el mismo celebrante y lo convierte luego en otra bendición rezada en voz baja [7]. En todas las liturgias griegas le sigue la respuesta del pueblo [8]. En Occidente hallamos la misma ceremonia en Milán, donde al aviso de despedida: *Procedamos in pace*, se contesta: *In nomine Christi* [9]. La misa mozárabe utiliza una fórmula más larga: *Sollemnia completa sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi. Votum nostrum sit acceptum cum pace. R. Deo gratias* [10].

---

[1] Cf. más arriba I, 232.

[2] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Adv. Iud.*, 3, 6: PG 48, 870. Una fórmula parecida se encuentra también en *Const. Ap.*, VIII, 15, 10 (QUASTEN, *Mon.*, 233): Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ.—Cf. Lc 7,50 y más veces.

[3] Así ya en la *Ordenación apostólica de Egipto*, es decir, la redacción egipcia de la *Tradición apostólica* de San Hipólito, que data del siglo IV (BRIGHTMAN, 193).

[4] BRIGHTMAN, 142 193 244 463, lín. 6; HANSSENS, III, 526.

[5] BRIGHTMAN, 343.

[6] Ibíd., 67.

[7] Ibíd., 106; HANSSENS, III, 525 527.

[8] BRIGHTMAN, 67 142 343. En otras liturgias se deja sin contestación el aviso.

[9] *Missale Ambrosianum* (1902) 183. Luego se añade: *Benedicamus Domino.*—Este mismo versículo con su respuesta parecida se encuentra también al final de la bendición romana antes de emprender el viaje (véase breviario romano, itinerario).

[10] *Missale mixtum*: PL 85, 567 B.

«MISSA EST»

631. Comparada con todas estas fórmulas, la nuestra resulta algo más sobria: *Ite missa est.* Mientras que el *ite* corresponde exactamente al πορεύεσθε de la liturgia egipcia, el *missa est* que añade la razón no tiene ascendencia [11]. La palabra *missa* se usa aquí en su significación primitiva de despedida o conclusión [12]. Al ser adoptada en esta fórmula sería, sin duda, un término técnico para disolver alguna asamblea, pues de otro modo se hubiera dicho más bien: *finis est.* En este sentido se encuentra la palabra por lo menos en el siglo IV [13], mientras que en la Edad Media se desconoce semejante significación. Por eso, aunque la fórmula no aparezca anteriormente a los *Ordines Romani* [14], no erraríamos si dijéramos que es tan antigua como la misma misa romana [15]. Lo confirma el hecho de que fórmulas parecidas eran muy corrientes en la vida social de los romanos. Después de un entierro, la comitiva fúnebre se despedía con la palabra *Ilicet = ire licet* [16]. Según unas tablas de bronce de Iguvium (Gubbio, en Umbría), del siglo I a. de C., la bendición del

---

[11] Exteriormente se le parece mucho el aviso de despedida del misal de Stowe (ed. WARNER [HBS 32] 19): *Missa acta est. In pace.* Pero aquí se usa la palabra *missa* ya en el sentido actual de «misa». Esta fórmula seguramente es un intento de corregir la fórmula primitiva, que para entonces resultaba ininteligible (siglo IX).

[12] Cf. más arriba I, 232.

[13] Esto se deduce claramente de la circunstancia de que la palabra se encuentra también en el lenguaje del ceremonial de la corte bizantina en la forma de μίσσα o μίνσα con la significación de «dimisión de una audiencia o sesión» (DÖLGER, *Antike u. Christentum,* 6 [1940] 88-92); cf. el estudio entero *Ite missa est* (l. c., 81-132).—También en el uso eclesiástico, *missa* está ya atestiguada para la despedida de la función religiosa desde fines del siglo IV, e. o. en la *Peregrinatio Aetheriae,* c. 25, 1s (cf. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie,* 36 38).—La hipótesis de TH. MICHELS *(Ite missa est—Deo gratias:* «Per hanc lucis viam», 8 [Salzburgo Benedictinerkolleg, 1929], que opina que la fórmula representa una abreviación de *Ecclesia missa est,* es, según esto, por lo menos superflua; véase, sin embargo, también la refutación en DÖLGER (117-120) y CASEL, en JL 9 (1929) 174.

[14] *Ordo Rom. I,* n. 21: PL 78, 948; *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 201); *Breviarium eccl. ord.* (l. c.); *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, 483).—Con todo, un indicio se encuentra ya en AVITO DE VIENA, *Ep.* 1: PL 59, 199; cf. más arriba 232 [37].

[15] Cf. DÖLGER (l. c., 108ss), que llega a la conclusión de que la fórmula debió de ser corriente hacia 400, pero que además una despedida «con esta u otra fórmula muy parecida» se supone ya cuando TERTULIANO *(De an.,* c. 9: CSEL 20, 310) dice del final de la celebración eucarística: *post transacta sollemnia dimissa plebe.*

[16] Según Servio así se debe entender aquel lugar en VIRGILIO *(Eneide,* VI, 231) donde habla de los *novissima verba* (DÖLGER, 123s).

pueblo y a la vez maldición de los forasteros terminaba con la frase *Itote Iguvini* [17]. Y existían otras fórmulas con que se cerraban las reuniones oficiales [18].

SU MARCO LITÚRGICO

632. En la misa romana se hace resaltar este aviso de despedida poniendo por delante el *Dominus vobiscum*, que le da una ambientación religiosa. La contestación del pueblo es la misma que en la liturgia mozárabe: *Deo gratias*. Con todo, esta vez el *Dominus vobiscum* seguramente no tiene otra función que la de substituir el vocativo que debía preceder a la exhortación a retirarse, *ite* [19]. Aun en la misa solemne lo dice siempre el mismo celebrante; por eso, cuando a continuación el diácono sigue con el *Ite missa est*, lo dice en representación del sacerdote. El *Deo gratias* con que contestan los fieles equivale a la respuesta, por la que, según las fuentes litúrgicas de la alta Edad Media, el pueblo se daba por enterado después de escuchar los anuncios de los próximos días de fiesta [20], aunque el contenido de las palabras dignificaba este modo de dar su asentimiento por el sentimiento característico de la vida cristiana, el agradecimiento [21].

EL «BENEDICAMUS DOMINO»; ORIGEN GALICANO

633. El *Ite missa est* se estilaba en Roma al principio en todas las misas [22] cualquiera que fuera su carácter [23], como

---

[17] DÖLGER, 130s.—En la fiesta isíaca de Cencreas, junto a Corinto, el aviso final, según APULEYO *(Metamorf.*, XI. 17), era: λαοῖς ἄφεσις, traducido por los humanistas *populis missio*. Hay que tener en cuenta que, sin embargo, este texto lo pone en duda la crítica textual (DÖLGER, 124-130).

[18] Las sesiones del Senado se solían clausurar en tiempos de la república romana con las palabras *Nemo vos tenet*. Los comicios se disolvían en la época de los césares con la fórmula *Nihil vos moramur, patres conscripti*. LIVIO (II, 56, 12) da como fórmula con que el tribuno disolvía una reunión: *Si vobis videtur, discedite Quirites* (DÖLGER, 122).

[19] Cf. más arriba I, 460. Ya no se puede sostener la explicación que da GIHR (699), afirmando que el saludo no tiene más fin que el que se le atribuye también en otros sitios, a saber, mantener en contacto vivo al sacerdote y pueblo. Verdad es que en ningún otro sitio las palabras iniciadas por el *Dominus vobiscum* tienen tan poca importancia como aquí. Esto se nota, sobre todo, en las misas dialogadas.

[20] Cf. más arriba I, 532.

[21] Cf. más arriba I, 532.

[22] Así como los *Ordines* más antiguos (cf. la nota 14), también los más recientes sólo mencionan el *Ite missa est*: *Ordo Rom. II*, n. 15: PL 78, 976; *Ordo Rom. III*, n. 18: PL 78, 948; *Ordo Rom. VI*, n. 13: PL 78, 994.

[23] La continuación del *Ordo Rom. I* (n. 24s: PL 78, 949), compuesta en el siglo IX, lo atestigua para el miércoles de Ceniza y la cuaresma.

también al final de otras funciones religiosas [24]. En cambio, parece que el *Benedicamus Domino* fué una fórmula final de la liturgia galicana; su existencia no se puede probar por documentos romanos anteriores al primer milenio [25]; en cambio, se encuentran ya mucho antes en territorio franco. Según una descripción que de la comunión de las grandes solemnidades nos hace por el año 800 el *Ordo Angilberti*, los fieles salían después de la *completio missae laudantes Deum et benedicentes Dominum* [26]. Por la misma época, en un ordinario de comunión de los enfermos, se dice acerca de lo que sigue a la distribución: *Tunc data oratione in fine dicat sacerdos: Benedicamus Domino. Et respondeant omnes: Deo gratias, et expletum est* [27].

«BENEDICAMUS DOMINO» E «ITE MISSA EST»

634. En el siglo XI se encuentra ya la actual costumbre de decir el *Ite missa est* en los días que tienen *Gloria*, y el *Benedicamus Domino*, en todos los demás [28]. Ya los liturgistas medievales intentaron explicar esta distinción algo formalista entre ambas clases de misas. Los días con el *Ite missa est* son aquellos que tienen carácter festivo, en los que se reúne todo el pueblo en la misa. Por eso tiene un sentido perfecto invitarles al final a que se retiren; en cambio, los días con el *Benedicamus Domino* son aquellos a los que asisten a misa únicamente los religiosos, cuya vida está dedicada principalmente al culto divino, por lo que el sacerdote, sin volverse, se anima a sí mismo y a ellos a seguir en la alabanza de Dios [29]. Sin embargo, el uso del *Benedicamus Domino* [30] en los domingos de adviento y después de septuagésima [31] demuestra que no puede ser ésta la razón verdadera de la prác-

---

[24] Con todo, difícilmente se podrá remitir con DÖLGER (95) a la llamada letanía de Beauvais (véase más arriba I, 495 [72]).

[25] Aparece a mediados del siglo XII, según el *Ordo eccl. Lateran.*, en el oficio divino y en la misa (ed. FISCHER, p. 1 y passim; cf. los índices, p. 165) (cf. *Ordo Rom. XI*, n. 8s: PL 78, 1029s). Por el modo llamativo de recomendar la fórmula, se ve que su uso aún no se había afianzado.

[26] BISHOP, *Liturgica historica*, 323.

[27] TEODULFO DE ORLEÁNS, *Capitulare*, II: PL 105, 222 C.—Cf. también el *Benedicamus Domino* en la liturgia milanesa más arriba en la nota 9.

[28] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 19: PL 151, 990. La misma regla rige en Roma en el siglo XII: *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 3, línea 30; 65, línea 20).

[29] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 46: PL 151, 1011. De un modo semejante, DURANDO, IV, 57, 7.

[30] Cf. también el *Benedicamus Domino* en TEODULFO más arriba en la nota 27.

[31] Esta razón no se desvirtúa con lo que dice BERNOLDO (*Micrologus*, c. 46: PL 151, 1011 D), afirmando que en estos días se usaba *pro tristitia temporis insinuanda*.

tica actual. Además, si entonces se hubiera tenido tanto afán de acomodar las fórmulas al carácter que presentaba en cada clase de misas la comunidad que a ellas asistía, ciertamente habrían tenido que renunciar, por ejemplo en las misas privadas, a muchas fórmulas, tales el *Dominus vobiscum*. El *Benedicamus Domino* es sencillamente una fórmula más de despedida, lo mismo que el *Ite missa est*. De ahí que a ambos se conteste igualmente con el *Deo gratias* [32]. La única diferencia consiste en que esta otra fórmula de despedida tiene un carácter más religioso, lo mismo que el *Deo gratias*. Sin duda que en la limitación del uso de estas dos fórmulas influyeron razones como las arriba indicadas, sobre todo la de si las misas tenían carácter de fiesta o no [33]. O también, cuando la función continuaba, como, por ejemplo, en la misa de media noche de Navidad, a la que seguían las laudes, o el Jueves Santo y en las vigilias de Pascua y Pentecostés, se prefería el *Benedicamus Domino* a modo de exhortación para seguir alabando a Dios [34]. Además, como el *Ite missa est* se tenía como expresión de regocijo, se omitía en las misas de difuntos. A partir del siglo XII le substituye el *Requiescant in pace* [35].

El modo de cantarlo

635. Cuando en la antigüedad pagana el heraldo anunciaba la terminación de una asamblea, lo hacía elevando la voz. El juez, el alto funcionario del Estado, consciente de su dignidad, hablaba en un tono moderado; el heraldo, en cambio, hacía resonar su voz por toda la asamblea. Esto se copió para la despedida del culto divino [36]. A fin de darle

---

[32] Kössing (*Liturgische Vorlesungen*, 593) llamó ya la atención sobre este particular.

[33] Batiffol (*Leçons*, 303) llama la atención sobre la combinación entre el *Ite missa est* y el *Gloria*, expresando la sospecha de que el *Ite missa est* pertenecía, lo mismo que aquél, originariamente a la misa episcopal. Dölger (91s) añade que tal pertenencia a la misa episcopal sería más probable si no sólo la expresión *missa*, sino también la fórmula entera *Ite missa est*, hubiera sido usual en el ceremonial cesáreo, ya que desde Constantino pasaron muchos privilegios y costumbres de la corte a los obispos. Por de pronto, no se trata más que de meras suposiciones. Sobre todo hay que tener en cuenta que el *Benedicamus Domino* no se encuentra en absoluto en la liturgia precarolingia.

[34] Bernoldo, *Micrologus*, c. 34 46: PL 151, 1005 1011; cf. Juan Beleth, *Explicatio*, c. 49: PL 202, 56.

[35] Esteban de Baugé († 1139), *De sacr. altaris*, c. 18: PL 172, 1303; Juan Beleth, *Explicatio*, c. 49: PL 202, 56.

[36] Dölger (132) llama la atención sobre Casiano, *De inst. coenob.*, XI, 16: CSEL 17, 202 y el comentario de Esmaragdo († 830) al c. 17 de la regla benedictina: *levita... elevata voce cantat: Ite missa est* (Dölger, 119s; el texto es, por cierto, diferente en Migne, PL 102, 837 C).

más relieve debió de emplearse ya en los primeros tiempos un tono especial para el *Ite missa est*, y en el siglo x se usaban melodías abundantes en melismas. Por esta misma época empiezan los *tropos*, con su sistema de textos amplificados y asignando una sílaba para cada nota [37]. Al contrario, parece que para el *Benedicamus Domino* de la misa (no para el del oficio divino) no existieron tales *tropos* [38].

El *Ite missa est* dice su carácter de invitación dirigida a la comunidad por la dirección en que se pronuncia, que es la del pueblo. De este modo, el aviso conservó siempre su carácter definido de final de la celebración del culto.

3. *La despedida del altar*

636. Según el primer *Ordo Romanus*, una vez que el diácono canta el *Ite missa est*, el subdiácono, con el incensario y los siete ceroferarios, se ponen inmediatamente en movimiento para volver delante del papa a la sacristía [1]. El *Ite missa est* era el verdadero final de la misa; y aun actualmente se retiran los cartujos del altar inmediatamente después de estas palabras [2]. Sin embargo, en el culto estacional se daba todavía otra pequeña ceremonia. Al principio de la

[37] BLUME-BANNISTER, *Tropen des Missale*, I, pp. 407-416. Un *tropo* de esta clase, que aparece en el siglo XII en Seckau, reza: *Ite, Deo servite, Spiritus Sanctus super vos sit, iam missa est. Deo potenti nobis miserenti, ipsi demus dignas laudes et gratias* (l. c., 411). El mismo *tropo* se encuentra e. o. todavía en el misal de Ratisbona del año 1485, que contiene además una serie de otros tropos y melodías del *Ite missa est* (BECK, 240s). La circunstancia de que falta el texto correspondiente para el *Deo gracias* es señal de que el texto presentado estaba destinado a ser cantado por el sacerdote o diácono.—En algunas parroquias rurales de Croacia sigue cantándose aún actualmente el *tropo Ite benedicti et electi* (BLUME, p. 412; D. KNIEWALD, en «Eph. Liturg.», 54 [1940] 222).

[38] BLUME (l. c.) no registra ningún *tropo*. El citado misal de Ratisbona da para el *Benedicamus Domino* solamente una melodía sin tropos (BECK, 241).—En cambio, el *Benedicamus Domino* del final del oficio divino no se ha enriquecido sólo con *tropos* entre los siglos XI y XII, sino que se compusieron también para él melodías polifónicas (URSPRUNG, 120s).

[39] DE MOLÉON (11 165 429) habla de la costumbre de algunas catedrales francesas del siglo XVIII de dirigirse el diácono hacia el norte al cantar el *Ite missa est;* parece actuar el mismo principio simbólico que influyó sobre la colocación del diácono al cantar el evangelio.

[1] *Ordo Rom. I*, n. 21: PL 78, 948.

[2] Ya no dice más que el *Placeat*, que se considera como oración privada, y, según una disposición más reciente, al pie del altar, un *Pater noster*.

nisa, el pontífice besaba el altar en señal de saludo [3]; ahora también inmediatamente antes de retirarse vuelve a besarlo por última vez. No tiene gran importancia el que esta ceremonia la silencie el primer *Ordo Romanus* [4].

El triple «Adiós» de los sirios

637. Semejantes ceremonias de despedida existen también en otras liturgias. Entre los jacobitas sirios occidentales, la ceremonia de despedida consiste en un ósculo, al que sigue un triple «Adiós», de gran belleza poética. Sus primeras palabras suenan: «Ten paz, santo y divino altar del Señor. No sé si he de volver otra vez a ti. Quiera el Señor otorgarme la gracia de verte nuevamente en la Iglesia de los primogénitos [5] en el cielo. En esta alianza pongo yo toda mi confianza» [6].

El «Placeat tibi»

638. Pronto en territorio franco se hizo acompañar el ósculo del altar por una frase de acompañamiento; lo mismo que vimos en el ósculo con que se saludaba el altar al principio. Son los dos únicos ósculos que entonces se conocían. El sacramentario de Amiéns, del siglo IX, manda: *Expleto officio sanctum osculetur altare dicens: Placeat tibi, sancta Trinitas* [7]. Esta oración, que en los siglos siguientes se conocía, si no en todas [8], al menos en muchas partes, es de ori-

---

[3] Cf. más arriba I, 389s. La explicación muchas veces repetida de que el sacerdote por el ósculo del altar debe recibir la bendición (o el saludo) de Cristo, antes de darla al pueblo, no se puede aplicar a este caso, e. o. porque se besa el altar también en las misas de difuntos cuando no sigue bendición alguna.

[4] Así también Dölger, *Antike u. Christentum*, 2 (1930) 193.

[5] Hebr 12, 23.

[6] Brightman, 109.

[7] Leroquais, en «Eph. Liturg.» (1927) 444. La oración tiene el mismo texto que en la actualidad, faltando, sin embargo, la conclusión (los giros finales de esta oración se encuentran también en la apología *Deus qui de indignis*) (l. c., 440s). No sigue más que una oración después de quitados los ornamentos.—Igualmente en combinación con el ósculo del altar en el sacramentario de Le Mans (s. IX) (Leroquais, I, 31); en el sacramentario de Fulda (siglo X) (Richter-Schönfelder, n. 28); en el sacramentario de Ratoldo (PL 78, 245 B).—En los textos más antiguos se expresa, por regla general, claramente esta relación con el ósculo del altar; véase también Bernoldo, *Micrologus*, c. 22 (PL 151, 992): *osculatur sacerdos altare dicens*. Asimismo, el misal contemporáneo de San Vicente (donde por excepción el texto se encuentra amplificado, e. o. también por la mención de los difuntos) (Fiala, 216). Un ejemplo del siglo XIV en Ebner, 175.

[8] En Alemania hacía falta todavía en el siglo XIV recomendarla expresamente, y se hizo incluso acudiendo a una leyenda (Franz, 511). La oración falta asimismo en varios ordinarios ingleses; p. ej., en el de York (Simmons, 116).

gen galicano, como se desprende de la invocación a la Santísima Trinidad [9]. Es natural que al despedirse de la mesa del culto se pida a Dios, una vez más, que mire misericordioso el sacrificio que se acaba de celebrar. Por última vez se quiere manifestar el carácter doble de la ofrenda: por un lado, de homenaje a la majestad divina, ante la que nuestra acción ha de encontrar acogida favorable, y por otra, de petición por las intenciones propias y ajenas, que rogamos se digne escuchar benignamente.

OTRAS FÓRMULAS PARA EL ÓSCULO DEL ALTAR

639. El *Placeat* es la única oración después de la comunión que se reza en el centro del altar, porque le ha de acompañar el ósculo. Y como éste representa una ceremonia particular del sacerdote, la oración está también en singular. El paralelismo entre el *Placeat* y el *Oramus te Domine*, que se reza al primer ósculo del altar y está redactado igualmente en primera persona de singular *(peccata mea)*, se extiende también a la postura de inclinación, puestas las manos sobre el altar y la recitación en voz baja [10]. En los misales de los siglos XI al XIII se encuentra con frecuencia después del *Placeat* una segunda oración, en la que se ve más clara todavía la relación con el ósculo del altar: *Meritis et intercessionibus omnium sanctorum suorum misereatur nobis omnipotens Dominus* [11]. Esta oración, que por regla general sólo

[9] El sacramentario de S. Denis (s. XI) (MARTENE, 1, 4, V [I, 528 B]) tiene la conclusión galicana: ... *propitiabile. Per te Trinitas sancta, cuius gloriosum regnum permanet in saecula saeculorum.* Ordinarios de la misa españoles después del siglo XI: ... *propitiabile. Rex regum qui* (varios manuscritos amplifican: *in Trinitate perfecta) vivis* (FERRERES, 208 210). La conclusión común es: *Qui vivis.* Así ya en el siglo XI, ordinario de Séez (PL 78, 251 A) y en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 8, IV [I, 517 B]), y todavía hacia finales de la Edad Media; p. ej., *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 49s); ordinario de Coutances (l. c., 67). El final *Per Christum* se encuentra en BERNOLDO *(Micrologus*, c. 23: PL 151, 995) y parece común en Italia desde el siglo XI, si es que las notas en EBNER (299 302 317 324 331 339 [«como ahora»] se refieren también a la conclusión. También en misales alemanes (BECK, 272 311). Con el *Per Christum* prevaleció en el misal romano la misma solución que en la oración *Suscipe sancta Trinitas* (cf. más arriba 48) con la que tiene de común la idea del *offerre pro.*

[10] La postura inclinada no se menciona en el *Placeat* durante la Edad Media, sino por excepción, p. ej., en el misal de Augsburgo del 1386 (HOEYNCK, 376) y en el *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 49).

[11] Ordinario de Séez (PL 78, 251 A); cf. los ordinarios afines (MARTENE, 1, 4, IV XV [I, 517 B 594 C]; 1, 4, 9, 9 [I, 424 E]); EBNER, 20 139 158 164 169 311 349; KÖCK, 135 (tres ejemplos). Dos casos del siglo XV (EBNER, 158; KÖCK, 136). Dos misales cistercienses del siglo XIII de Tarragona (FERRERES, 210). La oración acom-

aparece cuando se hace alusión al ósculo del altar, corresponde manifiestamente a la conmemoración de las reliquias que descansan en el altar hecha en la oración *Oramus te Domine.* Frecuentemente se encuentra también con la siguiente ampliación: *Meritis et intercessionibus istorum et omnium sanctorum* [12]. Pero llevaba esta desventaja: con semejantes adiciones quedó otra vez obscurecido a fines de la Edad Media el sentido del ósculo del altar como ceremonia de despedida [13].

4. *La bendición final del sacerdote*

La bendición del papa al salir del templo

640. Cuando entre nosotros el obispo después de la misa pontifical abandona el templo, va dando a su paso la bendición a los fieles, que, formando una calle, se postran de rodillas. Algo parecido ocurría, según nos lo refiere el primer *Ordo Romanus,* al terminar el culto estacional de Roma. El papa había bajado del altar después del *Ite missa est* y, precedido del turiferario y de los siete ceroferarios y acompañado de los diáconos [1], se disponía a salir; entonces se le acercaban primero los obispos diciendo: *Iube domne benedicere,* a lo que respondía el papa: *Benedicat nos Dominus.* Lo mismo hacían luego sucesivamente los sacerdotes, los monjes [2] y la *Schola,* que le salía al encuentro con la mis-

paña el ósculo del altar todavía en el rito cisterciense del siglo XVII (BONA, II, 20, 4 [905]; SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 265).—Antes del *Placeat* tiene la fórmula en EBNER, 189. Algunas veces se encuentra la fórmula también aislada sin el *Placeat* previo: sacramentario de Módena (antes del 1173) (MURATORI, I, 95); misal de Seckau, hacia 1170 (KÖCK, 135 [n. 479]).—En un manuscrito veneciano del final del siglo XI, la fórmula va acompañada de varias fórmulas paralelas (EBNER, 20).

[12] *Vetus Missale Lateranense* (hacia 1100) (EBNER, 169). Asimismo en los misales cistercienses a partir del siglo XIII (cf. la nota anterior); también en la *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 517 B]).—Por lo que se refiere al *istorum,* cf. más arriba 51.

[13] Desde este punto de vista es interesante ver cómo en el ordinario de Ratisbona, hacia el 1500, aparece un nuevo ósculo de despedida: antes de cerrar el libro el celebrante besa la cruz en el misal (BECK, 272). De este ósculo se habla también en el período tardío del rito premonstratense (LENTZE; la obra aun no ha aparecido).

[1] *Ordo* de S. Amand (DUCHESNE, *Origines,* 483).

[2] Hasta aquí también el *Ordo Rom. II* (n. 15: PL 78, 976), con la variante *vos* en vez de *nos.* Cf., por cierto, TERTULIANO, *De test. an.,* c. 2 (CSEL 20, 136): *Benedicat te Deus,* como voto en boca de los cristianos.—*Ordo Rom. III* (n. 18: PL 78, 984) dice que varios grupos pronuncian este voto.

ma petición y cantando después de la contestación papal el *Amen*[3]. Les seguían en este desfile los abanderados nobles *(milites draconarii)*, los pajes de hacha, los acólitos, los vigilantes de la barandilla, los crucíferos y demás funcionarios del servicio eclesiástico[4].

ANTIGUA PRERROGATIVA DEL OBISPO

641. Esta bendición al salir del templo se encontraba desde principios en el ritual episcopal[5]. Aun en los países del Norte, si es que ya no se estilaba antes, por lo menos se introdujo cuando adoptaron la liturgia romana[6]. Desde luego, al principio era sólo un privilegio de los obispos. Principalmente en los países nórdicos se atenían a los antiguos estatutos que prohibían al simple sacerdote dar la bendición[7] en las funciones públicas[8]. Las colecciones del derecho carolingio urgieron de nuevo esta prescripción que defendía la posición privilegiada de los obispos como pastores de sus fieles[9]. Pero al lado de esta concepción se encuentra pronto muy difundida otra que en parte llegó incluso a encarnar en cánones, según la cual no se denegaba en absoluto al sacerdote el derecho de bendecir aun al final de la misa, sino sólo *praesente episcopo*[10]. Según este modo de ver, existía ya una

[3] Cf. *Ordo Rom. V*, n. 11: PL 78, 990.
[4] Cf. *Ordo Rom. I*, n. 21: PL 78, 948.
[5] AETHERIAE *Peregrinatio*, c. 24, 2 (CSEL 39, 71): *Et post hoc* (al final de la función religiosa matutina que se tenía diariamente después de la bendición que se rezaba sobre los fieles) ... *omnes ad manum ei accedunt et ille eos uno et uno benedicet exiens iam, et sic fit missa*. El *ad manum accedere* significa probablemente que el obispo, al pasar delante de los fieles, impone a cada uno la mano; cf. el concilio de Laodicea (can. 19: MANSI, II, 567), en que se manda que los penitentes después de la antemisa antes de su salida se acerquen ὑπὸ χεῖρα, es decir, para que les imponga las manos (cf. más arriba I, 614 [18]). SAN AMBROSIO, *Ep.* 22, 2: PL 16, 1020. Pero no es imposible que se trate de un beso en la mano, como DÖLGER *(Antike u. Christentum*, 3 [1932] 248) supone.
[6] Cf. los *Ordines Romani II* y *III* arriba en la nota 2.
[7] Con especial energía se prohibió esto en el sínodo de Agde (506), can. 44 (MANSI, VIII, 332): *Benedictionem super plebem in ecclesia fundere... presbytero penitus non licebit*.
[8] El derecho a dar la bendición *per familias, per agros, per privatas domos* se concedió a los presbíteros ya en el concilio de Riez (439), can. 5, alias 4 (MANSI, V, 1193).
[9] BENITO LEVITA, *Capitularium collectio*, III, 225, y *Add.*, IV, 71: PL 97, 826 898; HERARDO DE TOURS, *Capitularia*, n. 78: PL 121, 769. Sin embargo, no se puede desechar la posibilidad de que las prohibiciones renovadas en estas colecciones vayan dirigidas contra el abuso de dar los simple sacerdotes la bendición solemne pontifical galicana, que se había adoptado también para los obispos en la misa romana *(Benedictionem publice fundere)*.
[10] En el primer concilio de Orleáns (511), can. 26 (MANSI, VIII, 355), se había dispuesto: ...*populus non ante discedat, quam missae*

bendición sacerdotal después del *Pater noster* en la misa galicana del siglo VII [11].

NECESIDAD DE SUBSTITUIR LA DESAPARECIDA «ORATIO SUPER POPULUM»

642. Era natural que los defensores de la tradición galicana y, por tanto, de los derechos que en ella se concedían al sacerdote no quisieran sin más renunciar a este derecho de bendecir, principalmente porque se podían apoyar en las peticiones del mismo pueblo y en la necesidad de la cura de almas [12]. Al pasar a la misa romana, es decir, al adoptar los sacramentarios gelasianos, se les ofreció en un gran número de formularios de la misa, al fin de la misma, una bendición *super populum,* precedida incluso de una verdadera invitación a recibir la bendición. Seguramente se vió con simpatía el que en la misa romana, al contrario de la galicana, la bendición se encontrase al final verdadero de la misa, pues la salida después del *Pater noster* de los que no comulgaban llevaría en las nuevas circunstancias a una verdadera desbandada general. Pero cuando se adoptó como texto para el culto el sacramentario gregoriano, en que se encontraba como *última benedictio* sólo la poscomunión [13], muchos no quisieron reconocer en ella una bendición suficiente, y por eso, si no preferían rezar también en las misas fuera de la cuaresma una *oratio per populum* [14], reclamaron el derecho de dar

---

sollemnitas compleatur, et ubi episcopus fuerit, benedictionem accipiat sacerdotis (esto es, del obispo). En virtud de esta disposición sólo se admitía una bendición final del obispo cuando estuviera presente (cf. más arriba 416). Esto corresponde a una fase anterior en la evolución del derecho y se refiere a la misa galicana. El canon se transmitió en las colecciones medievales, pero ya en la Hispana (antes de 633) aparece con la variante *ubi episcopus defuerit* (hay que recibir la bendición del *sacerdos* = presbítero), que corresponde al can. 7 del segundo concilio de Sevilla (619: MANSI, X, 559), y refleja una práctica que ya se puede probar para el final del siglo VI (J. LECHNER, *Des Schlussegen des Priesters in der hl. Messe:* «Festschrift E. Eichmann» [Paderborn 1940] 654ss 658s). La misma interpretación propaga ya al principio del siglo VII el escrito seudojeronimiano *De septem ordinibus ecclesiae,* que más tarde alcanzó gran difusión (PL 30, 148-162, resp. 152-167; LECHNER 666-672). En la enumeración *De gradibus in quibus Christus adfuit,* que e. o. aparece en el misal de Bobbio (ed. LOWE [HBS 58] p. 178), se afirma que Cristo ha ejercitado la potestad episcopal cuando levantó las manos sobre los discípulos para bendecirlos. Esto demuestra hasta qué punto se consideraba la facultad de bendecir como la potestad más propia del episcopado. Acerca de las razones teológicas de tal concepción véase W. CROCE, *Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung:* ZkTh 70 (1948) 297s.

[11] Cf. más arriba 415.

[12] LECHNER, 662 672 683s.

[13] Véase más arriba 484 [11].

[14] Véase arriba 629.

la bendición con las palabras y ceremonias que se preveían para el culto pontificio en los *Ordines Romani* a la salida del presbiterio. Tal modo de dar la bendición debió de imponerse definitivamente hacia el siglo XI [15].

CARÁCTER SEMIPRIVADO DE LA NUEVA BENDICIÓN FINAL

643. Llama ciertamente la atención que los documentos litúrgicos no aludan a estas bendiciones sino bastante tarde, silenciándolas durante todo el siglo XI y aun casi todos los textos del XII [16]. Sin embargo, esto se puede explicar teniendo en cuenta que esta bendición no se daba sino después de la misa—hasta en nuestros días hay en muchas iglesias después de la misa diversas costumbres que no están consignadas en ningún libro litúrgico—, tanto más que esta bendición se debía considerar como una ceremonia más bien tolerada que sancionada, por lo que era preferible no hablar mucho de ella. El hecho, sin embargo, de que todavía en la baja Edad Media varios ordinarios de la misa, sobre todo algunos que describen, por otra parte, el final de la misa con minuciosidad, dejen de mencionar la bendición final, nos obliga a suponer que en algunos sitios realmente no se daba. Esto vale en especial [17] de las iglesias conventuales, donde se celebraban numerosas misas privadas en las que realmente no había necesidad alguna de dar la bendición. De ahí que en el ordinario de los dominicos del 1256 termine la misa con la nota: *Et si consuetudo patriae fuerit et extranei affuerint hoc expectantes, det benedictionem secundum modum patriae* [18]. El silencio de los misales conventuales de fines de la Edad Media ha de interpretarse, por lo tanto,

---

[15] LECHNER (679s) tendrá razón al afirmar que esta bendición final del sacerdote se remonta hasta la época de Carlomagno; con todo, su explicación necesita en sus detalles algún complemento.

[16] Una excepción la presenta el sacramentario del final del siglo XI de Brescia (en EBNER, 17) al mandar que *finita missa* hay que bendecir al pueblo: *Benedictio Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos*. Por lo demás, los misales italianos no mencionan la bendición ni siquiera hacia el final del siglo XII (véase, p. ej., EBNER, 334 336).

[17] Pero no exclusivamente. En Inglaterra, ninguno de los cuatro ordinarios reproducidos en MASKELL (202s), que son todos del final de la Edad Media, tiene una bendición del pueblo. Dos de ellos hacen seguir al *Placeat* las palabras *In nomine Patris*..., que se usaban probablemente para santiguarse (cf. más adelante la nota 31). Algunas catedrales francesas no conocían, ni en las misas solemnes, la bendición final, y esto todavía hacia 1700 (DE MOLÉON, 159 169; cf. 200).

[18] GUERRINI, 245. La misma nota se encuentra también en el *Ordinale* de los carmelitas (hacia 1312) (ed. ZIMMERMANN, 84) y todavía en un misal carmelita de 1514 (según EISENHOFER, II, 223).

como renuncia a esta bendición. Los benedictinos [19], cistercienses [20], premonstratenses [21] y dominicos [22] no la incorporaron a sus ordinarios sino mucho más tarde y los cartujos no lo han hecho aún en la actualidad [23].

LA BENDICIÓN DEL LECTOR

644. En cambio, en los conventos hay otra bendición final en la misa mayor dominical, la del lector de mesa para la semana próxima [24].

645. Claro que no hacía falta anotar en los misales el texto de la bendición, porque en cada sitio se empleaba uno distinto, o sea el que se venía utilizando desde antiguo en las bendiciones privadas [25]. Por eso, donde se han fijado por escrito estos textos se observa la mayor variedad en la redacción de las fórmulas.

---

[19] La bendición final falta todavía en el misal del convento de Fécamp hacia 1300 y hacia 1400 (MARTÈNE, 1, 4, XXVIs [I, 638 642]) y en el misal de un convento de Lyón de 1531 (l. c., XXXIII [I, 661 D]). Desde este punto de vista es interesante que el *Liber ordinarius* benedictino de Lieja (VOLK, 97), que, por lo demás, transcribe al pie de la letra el ordinario de los dominicos, omita esta nota, por superflua.

[20] Conforme anota BONA (II, 20, 4 [905]), la bendición se había introducido en la orden *paucis abhinc annis* (su obra se publicó en 1671) (cf. SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» [1927] 266).

[21] El dar la bendición se incluyó en el *Liber ordinarius* por primera vez en el año 1622 (WAEFELGHEM, 98, nota 0).

[22] Un misal dominicano que se publicó en Venecia el año 1562 no tiene bendición final (FERRERES, 213).

[23] Como razón se trae en un escrito del siglo XV: «porque no tienen parroquias» (FRANZ, 595).

[24] *Regula S. Benedicti*, c. 38: *Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis*. El lector dice tres veces: *Domine labia mea aperies*, y recibe luego la bendición. Esta bendición forma más tarde a veces parte de la liturgia de la misa; véase el sacramentario de Fulda (RICHTER-SCHÖNFELDER, n. 29), después del *Ordo missae*: se rezan sobre el lector algunos versículos y luego una fórmula de bendición: *Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum et auferat a te spiritum elationis*. Cf. UDALRICI *Consuet. Clun.*, II, 34: PL 149, 725s; *Missale Westmonasteriense* (hacia 1380) (ed. LEGG [HBS 5] 524) y el comentario del editor ([HBS 12] 1506), en que remite a las *consuetudines* de los conventos durante el siglo XI.—Véase también el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 97, línea 16), donde la bendición sigue al *Placeat*, misal de Monte Vergine (siglo XV) (EBNER, 158), donde sigue al *Ite missa est*. Cf. también KÖCK, 59; RADÓ, 56; DE MOLÉON, 135 392; SCHNEIDER, en «Cist.-Chr.» (1927) 267s.

[25] El *Ordinarium O. P.* de 1256 (cf. más arriba 643). También dos misales franciscanos de los siglos XIII y XIII-XIV (EBNER, 317, 351) no anotan más que la bendición sin la fórmula; así también el misal de Augsburgo de 1386 (HOEYNCK, 376).

LA BENDICIÓN AL SALIR SE TRASLADA AL ALTAR

646. Pero siempre se trasluce su dependencia de la bendición final que nos describen los *Ordines Romani*, que, por cierto, se usaba con toda solemnidad en el culto pontifical. Los comentaristas dedican a esta bendición episcopal una atención cada vez mayor [26]. A mediados del siglo XII ya no se daba esta bendición en Roma al salir del presbiterio, sino desde el mismo altar [27]. A principios del siglo XIV tal ceremonia revistió gran solemnidad [28]. Se trata del mismo rito que desde entonces se hizo general en las misas de pontifical y aun en las misas privadas del obispo [29]. Este uso romano se imitó en la baja Edad Media en muchos sitios fuera de Roma y de Italia [30]. De esa manera el modelo vivo del rito episcopal fué un estímulo continuo para la bendición sacerdotal, sobre todo cuando, como en el Norte, la bendición que daba en este sitio el obispo no llegaba a tener en las fiestas menores la solemnidad de la bendición galicana, que siempre se respetó como prerrogativa del obispo. Recuerda el sencillo *Benedicat nos Dominus* del libro de rúbricas romano, cuando los textos de tales bendiciones sacerdotales, que poco a poco aparecen con más frecuencia en los misales, van acompañados de la señal de la cruz con que el sacerdote se santigua a sí mismo [31], o cuando las fórmulas, que más tarde se amplían gradualmente, empiezan con estas mismas palabras [32] o el sacerdote se mete a sí mismo entre los que

---

[26] SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 8: PL 213, 143: INOCENCIO III, *De s. alt. mysterio*, VI, 14: PL 217, 914; cf. DURANDO, IV, 59.

[27] *Ordo eccl. Lateram.* (FISCHER, 87, lín. 18).

[28] *Ordo Rom. XIV*, n. 53: PL 78, 1169 D: el papa debe cantar antes *cum nota: Sit nomen Domini benedictum.*

[29] *Caeremoniale episc.*, I, 25; I, 29, 11.—En la solemne misa pontifical, en el caso de que no haya sermón después del evangelio se une en este lugar con la bendición final la *publicatio indulgentiae* (cf. más arriba I, 634), o sea la proclamación de una indulgencia de 40, resp. 100 días.

[30] *Liber ordinarius* de Lieja (hacia 1285) (VOLK, 103, lín. 32). Por el mismo tiempo, DURANDO menciona en su pontifical, al lado de la bendición solemnísima galicana, esta bendición como el modo menos solemne de dar el obispo la bendición al final del oficio divino o de una misa que no había celebrado él mismo. En cambio, esta bendición no es necesaria cuanto antes se ha dado la bendición solemne pontifical, arriba mencionada. (MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 623 C]; ANDRIEU, III, 655s).—Cf. también DURANDO, *Rationale*, IV, 59, 7.

[31] Así en el *Sarum Ordinary*, del siglo XIII (LEGG, *Tracts*, 228): Santiguarse a sí mismo: *In nomine Patris...*; también en los textos más recientes de *Sarum* (l. c., 268) y MARTENE (1, 4, XXXV [I, 671 B]). No se habla expresamente de una bendición del pueblo.

[32] Misal parisiense del siglo XIV (LEROQUAIS, II, 182): *Benedicat nos Deus omnipotens P. et F. et Sp. S.;* misal de Toul (hacia 1400) (MARTENE, 1, 4, XXXI [I, 652 E]); *Benedicat nos divina maiestas*

esperan los beneficios divinos de esta bendición [33]. Al lado de tales fórmulas son relativamente raras aquellas que emplean el *vos: Benedicat vos* [34], *Benedictio... descendat et maneat super vos*, etc. [35]. La fórmula actual *Benedicat vos...* aparece con otras en el sínodo de Albi (1230) [36].

TAMBIÉN LA BENDICIÓN SACERDOTAL REVISTE GRAN SOLEMNIDAD

647. Pero no faltan, con todo, documentos que dan a esta bendición sacerdotal la misma solemnidad del rito episcopal. Le preceden los versículos introductorios, que en otros sitios a partir del siglo XIII se consideran privativos de la bendición episcopal [37]: *Sit nomen Domini benedictum...* y *Adiutorium nostrum in nomine Domine* [38]. Las palabras de la

---

et una Deitas, Pater...; misales alemanes de los siglos XV-XVI (KÖCK, 136; BECK, 310; cf. 272): *Benedictione caelesti benedicat nos divina maiestas et una Deitas...*; ordinario de la misa *Indutus planeta* (LEGG, *Tracts*, 188): *Benedicat nos et custodiat omnipotens Dominus, Pater...*; *Ordo missae* de Bec (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 675 D]): *Dominus nos benedicat...* (muy amplificado); un misal franciscano del siglo XIII (LEROQUAIS, II, 129): *In unitate Sancti Spiritus benedicat nos Pater...*

[33] *Alphabetum sacerdotum* (LEGG, *Tracts*, 51): *Et benedictio... descendat super nos...*; costumbre de Tongrés en los siglos XV-XVI (DE CORSWAREM, 144): *Benedicat et custodiat nos et vos divina maiestas...*

[34] Cf., sin embargo, arriba la nota 16.

[35] Misal de Salzburgo de los siglos XII-XIII (KÖCK, 135).

[36] P. BROWE, en «Eph. Liturg.», 45 (1931) 384. La fórmula se encuentra también en el *Ordo Rom. XIV*, n. 71: PL 78, 1192 A.—DURANDO ofrece dos fórmulas más con el *vos*: *Instructiones et constitutiones* (ed. BERTHELÉ, p. 77; BROWE, 384, nota 4): *In unitate Sancti Spiritus benedicat vos Pater et Filius*; *Benedicat et custodiat vos omnipotens Dominus P. et F. et Sp. S.* Un misal de Metz del 1324 (LEROQUAIS, II, 208): *Benedicat vos divina maiestas, una Deitas...* En Alemania, Egeling Becker atestigua hacia 1450 la fórmula *Caelesti benedictione benedicat vos et custodiat vos P. et F. et. Sp. S.* (FRANZ, 549).

[37] DURANDO, IV, 59, 7.—GABRIEL BIEL (*Canonis expositio*, lect. 89) duda de esta interpretación porque ve que en algunos sitios también los simples sacerdotes usan estos versículos.

[38] Misales de Salzburgo de los siglos XII-XIII (KÖCK, 135); ordinarios de la Alemania del Sur (ss. XV y XVI) (BECK, 272 310; FRANZ, *Die Messe*, 754).—Pero también en ordinarios franceses posteriores al siglo XIV (generalmente con el orden de los versículos invertido) (LEROQUAIS, II, 182 208; DE MOLÉON, 200; LEGG, *Tracts*, 50 67; MARTENE, 1, 4, XXVIII XXXI [I, 645 E 652 E]).—Una forma más solemne la tenemos en el breviario conventual de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 678s]): a los dos versículos precede la alabanza *Te invocamus, te adoramus, te laudamus, o beata Trinitas!* Y les siguen cuatro oraciones, más versículos y la doble fórmula de bendición: *A subitanea et improvisa morte et a damnatione perpetua liberet nos P. et F. et Sp. S.; Et benedictio Dei omnipotentis P. et F. et Sp. S. descendat et maneat super nos. Amen.* Así, más o menos, en el *Alphabetum sacerdotum* (hacia 1495) (LEGG, *Tracts*,

bendición que a veces se cantan [39] no van acompañadas de una sola cruz, sino de una cruz triple [40] o cuádruple [41], trazadas en cuatro direcciones. El misal de Pío V y su revisión por Clemente VIII (1604) distinguieron luego, respecto a todos estos pormenores, claramente entre la bendición episcopal y la sacerdotal simple.

Distintas ceremonias en las dos bendiciones

648. Por otra parte, no faltaron ya en la Edad Media tendencias a diferenciar, a través de estas bendiciones, las potestades episcopal y sacerdotal. El obispo trazaba la cruz con la mano mientras que el sacerdote debía servirse de un objeto sagrado. En el siglo XI era costumbre en algunos sitios dar la bendición con las reliquias que durante la misa estaban en el altar [42] o con una partícula de la Santa Cruz [43]. Durando manda al sacerdote trazar la cruz con un crucifijo o con la patena o el corporal [44]. Este modo de dar el sacerdote la bendición con la patena o el corporal está atestiguado con frecuencia desde el siglo XIV primero en Francia y luego en Alemania [45]. A veces se daba esta bendición tam-

---

50s); cf. también el ordinario de Coutances (1557) (l. c., 68). El rito de bendición sigue en los tres casos únicamente después del evangelio de San Juan. Una forma más antigua de este rito la ofrece un misal de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXVI, nota [I, 638 E]): la bendición se encuentra en forma más sencilla antes del evangelio; después del mismo están las oraciones.—En forma atenuada también en el rito de la misa privada del monasterio de Bec (l. c., XXXVI [I, 675]).

[39] Así según EISENHOFER (II, 224); en Francia todavía en el siglo XVIII.

[40] Así ya en un sacramentario del siglo XI de Bolonia (EBNER, 17) y todavía hacia 1500 en Burcardo de Estrasburgo (LEGG, *Tracts*, 167). También el misal de Pío V tenía hasta 1604 en las misas solemnes la triple cruz.

[41] Juan Bechofen (hacia 1500), quien, en contra de esta costumbre, aboga por la cruz simple (FRANZ, 595); misal de Bursfeld de 1608 (GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 406).

[42] Arcas con reliquias son los primeros objetos que se atrevían a colocarlos encima del altar (véase más arriba I, 315, segundo párrafo).

[43] P. BROWE, *Der Segen mit Reliquien, der Patene und Eucharistie*: «Eph. Liturg.» 45 (1931) 383-391.

[44] DURANDO, *Instructiones et constitutiones*, ed. BERTHELÉ, p. 77; BROWE, 384, nota 4.

[45] BROWE, 385s. También se usaba una simple bendición de los particulares con el corporal después de la misa; se les ponía el corporal encima de la cara o se les daba aire con él, mientras se rezaba la fórmula, costumbre que menciona Enrique de Hesse († 1397) en son de ligera censura (l. c., 385 s). La veneración extraordinaria de los corporales, que luego fácilmente rayó en superstición, viene ya atestiguada desde los siglos X y XI (FRANZ, 88 92).

bién con el cáliz [46]. Cáliz y patena quedaban generalmente descubiertos sobre el altar hasta el final de la misa.

El rito exterior

649. Todas estas maneras han desaparecido, pero se ha conservado un detalle que, aun prescindiendo del texto, la distingue de la bendición que se solía dar fuera de la misa: el sacerdote eleva primero los ojos y manos al cielo [47]. Esta ceremonia se explica por aquella alegoría medieval que veía en esta bendición del sacerdote la última bendición de Nuestro Señor a los discípulos antes de subir a los cielos [48] *elevatis manibus* (Lc 24,50) [49].

Orden de sucesión de las últimas ceremonias

650. Unas veces se daba la bendición final antes del ósculo del altar y el correspondiente *Placeat*, otras después del mismo. Por lo general, parece que el orden cronológico de la introducción fué el que dió la norma. En Francia, donde desde muy pronto el *Placeat* se había incorporado a la misa, la bendición venía ordinariamente a continuación [50], mientras que en Alemania, donde el *Placeat* no se impuso hasta mucho más tarde, la bendición le solía preceder [51]. Este último orden fué el que rigió también en Roma [52]. Se encuentra todavía en varias ediciones impresas del misal romano; por ejemplo, en las de los años 1474, 1530 y 1540 [53]. El tipo adop-

[46] Un misal de París de principios del siglo XIV (LEROQUAIS, II, 182): *cum calice vel patena*. Asimismo, el ordinario de Coutances (1557) (LEGG, *Tracts*, 67).—Testimonios de Inglaterra véanse en BROWE, 386.

[47] Este rito, previsto en el misal romano (*Ritus serv.*, XII, 1) queda reservado a la bendición dentro de la misa, por lo menos según PH. HARTMANN-J. KLEY (*Repertorium Rituum*, 14 ed. [Paderborn 1940) 625). Distinta sentencia sostiene M. GATTERER (*Praxis celebrandi*, 3.ª ed. [Innsbruck 1940] 333). Las rúbricas no dicen nada sobre el particular. La ceremonia en cuestión no se menciona nunca en el ritual romano para la bendición de personas y objetos.

[48] AMALARIO, *De eccl. off.*, 36: PL 105, 1155 B; BERNOLDO, *Micrologus*, c. 20: PL 151, 990; DURANDO, IV, 59, 4.

[49] Cf. más arriba I, 120 hacia el final.

[50] DURANDO, IV, 59, 8; MARTENE, 1, 4, XXVIII XXXI (I, 645 E 652 E); LEGG, *Tracts*. 67; cf. 228.

[51] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 21s: PL 151, 991s; BECK, 272 310s; HOEYNCK, 376; FRANZ, 576 754.—El mismo orden también en los misales franciscanos (en EBNER, 317 351).

[52] *Ordo Rom. XIV*. n. 53: PL 78, 1169 D.

[53] R. LIPPE, *Missale Romanum* (1474), t. II (HBS 33) 114s.—*Directorium divinorum officiorum*, de LUDOVICO CICONIOLANO, publicado en Roma el año 1539, lo deja al arbitrio del sacerdote: *in suo positum est arbitratu* (LEGG, *Tracts*, 212).

tado en el misal de Pío V fué sugerido seguramente por la idea de que, si al aviso de despedida había de seguir todavía una bendición y una oración, era mejor que la bendición cerrase verdaderamente el acto de culto, ya que en otros tiempos se llamaba incluso *missa* [54]. Por la misma razón, cuando a fines de la Edad Media se revistió en la iglesia de Ruán la bendición final de mayor solemnidad, se la puso hasta después del evangelio de San Juan [55]. Tampoco se siguió una norma fija durante mucho tiempo en lo que toca a la fórmula que debía emplearse. Las ediciones impresas del misal romano de 1530 y 1540 presentan todavía dos fórmulas a elegir [56]. Eran en lo esencial las mismas que recomendaba Durando [57]. En las ediciones de 1505, 1509, 1543, 1558, 1560 y 1561 sólo se pone una de ellas: *In unitate Sancti Spiritus benedicat vos Pater et Filius* [58], que finalmente fué substituída por la actual.

UNA FÓRMULA DE BENDICIÓN PARA LA MISA DE «REQUIEM»

651. Las ediciones del misal romano del 1558 y 1560 ofrecen por cierto una fórmula especial para las misas de difuntos: *Deus, vita vivorum, resurrectio mortuorum, benedicat vos in saecula saeculorum* [59]. El posterior misal romano ha aplicado también aquí el principio de que en las misas de difuntos se supriman las bendiciones todas de los vivos. Misales alemanes de fines de la Edad Media introdujeron en el ordinario, aun fuera de la misa de difuntos, una bendición especial para los difuntos. Así como en el oficio a la oración y al *Benedicamus Domino* sigue el *Fidelium animae,* de la misma manera se rezaba a continuación de la poscomunión y la despedida una fórmula por los difuntos y luego se daba la bendición a los vivos [60]. Este voto por los difuntos no llegó a penetrar en la liturgia de la ciudad de Roma. El *Requies-*

---

[54] Una razón más bien externa, que difícilmente será la verdadera, la menciona Gavanti: La misa, que ha empezado con un ósculo, debe también terminar con lo mismo (GAVANTI-MERATI, II, 12, 6 [I, 342]).
[55] Misal de Ruán y *Alphabetum sacerdotum;* véase más arriba en la nota 38.
[56] LIPPE, l. c.
[57] Cf. más arriba la nota 36.
[58] LIPPE, 115; véase también FERRERES, 212.
[59] LIPPE, 115.
[60] Misal de Ratisbona, de 1500 (BECK, 272): *Et animae omnium fidelium defunctorum requiescant in sancta Dei pace.*—Así también un ordinario de Augsburgo de la segunda mitad del siglo XV (FRANZ, 754); misal de Freising, hacia 1520 (BECK, 310); misal de los benedictinos de Bursfeld, de 1608 (GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica,* I, 405s).

cant in pace de las misas de difuntos, que parece una redacción abreviada de aquella fórmula, debe tener un origen parecido [61].

5. *El último evangelio*

652. Llama realmente la atención el que se lea al final de la misa otro pasaje del Evangelio. Pero, si consideramos los orígenes de esta costumbre, veremos que también esta lección se subordina al conjunto del rito de despedida y como parte de las bendiciones finales.

INSTRUMENTO DE BENDICIÓN

653. El prólogo del Evangelio de San Juan, por la gran elevación de su pensamiento y la profundidad de su teología, gozaba desde muy antiguo de un aprecio extraordinario. San Agustín refiere el dicho de un contemporáneo de que se debía escribir su texto con letras de oro en un lugar prominente de todas las iglesias [1]. Con razón el prólogo de San Juan es considerado como la síntesis del Evangelio en la que se concentra toda la substancia divina. Y así como se empleaban otros signos sagrados, palabras o imágenes en señal de protección divina o se daba la bendición con objetos sagrados, como cruces, cálices o patenas, y en Oriente el *dikirion* y *trikirion*, así se llegó con el correr de los tiempos a utilizar también el comienzo del Evangelio de San Juan como instrumento de bendición, unas veces llevando consigo su palabras escritas en un papel, otras pronunciándolas u oyéndolas pronunciar. Desde luego, podía meterse aquí una idea exagerada y supersticiosa de la confianza cristiana en Dios [2]. En el año 1022 dice el sínodo de Seligenstadt que algunos seglares, sobre todo mujeres, ponen mucho empeño en oír a diario recitar el evangelio *In principio erat Verbum* o asistir a una misa que se ha de decir en honor de la Santísima Trinidad y de San Miguel. Manda el sínodo que en adelante se digan estas misas sólo *suo tempore* y cuando alguno lo pida por devoción, pero *non pro aliqua divinatione* [3].

---

[61] No se puede admitir una dependencia inmediata debida a la distancia temporal, ya que el *Requiescant in pace* aparece tres siglos antes.

[1] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, X, 29: CSEL 40, 1, p. 499.

[2] Cf. A. JACOBY, *Johannisevangelium: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, ed. por BAECHTOLD-STAUBLI, IV (1931-32) 731-733.

[3] Can. 10 (MANSI, XIX, 397s).

DE LOS ENFERMOS, DEL TIEMPO

654. Aparte estos abusos del texto sagrado, quedaba todavía un amplio margen para un uso legítimo y cristiano del mismo. El principio del Evangelio de San Juan se leía sobre los enfermos antes de administrarles los últimos sacramentos [4] o sobre los niños recién bautizados [5]. Se empleaba sobre todo desde el siglo XII en la bendición del tiempo [6], como se leían más tarde con el mismo fin los principios de los cuatro Evangelios dirigiéndose hacia las cuatro direcciones cardinales. Otra costumbre semejante se encuentra aún actualmente en muchas diócesis alemanas durante el verano de Cruz (3 de mayo) a Cruz (14 de septiembre), todos los domingos o incluso todos los días [7]. El mismo carácter tenía también el prólogo de San Juan cuando se rezaba a diario al final de la misa. En su comentario de la misa, aparecido hacia el 1505, el ermitaño de San Agustín Juan Bechofen habla de la lectura de este evangelio como de una *laudabilis consuetudo,* diciendo que como el demonio trata de arrancarnos nuestra unión con Dios y dañarnos en nuestras almas, cuerpos y haciendas, se lee o escucha como protección contra él [8].

AL FINAL DE LA MISA, COSTUMBRE DOMINICANA

655. El primer testimonio sobre la lectura del Evangelio de San Juan al final de la misa se refiere únicamente a misas privadas—lo tenemos en el ordinario de los dominicos, redactado antes del 1256—: el sacerdote lo puede leer antes o después de quitarse las vestiduras junto con la oración *Omnipotens aeterne Deus, dirige actus* [9]. Que esta costumbre alcanzó pronto en la orden dominicana gran auge se desprende del hecho de que sus representantes en la misión armenia consiguieron, entre otras cosas, la introducción de este uso en aquella liturgia, y con tal éxito, que aun después de

---

[4] Misal de Remiremont (s. XII) (MARTENE, 1, 7, XVII [I, 911 A]). También según el actual ritual romano (V, 4, 24) Jn 1,1-14 es una de las perícopes preferidas para leerlas en las visitas de enfermos.—Véanse también las cartas de San Francisco Javier, p. ej., de 15 de enero de 1544, a los compañeros de Roma, n. 6 (F. MORENO, S. I., *Cartas y avisos* [Cádiz 1944] 97).

[5] Ritual de Limoges (MARTENE, 1, 1, 18 XVIII [I, 215 A]).

[6] A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, II (Friburgo 1909) 52 57s.

[7] La bendición diaria del tiempo es, p. ej., costumbre en las archidiócesis de Salzburgo y Friburgo de Brisgovia.

[8] FRANZ, *Die Messe*, 595.

[9] GUERRINI, 250.—Hacia 1340, el dominico Bernardo de Parentinis habla de una lectura facultativa del evangelio de San Juan (FRANZ, *Die Messe*, 595, nota 2).

la separación que sobrevino hacia el 1380, se ha conservado esta costumbre hasta la actualidad [10].

HASTA FINES DE LA EDAD MEDIA, INDECISIÓN

656. Había aún a fines de la Edad Media regiones en las que no se había introducido la costumbre del último evangelio [11]. Cuando en el año 1558 se reunió la primera congregación general de la Compañía de Jesús para elegir sucesor a San Ignacio y se trató de unificar el rito de la misa dentro de la Orden, el último evangelio fué uno de los puntos discutidos. Se decretó finalmente la inclusión del último evangelio en la liturgia de la orden, pero dejando libertad para escoger entre el *Loquente Iesu ad turbas*, de San Lucas 11,27, y el prólogo de San Juan [12]. En cambio, los cartujos ni siquiera hoy le han dado cabida, como ni tampoco a la última bendición [13]. Por cierto que cuando se tuvo la primera congregación general de la Compañía de Jesús no existía unanimidad de pareceres ni siquiera en los círculos competentes de Roma [14].

---

[10] BRIGHTMAN, 456.

[11] Se prevé, p. ej., la lectura del evangelio de San Juan e. o. hacia 1285 en el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 102) sólo para la misa privada. Lo menciona de paso DURANDO (IV, 24, 5), pero luego al final de la misa no trata de él (IV, 59).—Posteriormente aparece en algunos ordinarios de la misa franceses (MARTENE, 1, 4, XXXI XXXIII XXXVII [I, 652 E 661 D 678 B]); LEROQUAIS, III, 12 57 70 107 113, etc.; LEGG, *Tracts*, 50 67.—Según el misal de Sarum (fines de la Edad Media) (MARTENE, 1, 4, XXXV [I, 671 C]), se reza por el sacerdote *redeundo*, así como todavía actualmente en el rito de Lyón (BUENNER, 258) y también en el rito romano de la misa pontifical (*Caeremoniale episc.*, II, 8, 80).—Cuando Baltasar de Pforta escribía, hacia 1494, el último evangelio no se usaba aún por lo común en Alemania (FRANZ, 588; cf. 595 727). En la descripción de los 79 misales estirios que nos ha dado a conocer KÖCK, y que todos datan de los siglos XII-XV, el último evangelio se menciona una sola vez (p. 191). En cambio, se encuentra atestiguado hacia fines de la Edad Media en los ordinarios de Ratisbona (BECK, 272) y Augsburgo (FRANZ, 754) y por Juan Bechofen (cf. más arriba 654).—Para Escandinavia está atestiguado en el breviario de Skara (1498) (FREISEN, *Manuale Lincopense*, p. XXXI) y en el misal de Drontheim (1519) (l. c., p. LXI), pero más bien parece que se trata de excepciones (véase YELVERTON, 21).

[12] *Decreta Congreg. gen.*, I, n. 93 (*Institutum S. I.*, II [Florencia 1893] 176).

[13] Asimismo falta en el rito de los cistercienses castellanos, descrito por B. KAUL. en «Cist.-Chr.», 55 (1948) 224. En algunas iglesias francesas hacia 1700 lo desconocían, al paso que en otras lo hacían rezar al sacerdote durante el camino de vuelta a la sacristía (DE MOLÉON, véase en los índices p. 522s. s. v. *évangile*).

[14] Conforme anota BONA (II, 20, 5 [908s]), el misal romano que se publicó el 1550 en Lyón, pero que antes había sido revisado en Roma, no tenía último evangelio, mientras su lectura se dejaba a arbitrio del celebrante por el *Caeremoniale* de PARIS DE GRASSIS († 1528), maestro de ceremonias en Roma.

657 A la lectura del último evangelio se hacía seguir a veces una oración, precedida generalmente de algunos versículos para darle una forma más litúrgica [15].

OCASIÓN PARA CONMEMORAR OTROS FORMULARIOS

658. En el siglo XIII era ya convicción general que en lugar del prólogo de San Juan se podían leer otras perícopes [16]. Antes de esta fecha es raro que se encuentre una alusión a este particular en los documentos. Cuando luego se hizo más común la práctica de variar las perícopes, y al paso que se iba perdiendo la idea de su carácter de bendición y sacramental, se fijaron en que su lectura ofrecía una buena ocasión para, lo mismo que en la colecta, secreta y poscomunión, conmemorar otros formularios impedidos de la misa. Pensamiento tanto más obvio cuanto que en el siglo XVI todavía se practicaba la *missa sicca*, en la que el sacerdote, después de terminar el sacrificio, acostumbraba a leer sin casulla [17] el texto de un segundo formulario junto con otras oraciones del ordinario, a excepción del canon, o por lo menos la epístola, evangelio y *Pater noster* [18]. Cuando desapareció la *missa sicca* después del concilio de Trento, conservaron por lo menos el evangelio [19]. Este homenaje de recuerdo lo admitía el misal de Pío V para los formularios impedidos en el propio del tiem-

[15] En el *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 102) es la oración *Protector in te sperantium* (hoy en el tercer domingo después de Pentecostés); asimismo en el misal de un convento de Lyón del 1531 (MARTENE, 1, 4, XXXIII [I, 661 D]). En el *Ordinale* de los carmelitas del 1312 (ZIMMERMANN, 89) se añade la oración *Actiones*. Con cuatro oraciones y varios versículos en el breviario de Ruán (MARTENE, 1, 4, XXXVII [I, 678]); sin embargo, estas cuatro oraciones, como demuestra el ordinario de Bec (MARTENE, 1, 4, XXXVI [I, 675]), se añadían también, sin último evangelio, a las oraciones de la comunión (cf. más arriba 647 [38]), o se hacía preceder al último evangelio una *memoria de beata Virgine vel de dominica vel de quodam sancto vel de mortuis*, como dice el misal de Rennes (s. XV) (LEROQUAIS, III, 70).—El *Ordinarium O. P.* de 1256 (GUERRINI, 250) y asimismo el misal de Bursfeld, de 1608 (GERBERT, *Vetus liturgia Alemannica*, I, 406), hace rezar después del último evangelio la oración *Omnipotens sempiterne Deus* (hoy en el domingo infraoctava de Navidad). Cf. también el ordinario de Coutances de 1554 (LEGG, *Tracts*, 68).—El misal de Augsburgo, del siglo XV (FRANZ, 754), añade al último evangelio, así como al evangelio de la antemisa, el voto de bendición: *Per istos sacros sermones*.

[16] DURANDO, IV, 24, 5: Algunos leen al final de la misa el evangelio de San Juan *vel aliud*.

[17] Se leía también la perícope de San Juan en los siglos XV-XVI muchas veces sin casulla (LEROQUAIS, III, 107 135 227; LEGG, *Tracts*, 67).

[18] J. PINSK, *Die missa sicca*: JL 4 (1924) 90-118, esp. 104s.

[19] En este mismo sentido véase G. MALHERBES, *Le dernier évangile non-Johannique et ses origines liturgiques*: «Les Questions liturgiques et paroissiales», 25 (1940) 37-49.

po. En el año 1920, con la nueva edición del misal de Benedicto XV [20], se extendió a todas las misas que tienen un *evangelium stricte proprium,* como es el caso de los formularios de la Virgen y de los apóstoles.

CAMBIA SU CARÁCTER

659. No se puede negar que en estas disposiciones aparece un cambio esencial en la interpretación del último evangelio, dándole un carácter nuevo. Desaparece casi en absoluto su función de bendición, concentrándose el pensamiento sobre el contenido de la perícope, aun de la de San Juan. Comentaristas modernos no hablan ni de su carácter de bendición, sino lo califican de epílogo del sacrificio, porque al hablar de la preexistencia de Cristo y su encarnación «señala la raíz eterna» de este sacrificio [21]. El prólogo de la Buena Nueva hace de epílogo de su representación en el sacrificio eucarístico.

Pero este modo de interpretar el prólogo al final de la misa no consigue darnos una razón convincente del porqué sea necesario ni aun conveniente ese prólogo, que siempre parecerá poner una nota disonante en el punto final de nuestra misa [22].

VALORACIÓN

660. Esto es evidente si nos fijamos en la circunstancia de que, a pesar de ir precedida la perícope de la misma fórmula que la del evangelio de la antemisa, o sea de un saludo y un aviso, al que se contesta, y a pesar de que los fieles se levantan y se persignan juntamente con el sacerdote [23], propiamente no se les anuncia la Buena Nueva. Saludo, aviso y respuesta, lo mismo que la lectura, se hacen a media voz, lo que quiere decir que no se trata sino de una simple lectura en voz baja del sacerdote. Es más: para ser exactos, ni siquiera hay verdadera lectura, sino que por regla general se recita todo el prólogo de memoria, como un texto bíblico con el que está uno familiarizado.

---

[20] *Additiones et Variationes,* IX, 3. Explicado y detallado más por un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 29 de abril de 1922 *(Decreta auth. SRC,* n. 4369).

[21] KÖSSING, *Liturgische Vorlesungen,* 598s. También se puede hablar de una especie de doxología de aquel que por nosotros y entre nosotros se hizo hombre, una doxología cristológica al final de la misa parecida a la del final del canon (véase más arriba 362).

[22] En las misas dialogadas se evita esta disonancia al no hacer participar a la comunidad en el último evangelio.

[23] El que el sacerdote trace la señal de la cruz sobre el altar, *in fronte et in corde,* anota el misal de Ratisbona hacia 1500 (BECK, 272). También se exige por aquel tiempo la genuflexión al *Et Verbum caro factum est* (FRANZ, 576, nota 7).

A fines de la Edad Media el evangelio de San Juan, según nos lo comunica la explicación de la misa *Hortulus animae*, aparecido el 1503 en Estrasburgo, se recitaba en muchas regiones por todos los circunstantes, hecho que naturalmente debió contribuir a acentuar su carácter de bendición [24]. En la misa pontifical, el obispo lo reza bajando ya las gradas; sólo al principio traza una cruz sobre el altar, para significar que recibe la palabra del evangelio de Cristo [25].

6. *Bendiciones de derecho particular*

661. Si fijamos nuestra atención en la liturgia viva, tal como se practica legítimamente en muchos sitios, tendremos que confesar que muchas veces la misa no termina tampoco con el último evangelio. El afán de bendecir y el ansia de ser bendecido por la Iglesia dieron pie a otras ceremonias al final de la misa.

La bendición del tiempo

662. Ya hemos hablado de la bendición del tiempo que durante los meses de verano se da en muchos sitios después de la misa y que desde la Edad Media ha ido evolucionando en cada diócesis en forma distinta [1]. La que se da diariamente al acabar la misa, por lo regular no consiste más que en una oración que reza el sacerdote en voz baja en las gradas del altar o también en voz alta para que la oiga todo el pueblo, y que va seguida de una bendición con el Santísimo o también con un *lignum crucis*.

Bendiciones sacramentales

663. Hay regiones en las que se da durante todo el año, los jueves o los domingos y días de fiesta, la bendición a todos los fieles con la custodia [2]. Tal bendición con el Santísimo

---

[24] Franz, 719.

[25] Cf. más arriba I, 567. El simbolismo se hace manifiesto en la mención más antigua del último evangelio, a saber, en Durando (IV, 24, 5), donde esta señal de la cruz se toma como prueba de que antes de cantar el evangelio se ha de ir por el evangeliario al mismo altar.

[1] Cf. P. Browe, *Die eucharistischen Flurprozessionen und Wettersegen*: «Theologie u. Glaube», 21 (1929) 742-755; Eisenhofer, II, 447s.

[2] La bendición con el Santísimo al final de la misa se empezó a dar en el Corpus durante el siglo xiv, y en el xv en las misas de los jueves, fundadas en honor del Santísimo Sacramento. La primera

puede ser el final de la exposición mayor que en muchos sitios del sur de Alemania se suele tener durante la misa [3], aunque también se da el caso de exponer el Santísimo sólo al final de la misa, rezándose algunas oraciones [4].

OTRO «ASPERGES» AL FINAL DE LA MISA

664. Al lado de estas bendiciones, que alcanzan a toda la parroquia de conjunto, hay otras que tratan de llevar la gracia divina a cada uno de los asistentes en particular. En la Iglesia antigua se servían para este fin de la imposición de manos [5]. Sin embargo, como este procedimiento exige mucho tiempo, hoy día ya no se emplea fuera de los casos en que lo pide la administración del Sacramento, confirmación y ordenación sacerdotal. La forma más común de la bendición que se da a toda la parroquia, pero con la intención de que llegue a cada uno en particular, es hoy día la aspersión del agua bendita, que es, sobre todo en las parroquias del sur de Alemania, el verdadero final de la misa. Inmediatamente antes de abandonar el altar, el sacerdote, sacudiendo el hisopo y rezando la antífona prescrita *Asperges* con su salmo, pasa por entre las filas de los fieles hasta la puerta principal, llevando de un modo muy expresivo la bendición de la Iglesia a cada uno de los fieles. Esta costumbre viene ya de hace siglos [6].

---

mención de tal bendición en una de estas misas de los jueves data del año 1429, en Ingolstadt. La bendición iba generalmente acompañada del canto del *Tantum ergo*. A la palabra *benedictio* se trazaba la cruz con la custodia. Además se daba muchas veces también otra bendición anterior, durante el cánto de la secuencia *Lauda Sion*, a las palabras *Ecce panis angelorum* (BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 151s; 181-185).

[3] Cf. más arriba I, 164.

[4] Esta solución se ha adoptado allí donde, por una parte, se tiende a limitar las misas ante el Santísimo expuesto, sin que, por otra, se quiera romper por completo con la tradición. Así, p. ej., en el sínodo diocesano de Viena de 1937 que, al restringir mucho el número de las misas ante el Santísimo expuesto, observa que sigue en uso el dar al final de la misa la bendición con el Santísimo según las normas del ritual diocesano (*Die erste Wiener Diözesansynode* [Viena 1937], p. 36).

[5] Cf. más arriba I, 614.

[6] Según las costumbres eclesiásticas de la pequeña ciudad de Biberach, que se fijaron por escrito hacia el año 1530, el sacerdote en determinadas ocasiones debió dar la bendición con la custodia al final de la misa y luego distribuir el agua bendita (A. SCHILLING, *Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichsstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation*: «Freiburger Diözesan-Archiv», 19 [1887] 154; BROWE, 185.—Esto, aparte de la ceremonia del *Asperges* prescrita para antes de la misa mayor, que se usa en Alemania como en cualquier otro país. En este sitio se puede probar ya para el siglo VIII (EISENHOFER, I, 478-480; cf. BRAUN, *Das christliche Altargerät*, 581-598).

LAS «EULOGIAS», EN ORIENTE

665. Aunque lejanamente, con la aspersión del agua bendita se relaciona la distribución del pan bendito, las *eulogias*, que todavía se conservan en las liturgias orientales y algunas regiones de Francia. Es en la liturgia bizantina donde entre las orientales esta costumbre ha alcanzado más importancia. Después de las oraciones finales sale el sacerdote del presbiterio para distribuir los llamados ἀντίδωρα [7]: trocitos de pan que han sobrado de los panes ofrecidos para el sacrificio. Su nombre se explica con frecuencia como si significara que este don ha de ser en vez del don propio del sacrificio que se da en la Eucaristía [8]. El ἀντίδωρον equivale, por tanto, a como si se recibiera la comunión, aunque actualmente se les da también a los que acaban de comulgar [9].

La misma costumbre existe en lo esencial también entre los armenios [10] y los sirios. Entre los sirios orientales, la distribución del pan bendito pertenece a la liturgia estricta [11]; entre los sirios occidentales queda limitada al tiempo de cuaresma y a las misas de vigilia. No hace falta que el pan empleado tenga relación con la Eucristía; basta que se bendiga inmediatamente antes de su distribución [12].

666. Esta interpretación parece que responde mejor al carácter primitivo de las *eulogias*, pues en ellas sobrevive, sin duda, la bendición de los dones de la naturaleza con que nos hemos encontrado al final de canon en la antigua liturgia romana desde la época de San Hipólito [13]; en otros sitios se hace al final de la misa [14]. Se trata de los dones que en la mayoría de los casos traían los mismos fieles a la iglesia para este fin o para ofrecerlos, y que ahora se les devuelve santificados con bendiciones celestiales.

---

[7] BRIGHTMAN, 399; cf. PL. DE MEESTER, *La liturgie de S. Jean Chrysostome*, 3.ª ed. (Roma 1925) 135.

[8] Así BRIGHTMAN, 577; MERCENIER-PARIS, 253, nota 1.—En cambio, BAUMSTARK (*Die Messe im Morgenland*, 179) interpreta ἀντίδωρον como don que se devuelve a los fieles a cambio de su oblación de pan.

[9] Así es costumbre entre los monjes del Atos (R. PABEL, *Athos* [Münster 1940] 23; cf. 27).

[10] BRIGHTMAN, 457.

[11] L. c., 304; A. J. MACLEAN, *East-Syrian daily office* (Londres 1894) 291.

[12] BRIGHTMAN, 109s.—Entre los coptos esta distribución de las *eulogias* tiene ya un carácter muy profano (véase BAUMSTARK, lugar citado, 179).

[13] Cf. más arriba I, 31; II, 366.

[14] En el *Eucologio* de Serapión (QUASTEN, *Mon.*, 66), a la oración que cierra la comunión de los fieles sigue una «oración sobre la ofrenda de aceite y agua», y luego la bendición final del pueblo. Así también en el *Testamentum Domini*, I, 24s (l. c., nota; RAHMANI, 49; cf. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 178).

TAMBIÉN EN OCCIDENTE

667. En Occidente, donde más ha arraigado esta costumbre del pan bendito es en Francia [15]. Aparece por primera vez en el siglo VI [16], y en el IX está sólidamente arraigado al mandar a los sacerdotes distribuir este pan los domingos y días de fiesta a los no comulgantes después de la comunión [17]. La costumbre se extendió por todo Occidente y se mantuvo durante algunos siglos [18]. Donde primero desapareció fué en Alemania; Volfrán de Eschenbach, hacia el 1209, en su *Willehalm*, acomodación de una poesía francesa, habla del pan que «todos los domingos es bendecido en Francia» [19].

668. Tan íntima fué la relación de esta costumbre con la comunión, que al empezar a usarse el pan ázimo se empleó éste también para las *eulogias*. Al principio tenían un parecido enteramente como las hostias, y para evitar los inconvenientes que esto traía consigo comenzaron, a partir del si-

[15] A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I (Friburgo 1909) 247-263; NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie*, 68-71; BROWE, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, 185-200 (*Der Kommunionersatz: Die Eulogien*); SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, 213-282, esp. 229ss 262ss.—Cf. también el material en CORBLET (I, 233-257).

[16] GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, 14 (PL 71, 237 B): *Post missas autem petiit (Merovech), ut ei eulogias dare deberemus* (cf. l. c., IV, 35: PL 71, 298 B). Hay que distinguir entre estas *eulogias* litúrgicas y las *eulogias* privadas, que en aquella época se encuentran con frecuencia (NICKL, 69s; BROWE, 187s).

[17] HINCMARO DE REIMS, *Capitula presbyteris data* (del año 852), c. 7 (PL 125, 774): *Ut de oblatis, quae offeruntur a populo et consecrationi supersunt, vel de panibus, quos deferunt fideles ad ecclesiam, vel certe de suis presbyter convenienter partes incisas habeat in vase nitido et convenienti, ut post missarum sollemnia, qui communicare non fuerunt parati, eulogias omni die dominico et in diebus festis exinde accipiant.* La bendición que a continuación se da es en lo esencial la misma que la que presenta aún actualmente el *Rituale Romanum* (VIII, 16). Una disposición sobre esta materia se encuentra también en la *Admonitio synodalis*, que es de la misma época (PL 96, 1378 B). Cf. asimismo la correspondiente pregunta que debe hacer el obispo en su visita, según Regino de Prüm (cf. más arriba 8 [45]), y una disposición parecida para los conventos en el *Capitulare monasticum* del año 817 (n. 68: [MGH Cap., I, 347]). FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionem*, I, 247ss.

[18] En Italia se supone la costumbre todavía hacia 1320. En Inglaterra se pregunta, hacia 1400, en un examen de conciencia: «¿Has tomado el domingo tu comida sin el pan bendito?» En España se encuentran todavía en el siglo XVI en los libros litúrgicos textos para la bendición del pan (BROWE, 189s 194s).—Por más tiempo se ha conservado la costumbre, y esto con todas las apariencias de substituir la comunión en los días del cumplimiento pascual y en muchos conventos (BROWE, 191-194).

[19] II, 68, 4s; WOLFRAM VON ESCHENBACH, obras, ed. por LEITZMANN, II (*Altdeutsche Textbibliothek*, 16) 54: «Alle suntage in Franrîche gewîhet wirt».

glo XII, a diferenciarlos de las formas por el modo de cocerlos y la manera de distribuirlos [20]. La idea, todavía viva a finales del siglo XII, de que podían servir de substitutivo de la comunión [21], se perdió más tarde, y el pan bendito se convirtió sencillamente en un sacramental que se distribuía lo mismo que el agua bendita [22].

«PAIN BÉNIT»

669. Concebido así perduró en Francia todavía mucho tiempo, y en las regiones campesinas, sobre todo de la Borgoña y la Bretaña, se conoce aun hoy día la costumbre del pan bendito, *pain bénit*. El pan lo proporciona, siguiendo un orden determinado, cada domingo una familia distinta, que considera el día que le toca como su fiesta particular, en la que toda la familia, acompañada de sus parientes y amigos, lleva el pan desde su casa a la iglesia [23]. Antes de empezar la misa, o antes del ofertorio, o también al final de la misa, llevan el pan al altar; allí se bendice y se parte en trozos pequeños, que se distribuyen entre todos los presentes, que lo comen en el acto [24]. El llevarlo al altar antes del ofertorio parece recordar la entrega procesional de las ofrendas; el distribuirlo al final de la misa sugiere más bien la idea primitiva del pan bendito [25].

---

[20] BROWE, 198s. Cf. el caso paralelo del cáliz de las abluciones arriba, 604.

[21] JUAN BELETH (véase más arriba 454 [22]); SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 8: PL 213, 144.

[22] BROWE, 194.

[23] G. SCHREIBER, l. c., 278s. Allí también más detalles de relatos sobre la costumbre del siglo pasado. Se prescribe a veces un determinado número de panes, tres, doce, catorce (273s); en la región de Metz se emplea los domingos pan ordinario; en las fiestas, sin embargo, tortas (274); una vela acompaña generalmente la oblación del pan (275ss), como fué costumbre ya en la Edad Media.

[24] Principalmente según noticias directas de distintas regiones de Francia. PAUL CLAUDEL dedica a esta costumbre popular, en su obra poética *La messe*, un inciso entre el *Ite missa est* y el último evangelio: «La parte de la misa que en Francia más gusta a los niños es hacia el final, cuando el monaguillo baja del altar para llevarles una gran cesta llena de pan, de la que cada uno puede tomar....»—En ordinarios de la misa medievales se menciona raras veces la bendición del pan; así, p. ej., en el misal de Evreux-Jumièges (MARTENE, 1, 4, XXVIII [I, 646 A]) y en el misal de Wéstminster (hacia 1380) (ed. LEGG [HBS 5] 524); en ambos casos se encuentra al final de la misa.

[25] Este carácter doble del rito antiguo se manifiesta mejor allí, donde, como se me refiere de una parroquia de la región de Besançon, el pan se trae después del evangelio, se parte en pequeños trozos en la sacristía y se reparte luego después de la comunión.

7. *Las oraciones de León XIII*

670. Muy distinta a la idea de la virtud santificadora del sacrificio eucarístico, que ha motivado las ceremonias que acabamos de reseñar, es la que ha hecho nacer en el siglo XIX esas oraciones que se rezan después del último evangelio. Se trata de súplicas añadidas en tiempos de tribulación, oraciones por las grandes intenciones de la Iglesia, en las que debe participar también el pueblo, y que por eso se rezan con los fieles en su propia lengua.

Resumen de las diversas clases de súplicas en la misa

671. Más de una vez nos hemos encontrado en el decurso de la historia de la misa con súplicas que forman parte de la liturgia, es decir, oraciones elevadas a Dios por toda la comunidad pidiendo por las grandes intenciones de la Iglesia. Se solían poner primitivamente al final de las lecciones, en la oración común de los fieles. Al desaparecer ésta de la liturgia romana, a fines del siglo V, sus elementos populares encontraron su sitio en la letanía de los kiries, mientras que la oración del sacerdote se refugió en el santuario del canon. Reducida después la letanía de los kiries antiguos a las pocas invocaciones de los actuales y cuando se privó finalmente al pueblo aun de este medio de exteriorizar su devoción, al convertir los kiries en canto artístico del coro, la necesidad de la oración pública creó en las épocas de grandes tribulaciones, a partir del siglo IX, una nueva expresión después del *embolismo;* y más tarde, entre éste y el *Pater noster*. Finalmente, se incrustaron, hacia la baja Edad Media, tales súplicas por la paz y contra la miseria también en otros pasajes de la misa, sobre todo después del *Dona nobis pacem* [1]. En estos últimos casos se trataba de una oración que rezaban en común sólo los clérigos juntos en el presbiterio, sin que por esto se excluyesen los seglares *literati,* o sea los que supiesen latín [2].

El problema de la lengua

672. Las liturgias orientales, que con el triunfo definitivo del elemento árabe se decidieron por el cambio de la lengua, como la bizantino-melquítica, la sirio-occidental y la copta, no obstante su actitud conservadora, utilizaron el nuevo idio-

---

[1] Véase más arriba 410s 477.
[2] Cf. más arriba 411 hacia el final

ma lo mismo en las lecciones que en las letanías, en las que debían alternar el diácono y el pueblo [3]. Desde entonces se vienen rezando en árabe, sin que por esto se las haya quitado del sitio que ocupaban de antiguo. En las liturgias occidentales, prescindiendo de algunas tentativas que hubo en los primeros tiempos, no se llegó a una decisión semejante [4]. La razón parece obvia: mientras dominó la cultura y lengua latina en Occidente no se sintió la necesidad de tal cambio. Pero luego la exclusión de hecho de la lengua vulgar en el culto litúrgico se convirtió, a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna, en exclusión de derecho. A partir de la reforma aumenta la tendencia a diferenciar a los simples fieles de los sacerdotes. A mediados del siglo pasado todavía era tan fuerte esta tendencia, que en 1857 se renovó la prohibición de traducir el ordinario de la misa para uso de los seglares [5]. Aunque León XIII fomentó el rezo del pueblo en voz alta durante la misa, no se trataba de oraciones propias de la misa, sino del rezo del santo rosario durante el mes de octubre, oración que, aunque no desentone con la misa fundamentalmente, de suyo no forma parte de la acción sacrifical ni está concatenada con la expresión que esta acción se ha creado en las ceremonias y oraciones litúrgicas. Por eso, cuando, urgidos nuevamente por las tribulaciones que afligían a la Iglesia, se sintió la necesidad de que los fieles rezasen juntamente con el sacerdote, tales oraciones, que, naturalmente, se habían de rezar en lengua vulgar, se vió que no cabían, según la concepción entonces reinante de la liturgia, dentro de la misa.

Breve historia

673. El núcleo de las oraciones que rezamos después de la misa privada es anterior a León XIII. El año 1859 creció la amenaza que se cernía sobre los Estados Pontificios, y entonces prescribió Pío IX oraciones especiales para los territorios súbditos de su poder temporal. Estas oraciones se continuaron rezando aun después de desaparecido el poder temporal del papa. Cuando luego León XIII hizo los últimos esfuerzos para conseguir del Gobierno alemán la derogación de las leyes del *Kulturkampf*, hizo extensivas el 6 de enero del 1884 a todo el mundo aquellas oraciones [6]. Se alcanzó en lo

---

[3] Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden*, 102.
[4] Cf. más arriba I, 426 [11].
[5] Cf. más arriba I, 215. Véase además la noticia del misal en castellano de Juan Julián Caparrós, *Misas de las festividades del año*, en la pág. 624.
[6] *Acta S. Sedis*, 16 (1883) 239s. La oración termina: ...*et omnibus sanctis, quod in praesentibus necessitatibus humiliter petimus, efficaciter consequamur. Per.*

esencial la libertad de la Iglesia en Alemania, pero siguieron prescritas estas oraciones. En la nueva redacción, vigente en la actualidad [7], se amplió el objeto de estas oraciones incluyendo una intención siempre viva en la Iglesia: la conversión de los pecadores.

La postura en que se rezan

674. Por lo que se refiere a la postura exterior, cómo se han de rezar estas oraciones, es verdad que en la liturgia romana resulta un poco llamativo el que se mande al sacerdote estar de rodillas delante el altar. En absoluto suele el sacerdote expresar el carácter de humilde súplica por medio de la inclinación profunda. Pero como esta postura no la usan ya los fieles y el sacerdote debe rezar estas oraciones con ellos, se mandó la genuflexión, por otra parte no del todo desconocida en la oración litúrgica [8]. Según los *Statuta antiqua* de los cartujos (antes del 1259), el sacerdote, después de quitarse las vestiduras, debe rezar el *Pater noster* al pie del altar *genibus flexis* [9].

Su contenido

675. Por lo que hace a su estructura, las oraciones de León XIII responden en lo esencial a las leyes de la liturgia romana. Los ejemplos antiguos de oraciones parecidas empezaban por lo regular con salmos; aquí se ha escogido un elemento más popular, la salutación de la Virgen [10], que se reza tres veces y que culmina en el *Salve Regina* [11]. El deseo de dar una nota mariana al final de la celebración litúrgica tuvo por consecuencia, como se sabe, en la Edad Media el terminar

---

[7] Los *Acta S. Sedis*, 19 (1886), no la contienen. Se ha publicado sólo en los boletines de los obispados.

[8] Cf. más arriba 411 hacia el final.—Véase *Les questions liturgiques et paroissiales*, 6 (1921) 63.

[9] MARTENE, 1, 4, XXV (I, 635 C). El *Ordinarium Cart.* (1932) (c. 27, 19) exige *Pater* y *Ave*.

[10] No es la primera vez que entre el *Ave Maria* a formar parte de la liturgia. Hacia fines de la Edad Media pertenecía a las oraciones que se rezaban al pie del altar al principio de la misa (cf. más arriba I, 369 [30 33]). La combinación de Lc 1,28 con Lc 1,42 se encuentra intercalada en una oración intercesora después de la consagración en la liturgia griega de Santiago (BRIGHTMAN, 56), y (sin *Dominus tecum*) como canto del ofertorio, en los manuscritos más antiguos del antifonario de la misa romana (HESBERT, nn. 5 7 bis 33); es decir, en el texto primitivo del mismo, que data del principio del siglo VII. La adición del nombre de «Iesus» y la súplica *Sancta Maria*... provienen del rezo popular de fines de la Edad Media. El texto del *Sancta Maria* fué fijado en su forma actual por el breviario de Pío V, en el año 1568.

[11] La *Salve* debió de nacer durante el siglo XI en el convento de Reichenau (véase A. MANSER, *Salve Regina*; LThK IX, 137s).

el rezo de las horas, o por lo menos de ciertas horas, con una antífona mariana. El elogio a la Madre de Dios se conocía entonces también dentro de la misa, después de la comunión [12] o al final [13]. A veces constituía la *Salve* el fin del ordinario [14]. El versículo *Ora pro nobis* hace de puente a la oración, como era costumbre después de una antífona o después de los salmos. Aquí se vuelve a invocar a la Virgen y se formula la petición. En ella aparecen, una vez más, las influencias de las antiguas leyes estilísticas de las oraciones romanas. Conectando con la intercesión pedida a Nuestra Señora, a cuyo lado aparecen los grandes protectores de la Iglesia, se pide a Dios la gracia de la salvación del alma y la libertad de la Iglesia, terminándose la oración con el *Per Christum.*

Dos apéndices más

676. Al apéndice se añadieron finalmente otros apéndices, de los que una vez más debemos decir que no guardan relación con lo que precede. El mismo León XIII, el año 1866, en una nueva revisión, introdujo la invocación del arcángel San Miguel [15]. No se trata de una nueva oración, sino de una invocación aislada, con carácter de exorcismo, rarísima en la liturgia romana.

---

[12] Véase más arriba 592.

[13] Dos ordinarios de la baja Edad Media de Normandía añaden a la fórmula trinitaria de la bendición final: *Et beata viscera Mariae Virginis quae portaverunt aeterni Patris Filium* (MARTENE, 1, 4, XXXVIs [I, 675 D 679 A]).—Según el pontifical de Durando, el sacerdote puede rezar el *Salve sancta parens* en la misa que ha celebrado en presencia del obispo después que éste ha dado la bendición (MARTENE, 1, 4, XXIII [I, 620 C]; ANDRIEU, III, 647).

[14] Según un misal conventual francés del año 1524 (LEROQUAIS, III, 268), la *Salve* u otra antífona, juntamente con la oración, se dice después del evangelio de San Juan.—También los carmelitas añadieron ya entonces (pero todavía no en el *Ordinale* de 1312), además del *Pater noster*, rezado en voz baja, la *Salve Regina* (B. ZIMMERMANN, *Carmes:* DACL 2, 2170s). Cf. la consulta de la Sagrada Congregación de Ritos del 18 de junio de 1885 *(Decreta auth.*, n. 3637, 7).

[15] Las palabras del principio de la invocación se encuentran en el verso aleluyático de las misas del arcángel San Miguel, el 8 de mayo y el 29 de septiembre.—Contra una leyenda que se iba formando acerca del origen de esta invocación, se dirige BERS *(Die Gebete nach der hl. Messe:* «Theol-prakt. Quartalschrift», 87 [1934] 161-163).—Con todo, recuerdo que don Francisco Brehm, consejero eclesiástico de la editorial litúrgica Fr. Pustet (Ratisbona), recién vuelto de un viaje de Roma, nos contó, hacia el año 1928, que en una sesión de la Sagrada Congregación de Ritos en que se trataba de derogar estas oraciones, y a la que él asistió, cuando ya todos estaban de acuerdo para suprimirlas, un anciano cardenal, cuyo nombre ya no recuerdo, se levantó para contar que el mismo León XIII le había dicho que la invocación de San Miguel la había añadido contra la amenaza de la francmasonería, movido a ello por una revelación sobrenatural.—*(N. del T.).*

677. Otro elemento independiente y muy distinto, que contrasta fuertemente con las palabras finales de la petición precedente: *in infernum detrude* es la triple invocación: *Cor Iesu sacratissimum, miserere nobis,* introducida en el reinado de Pío X. No se trata de una jaculatoria prescrita como el resto de la oración, sino solamente permitida por decreto de la Sagrada Congregación de Indulgencias del 17 de junio de 1904 [16]. Si hoy se tiene como obligatoria, la obligación hay que derivarla de la costumbre que, según parece, existe ya en todas partes.

678. Con la promulgación de las oraciones de León XIII, a pesar de que se mandó rezarlas con el pueblo—y con tanta urgencia, que ni siquiera se las puede omitir en las mayores solemnidades del año, en las que se suprimen todas las demás conmemoraciones y oraciones imperadas [17]—, no se fijó ningún texto oficial para las diversas lenguas vulgares. Así se da el caso extraño de que en unas partes, como, por ejemplo, en las regiones de lengua alemana, cada diócesis tiene su texto distinto, mientras que en otras se rezan en latín, alternando el sacerdote no con el pueblo, sino con el monaguillo, lo cual no responde, por cierto, a su finalidad primitiva [18].

8. *La acción de gracias*

La vuelta a la sacristía

679. Cumplidas las últimas oraciones, el sacerdote abandona el altar. En las misas no solemnes, él mismo lleva el cáliz con la patena, cubiertos ambos con el velo, y los corporales, metidos en la bolsa. Le precede generalmente el acólito llevando el misal. En la misa solemne los vasos sagrados quedan sobre la credencia.

Este orden, que a nosotros nos parece muy natural, es de fecha relativamente reciente. Según un ordinario alemán de

---

[16] *Acta S. Sedis*, 36 (1904), 750: F. Beringer, *Die Ablässe*, I, 14 ed. (Paderborn 1915) 194.

[17] Acerca del alcance de esta obligación se han dado ya una serie de disposiciones detallistas (véase, p. ej., Soláns-Casanueva, *Manual litúrgico* [Barcelona 1913], t. 1.º, I, p. 188s).

[18] En la mayor parte de las diócesis españolas se ha llegado a un compromiso curioso entre la tendencia del pueblo a participar en las oraciones y la del clero a rezarlas en latín. Las avemarías se rezan en castellano, pero luego el pueblo contesta a la *Salve* en latín o, por lo menos, si es que el sacerdote levanta la voz al final de las oraciones, al *Cor Iesu sacratissimum,* con el *miserere nobis.—(N. del T.).*

la misa de hacia fines del siglo x, al salir del altar después de la misa solemne, un subdiácono llevaba el cáliz sin velo y un acólito la patena [1]. Más tarde, la patena se lleva siempre junto con el cáliz. Pero como todavía a fines de la Edad Media no se usaba nuestro velo del cáliz [2], el sacerdote, según las rúbricas de Burcardo de Estrasburgo (1502), solía meter el cáliz con la patena en un saquito bien atado, y, colocando encima la bolsa con los corporales plegados, lo llevaba todo a la sacristía, precedido del acólito con el misal, cojines, vinajeras, caja de las formas, velas del altar y la que se enciende a la consagración [3]. El modo actual data de Pío V.

PARALELISMO ENTRE EL «BENEDICITE» Y EL «IUDICA»

680. Al retirarse el sacerdote empieza a rezar el cántico *Benedicite*. Este cántico con sus oraciones correspondientes no lo presenta el actual misal romano como parte del ordinario de la misa, sino en la *gratiarum actio post missam* que se encuentra separada delante del mismo. Por eso, sus rúbricas [4] en la actualidad no tienen más que valor normativo [5]. En cambio, los misales medievales traen las oraciones finales que siguen al cántico, y que no se debieron introducir mucho antes del siglo XI, juntamente con los textos finales de la misa, sin hacer ninguna distinción entre ambas clases de oraciones [6]. El cántico que se reza al retirarse del altar, y que desde el principio iba unido al salmo 150, venía a ser como el salmo *Iudica*, que se decía al acercarse al altar. Por eso lo recitaban o cantaban el celebrante y todos sus ministros, según lo indican expresamente los documentos más antiguos a partir del siglo X [7]. A la salmodia siguen unos cuantos versículos y la oración *Deus qui tribus*. Pronto se añaden algunas oraciones más.

---

[1] *Ordo Rom.* VI, n. 13: PL 78, 994.

[2] En la archidiócesis de Colonia sólo se prescribió por el sínodo del año 1651 (BRAUN, *Die liturgischen Paramente,* 214).

[3] LEGG, *Tracts,* 169.

[4] Cf. también *Ritus serv.,* XII, 6.

[5] Cf. más arriba I, 339.

[6] Cf., p. ej., el facsímil de un sacramentario centroitaliano del siglo XI en EBNER, 50.—Sin embargo, en una parte de los ordinarios de la misa, no en los más antiguos (véase más adelante), se dice que el sacerdote rece estas oraciones *exuens se vestibus;* así, por ejemplo, en BERNOLDO, *Micrologus,* c. 23: PL 151, 995.

[7] Ordinario de la misa de Séez (PL 78, 251 A): *Expletis omnibus episcopus rediens ad sacrarium cum diaconibus et ceteris cantet hymnum trium puerorum et Laudate Dominum in sanctis eius.* Luego siguen, sin *Pater noster,* diez versículos, entre los que se encuentran también los que hoy presenta el misal romano y la primera oración algo ampliada.—De modo parecido en documentos afines (MARTENE, 1, 4, IV XIV XV [I, 517s 582 594]), donde, sin embargo, dos veces en la rúbrica citada después de *et ceteris* se añade *quos (quibus) voluerit.*

Otras oraciones que se decían antes

681. Entre el *Benedicite* y el salmo 150 se intercala a veces el salmo 116 [8] o se añade el antiguo himno *Te decet laus* [9]. Posteriormente ponen algunas regiones el *Nunc dimittis* [10]. A la cabeza de los versículos, que por cierto cambian mucho, se pone el *Pater noster* [11] y el *Kyrie* [12]. A la oración *Deus qui tribus*, que en la liturgia romana acompaña desde muy antiguo al cántico de los tres jóvenes también en otros sitios [13], se le junta como segunda oración la *Actiones nostras* [14].

La oración de San Lorenzo

682. La tercera oración, que alude a la pasión gloriosa de San Lorenzo, no aparece sino muy tardíamente y aislada [15]. Se ha dicho que la adición de esta oración, que llama un poco la atención, se debe a la costumbre de los papas anteriores a Aviñón de celebrar la misa en la capilla Sancta Sanctorum, dedicada a San Lorenzo en el palacio de Letrán [16]. Los hechos contradicen esta hipótesis [17]. La oración, tomada de la

---

[8] El sacramentario mencionado del centro de Italia (s. XI) (EBNER, 50 299); *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 517 C]); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 102).

[9] Misal de San Lorenzo, de Lieja (MARTENE, 1, 4, XV [I, 594 C]).

[10] Pontifical de Maguncia (hacia 1170) (MARTENE, 1, 4, XVII [I, 602 E]); misal de Toul (l. c., XXXI [I, 652 E]); misal de Ratisbona, hacia 1500 (BECK, 272).—Cf. el uso del mismo cántico después de la comunión más arriba, 591.

[11] *Missa Illyrica* (MARTENE, 1, 4, IV [I, 517 C]).

[12] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23; PL 151, 995; misal de San Vicente (FIALA, 216); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 103).

[13] MOHLBERG, *Das fränkische Sakramentarium Gelasianum*, números 841 891 1446, y las referencias consignadas allí (pp. 317s y 335).

[14] *Missa Illyrica* (l. c.; cf. e. o. MARTENE, 1, 4, XIV s XXXII [I, 582 D 594 C 658 B]); BERNOLDO, *Micrologus*, c. 23: PL 151, 995; FIALA, 217.—También en dos documentos romanos se encuentra la oración añadida a las antes citadas: en el *Vetus Missale Lateranense* (EBNER, 169) y el ordinario de la capilla de la corte papal hacia 1290 (ed. BRINKTRINE, en «Eph. Liturg.» [1937] 209).

[15] Manuscrito de Blew del manual de Sarum (s. XIV) (LEGG, *Tracts*, 268); misal de Toul (hacia 1400) (MARTENE, 1, 4, XXXI [I. 653]); misal de Bratislava D (s. XV) (JÁVOR, 120); misal de Ratisbona, hacia 1500 (BECK, 273).

[16] H. GRISAR, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum* (Friburgo 1908) 23; aceptada también por BAUMSTARK (*Missale Romanum*, 145).

[17] En contra de una nota en EISENHOFER (II. 227), el cántico se encuentra ya en documentos muy anteriores al *Ordo Rom. XIV*, es decir, que se conocía efectivamente en Roma antes del destierro de Aviñón (véanse las fuentes romanas citadas más arriba en la nota 14). Entre ellas se cuenta también el ordinario de la capilla papal de aquel tiempo, derivado del ordinario de Inocencio III. La oración *Da nobis quaesumus* no se menciona en él, así como tampoco

fiesta de San Lorenzo, fué, sin duda, introducida cuando se fijaron en que el cántico había sido cantado por vez primera por los tres jóvenes en el horno, circunstancia que les trajo a la memoria el martirio famoso de San Lorenzo. Y esto debió de ser cuando se añadió al cántico la antífona *Trium puerorum cantemus hymnum*, que aparece por primera vez en el pontifical de Maguncia, hacia el año 1170 [18]. La oración a San Lorenzo seguía, a diferencia del misal actual, en los textos medievales inmediatamente después de la oración *Deus qui tribus pueris* [19] o estaba separado de ella únicamente por la oración *Ure igne Sancti Spiritus*, de parecido contenido [20]. Con estas oraciones se quería pedir ayuda, ante todo, contra el enemigo más peligroso, el de dentro. La oración *Actiones nostras* no se conocía en esta tradición [21].

683. En cambio, los versículos que aun actualmente preceden a las oraciones caen bien con la alegre alabanza de los salmos para continuar el tema iniciado ya por el *Benedicite sacerdotes Domini Domino*, que exhorta a la alabanza de Dios en primera línea a los que más obligados están a ello, los sacerdotes: *Sancti tui benedicant tibi, Exultabunt sancti in gloria* [22]. En una serie de documentos, el cántico empieza con este único versículo [23]. Las oraciones finales se ajustan menos a este tono de alegría, ya que son, ante todo, súplicas [24].

---

en el *Ordo Rom. XIV* (n. 71: PL 78 1192 B), que presenta ya en Aviñón, hacia 1311, la última fase de la evolución que tuvieron estas oraciones en la capilla de la corte papal, en la que no aparecen más que estas dos oraciones *Deus qui tribus* y *Actiones*.—En otras fuentes italianas de los siglos XI-XIII (en EBNER, 317 331 334 349) solamente se prescribe el *Benedicite*.

[18] MARTENE, 1, 4, XVII (I, 602 E).

[19] Toul, Bratislava, Ratisbona (véase la nota 15).

[20] Manuscrito de Blew; este manuscrito contiene, además de las tres mencionadas, otras tres oraciones (véase abajo la nota 24).

[21] Se ha añadido como última sólo en el misal de Bratislava, de modo que no perturba el pensamiento común a ambas fórmulas. De otro modo se juntan las dos tradiciones en BURCARDO DE ESTRASBURGO (LEGG, *Tracts*, 170s): a las dos oraciones más antiguas, corrientes en Roma, *Deus qui tribus pueris* y *Actiones*, se ha añadido, sin conexión interior, el *Da nobis*. Este orden lo ha adoptado el misal de Pío V.

[22] En la *Missa Illyrica* (l. c.) también *Sacerdotes tui, Domine, induantur iustitiam*.

[23] *Vetus Missale Lateranense* (hacia 1100) (EBNER, 169); ordinarios de la baja Edad Media de Normandía (Bec, Ruán) (MARTENE, 1, 4, XXXVIs [I, 675 D 679 A]); ordinario de Coutances (1557) (LEGG, *Tracts*, 69).—No hace, pues, falta pensar en la capilla Sancta Sanctorum con sus reliquias para explicar estos versículos, como lo hace GRISAR (véase arriba la nota 16), al que sigue CABROL (en R. AIGRAIN, *Liturgia* [París 1935] 554).

[24] Sin embargo, a veces se ha intentado también dar a estas oraciones carácter de alabanza, como en una oración de la *Missa Illyrica* (l. c. [517 E]): *Deus quem omnia opera benedicunt*.—El ordinario de Coutances (LEGG, *Tracts*, 70) tiene en tercer lugar una

VALORACIÓN

684. La idea de una alabanza salmódica al final de la misa se hacía tan espontánea, que su introducción apenas necesita explicación. Hemos de tener en cuenta que estos salmos de alabanza hacen perfectamente juego en los documentos más antiguos con el salmo en que el salmista, y con él el celebrante, suspira por subir al monte santo que es el altar, pues este salmo no se decía entonces en el mismo altar, sino durante la entrada [25]. Más bien deberíamos extrañarnos de que este cántico de alabanza no haya quedado incorporado al ordinario de la misa, como sucedió con el salmo de la entrada. Por eso, cuando algunos liturgistas de la Edad Media [26] muy versados en cánones, para dar más autoridad a este cántico, citan un canon de la antigua Iglesia visigótica de España, que, efectivamente, trata de nuestro cántico, pero en conjunto distinto [27], tal justificación canónica no hay que confundirla con la verdadera causa de la *Gratiarum actio post missam* [28]. Por lo demás, difícilmente se encontrarían salmos o cánticos más aptos para una acción de gracias. Al recordar con el corazón agradecido el beneficio que acabamos de recibir en el altar, toda la creación se nos antoja desbordante de júbilo, en una sinfonía sin palabras, en honor y alabanza de aquel que acaba de colmar de su gracia abundantísima al mundo y a los hombres.

685. A veces se ha echado también mano de las horas canónicas para prolongar más la acción de gracias. En la basílica de Letrán se entonaba en el siglo XII la sexta después del *Ite, missa est* de la misa pontifical, y hasta que no se terminase, el obispo no volvía a su sitio *hymnum trium puerorum cantando cum eisdem ministris* [29]. Algo parecido se hace también actualmente en muchas catedrales.

---

oración con carácter de poscomunión: *Purificent nos.*—El manuscrito de Blew del manual de Sarum (véase arriba la nota 15) ofrece después de las tres oraciones que se refieren al fuego *(Deus qui, Ure, Da nobis)* otras tres: *Infirmitatem nostram, Deus qui conspicis, Protector in te sperantium;* con todo, es rara tal acumulación de oraciones.

[25] Cf. el ordinario de Séez (PL 78, 251 A, resp. 246 A). Cf. más arriba I, 124.

[26] BERNOLDO, *Micrologus*, c. 22: PL 151, 992; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, III, 8: PL 213, 144 A.

[27] Concilio IV de Toledo (633), can. 14 (MANSI, X, 623), *in omnium missarum sollemnitate* hay que cantar en adelante el *Benedicite*, disposición que se refería a la antemisa, donde era costumbre en las liturgias galicanas cantar este cántico (cf. más arriba I, 59).

[28] Como lo hace EISENHOFER, II, 227.

[29] *Ordo eccl. Lateran.* (FISCHER, 87, lín. 20).

LAS «ORATIONES PRO OPPORTUNITATE SACERDOTIS DICENDAE»

686. El que el sacerdote—y lo mismo dígase de los fieles—en el silencio después de la misa solemne no se ciña sólo a recitar oraciones vocales, sino que se abisme también en la oración mental, es tan natural, que no hace falta acudir al criterio de la piedad moderna para probar su conveniencia. Ordinarios monásticos de la misa del siglo XIII aconsejan al sacerdote tal oración una vez que haya rezado la *Gratiarum actio: Terminatis vero omnibus potest orare sacerdos secreto prout ei Dominus inspiraverit* [30]. En todo conforme con el espíritu de disposiciones más antiguas [31], el *Codex Iuris Canonici* exhorta al sacerdote que no deje de dar las gracias a Dios *pro tanto beneficio,* lo mismo que antes de la misa se había preparado para la celebración con la oración vocal y mental [32]. A estos consejos responde una práctica ascética consagrada por muchos siglos [33].

687. Los libros litúrgicos nos ofrecen para el caso textos de oraciones. El apéndice que sigue en el misal romano a la *Gratiarum actio,* las *orationes pro opportunitate sacerdotis dicendae,* contiene tales textos, de los que sobre todo el primero, llamado *oratio s. Thomae Aquinatis,* es de una antigüedad venerable [34]. La oración siguiente, llamada *oratio s. Bonaventurae,* está compuesta efectivamente por este santo doctor de la Iglesia [35]. El tesoro de tales oraciones se ha aumentado en los últimos tiempos. Pero tampoco faltaban en los misales medievales algunas oraciones privadas de este

---

30 Ordinario dominicano del 1256 (GUERRINI, 251); *Liber ordinarius* de Lieja (VOLK, 102).

31 *Rituale Romanum,* IV, 1, 4; también en las ediciones anteriores.

32 *Codex Iur. Can.,* c. 810.

33 Ya en el l. IV de la *Imitación de Cristo* (c. 1, 24) se insinúa que la devoción después de la comunión debería perdurar por espacio de media hora. Con la continuación de la presencia eucarística después de la comunión (suponiendo que dura una hora) se ocupa Étienne Binet († 1639), haciendo girar en torno de ella sus consideraciones ascéticas (H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* I, 141s). Consideraciones parecidas se encuentran también en la época de las decretales seudoisidorianas, que no tanto se refieren a la misma acción de gracias como al tiempo durante el cual se ha de prolongar el ayuno eucarístico: el sacerdote que por la mañana ha consumido lo sobrante de la comunión del pueblo debe guardar ayuno hasta el medio día, etcétera (véase *Decretum Gratiani,* III, 2, 23 [FRIEDBERG, I, 1321]; cf. más arriba 602 [41]).

34 Cf. más arriba 589s.

35 M. GRABMANN, *Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters:* «Zeitschrift f. Aszese u. Mystik», 19 = ZkTh 68 (1944) 20.

tipo[36], si bien resulta difícil, si no imposible, distinguir en aquellos misales entre oraciones privadas y oficiales, ya que muchas de las oraciones que en el misal actual están incorporadas al ordinario, en aquéllos figuran todavía como oración privada.

TODA LA MISA, ACCIÓN DE GRACIAS

688. Si nos remontamos algo más y examinamos los diez primeros siglos de la liturgia de la misa, vemos ciertamente que con el *Ite, missa est* terminaba en general no sólo la función común, sino el conjunto de devociones privadas, de suerte que la celebración de la misa romana, aun cuando se rezaba todavía la antigua bendición, tenía una parte final relativamente corta y difícilmente se podía hablar en ella de una acción de gracias especial. La razón está en que la celebración eucarística se concebía toda como acción de gracias en torno de las riquezas que Dios nos ha regalado en Cristo y su Iglesia. Lo que acabamos de recibir en la comunión no es más que la renovación sacramental del fundamento sobrenatural sobre el que debe descansar nuestra vida toda de cristianos. Y si por la asistencia a la misa se ha reavivado la conciencia de estas realidades de la fe, la jornada de trabajo que le sigue durante el día muy bien puede concebirse como una acción de gracias permanente, apropiada a esta hora de la gracia, según indican varias poscomuniones[37]. Con la creciente maduración de la liturgia de la misa, al mismo tiempo que se fueron estabilizando cada vez más sus distintas formas y la piedad particular buscaba nuevos cauces de expresión de su fervor hacia la Eucaristía, don excelente y universal de Dios, se hizo necesaria una especial *gratiarum actio* aun después de la εὐχαριστία. Seguramente influyó además en esta evolución el fomento de la oración mental en los tiempos posteriores. Antiguamente, los monjes la conocían generalmente en la forma de la *lectio divina;* y realmente no hay otro momento tan propicio para orar y meditar en la gracia que hemos recibido como el silencio que sigue a los últimos cantos y oraciones de la misa.

Hoy día nos escandalizamos menos que nuestros padres cuando algunos fieles después de haber comulgado, abrumados por sus quehaceres, toman demasiado al pie de la letra la invitación del *Ite, missa est;* pero al menos nosotros los clérigos haremos bien si aprovechamos estos momentos de silencio después del santo sacrificio para que el espíritu de la Eucaristía penetre más y más en nuestra alma[38].

[36] El misal de Valencia (antes de 1411) hace seguir al *Placeat* la oración *Sit, Iesu dulcissime, ss. corpus tuum* (FERRERES, 209).

[37] Cf. arriba 620.

[38] Cf. la encíclica *Mediator Dei,* del 20 de noviembre de 1947: *Acta Ap. Sedis,* 39 (1947) 566-568.

INDICE A.—FUENTES

Datos generales sobre los diversos ritos, así como testimonios de autores eclesiásticos antiguos acerca de los mismos, se han de buscar en los índices C y D.—La indicación entre paréntesis del nombre del editor, sirve para encontrar más fácilmente la cita, ya que se destacan en el texto por estar compuestos en versalitas. Los números en cursiva indican los números donde se dan datos más concretos. Las cifras remiten a los números, no a las páginas.

I FUENTES DE LA CRISTIANDAD PRIMITIVA (hasta c. 450).

II LITURGIAS NO ROMANAS

1. LITURGIAS EGIPCIAS

7. Liturgia galicana

8. Liturgia iro-celta

9. Liturgia milanesa

III. LITURGIA ROMANA

1. Las fuentes más antiguas (450-800)

a) *Sacramentarios*

3. Fuentes de la baja Edad Media (1300-1570)

a) *Misales.*

4. Epoca moderna y actual

a) *Libros no romanos.*

b) *Libros romanos.*

INDICE B. — FORMULAS

INDICE C.—NOMBRES

INDICE D - MATERIAS

FE DE ERRATAS

Pág.	Núm. y Lín. Texto	Núm. y Lín. Nota	Dice	Debe decir
34		28,8	εὐχαριστεεν	εὐχαριστεῖν
			Las demás frecuentes erratas de acentos en el texto griego las sabrá perdonar la cultura del lector.	
42		55,1	..., 91 :	..., 91) :
49		3,2	semiagnósticos	semignósticos
65	40,25		Arón	Aarón
78		5,2	PL 95	PL 85
86	65,9		*omnipotens, aeterne*	*omnipotens aeterne*
67		13,2	arriba..., *mystay.*	arriba..., *mystag.*
95		41,5	Colonia, Angers	Colonia, Metz, Angers
103	81,16		*Ordo Romanus*	*Ordo Romanus V*
108	87,15		al letrán	a Letrán
109	88,6		un mantel	un tapete
114	97,18		*Gloria Patria*	*Gloria Patri*
125	112,7		tramo	tramno
135	título		para la nueva	para la nueva evolución
140		26,4	*fórmulo*	*famulo*
141		31,7	69	58
147		54,4	*Minorirem*	*Minoriten*
152		11,5	PL 66	PL 166
155		26,4	*osculu*	*oscula*
176	168,5		*lectorium*	*lectionarium*
180		8,2	*celebrationes*	*celebratione*
194	169,12		... *populo* y la	... *populo,* la binación y la
225		21,2	FEFEBVRE	LEFEBVRE
233	226,1		— *sa*	*es* —
233		10,6	*sacricio*	*sacrificio*
236		33,2	Abisinia	Abitina
243	239,27		sacrificio puro	sacrificio y que en él se había cumplido la profecía de Malaquías del sacrificio puro
250	ladillo		de	del
258		49,1	..., 86;	..., 86);
264		1,6	... 11;	... 11);
273		53,2	Rom. IV	Rom. VI
275	264,8		cantos y	cantos intermedios y
283	271,11		hay	hoy
285	título		...misa cantada	misa privada
288		21,1	31	21
290		37,3	HARIULFI, *Chron.*	HARIULFI *Chron.*
300		88,1	905s, *Missale*	905s), *Missale*
300		88,2	987ss).	987ss.
330		49,3	aucaristía	eucaristía
330		49,4	más	de los corintios **más**
358		14,7	I,63	I, 86
363		10,1	196;	196);

Pág.	Núm. y Lín. Texto	Nota	Dice	Debe decir
363		10,2	4, XII [I, 568 B];	1,4, XII (I, 568 B);
389	373,4		seglar [12]	seglar después de la confesión que se le hacía [12]
403		7,5	(1936)	(1336)
458	455,16		Gelasiano	Gregoriano
477		62,8	León XII	León XIII
544	Esquema, sec. 5		Trasladar la 1.ª y 2.ª líneas a la altura de la 9.ª y 10.ª	
569	572,13 13 y 15		Correr los números voladitos una unidad.	
573		67,6	*dia-*	*diaco*
585		3	Nicea	Calcedonia
605		24.4	*aeprecarent... aiceret*	*deprecarent... diceret*
639		43,3	CORBET	CORBLET
651	18,20		*Ascensión*	*Asunción*
657		7.1	... II. 37	... II, 15
670		49.1	70s-717	701-717
690		68,19	pág. 130: *Hic ponibur*	pág. 130 v: *Hic ponitur*
699		114.2	*e isse*	*exisse*
709		9,2	*anámesis*	*anámnesis*
711	74,14		Arón	Aarón
797	175,13		dos	los
819		9,12	KENDY	KENNEDY
822	206,5		*El omnium*	*Et omnium*
823		23,1	23	22
825		35,15	BENEDICTO III	BENEDICTO XIV
853	247,3		*quod figura*	*quod* [5] *figura*
853	247,5		cabal [5]	cabal
871		5,8	CCHAVASSE	CHAVASSE
873		12,1	Salabi	Salibi
877		29,2	doctrina de Pedro Cantor	doctrina de Pedro Comestor († 178) y de Pedro Cantor
867		90,3	y en KENNEDY *(The...*	Pedro el Canciller de Chartres (KENNEDY, *The...*
914		1,4	RILO DE ALEJANDRÍA	RILO DE JERUSALÉN
933	349,11		alejandrina [6]	alejandrina [26]
947	368,3		oración eucarística	oración de bendición
952	375,10		ademán indicador de la elevación	ademán de elevación con que se enseñan las especies...
959		78.1	*Serm.* (ROETZER, 6,3: PL 46, 836, 124):	*Serm.* Denis 6,3 (PL 46, 836; ROETZER 124):
965		10,3	la nota 6	385 nota 6
984	título		Ceremonias preparatorias en la liturgia romana	Ceremonias preparatorias en las liturgias no romanas
987		18,2	-les, editadas	-les de Magdeburgo, editadas...
1021		10,1	enfermos, del	enfermos de Lorsch, del
1033		6,1	5	6
1080	533,2 y 3		El orden de las líneas 2.ª y 3.ª está invertido	
1034	540,17		(= leccionario),	(= *lectionarium)*
1039		35,1	[37] Teodoro...	[35] Teodoro...
1094	554,9		los diáconos	los subdiáconos
1097	ladillo		UTROQUISTAS	UTRAQUISTAS
1135		67.5	*digitus*	*digitos*
1165		9,6	MARTENE, 1, 8, IV	MARTENE, 1,4, IV
1180		17,2	SOLÁNS-CASANUEVA	SOLÁNS-CASANOVA

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE
«EL SACRIFICIO DE LA MISA» EL DÍA 23 DE
MAYO DE 1951, VÍSPERA DE LA FES-
TIVIDAD DEL SANTÍSIMO CORPUS
CHRISTI, EN LOS TALLERES
GRÁFICAS NEBRIJA, IBI-
ZA, 11, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

Biblioteca de Autores Cristianos

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de Nácar-Colunga, 4.ª ed., corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. D. Gaetano Cicognani, Nuncio de Su Santidad en España. 1951. LXXXIV + 1700 páginas en papel biblia, con profusión de grabados y 8 mapas.—80 pesetas tela, 120 piel.

2 SUMA POETICA, por José María Pemán y M. Herrero García. 2.ª ed. 1950. XVI + 824 págs.—50 pesetas tela, 90 piel.

3 OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON. Edición revisada y anotada por el P. Fr. Félix García, O. S. A. 2.ª ed. 1951. XII + 1800 págs. en papel biblia.—95 pesetas tela, 135 piel.

4 SAN FRANCISCO DE ASIS: *Escritos completos,* las *Biografías* de sus contemporáneos y las *Florecillas.* Edición preparada por los PP. Fr. Juan R. de Legísima y Fr. Lino Gómez Canedo, O. F. M. 2.ª ed. 1949. XL + 888 págs., con profusión de grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por el P. Ribadeneyra, S. I. *Vida de los PP. Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de la «Invencible».* Introducciones y notas del P. Eusebio Rey, S. I. 1945. CXXVI + 1356 págs., con grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. León Amorós, Fr. Bernardo Aperribay y Fr. Miguel Oromí, O. F. M. 1945. XL + 756 págs.—40 pesetas tela, 80 piel.—Publicados los tomos II (9), III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por los Dres. D. Lorenzo Miguélez, Fr. Sabino Alonso Morán, O. P., y P. Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F., profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. José López Ortiz, Obispo de Túy. 4.ª ed. 1951. XLVIII + 1076 págs.—75 pesetas tela, 115 piel.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de Alastruey. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Antonio García y García, Arzobispo de Valladolid. 2.ª ed., 1947. XXXVI + 992 págs., con grabados de la *Vida de la Virgen,* de Durero.—(Agotada. En prensa la 3.ª ed.)

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo II: *Jesucristo en su ciencia divina y humana. Jesucristo, árbol de la vida. Jesucristo en sus misterios:* 1) *En su infancia.* 2) *En la Eucaristía.* 3) *En su Pasión.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. León Amorós, Fr. Bernardo Aperribay y Fr. Miguel Oromí, O. F. M. 1946. XVI + 848 págs.—40 pesetas tela, 80 piel.—Publicados los tomos III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo I: *Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín,* por Posidio. *Soliloquios. Sobre el orden. Sobre la vida feliz.* Edición en latín y castellano, preparada por el P. Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A. 2.ª ed. 1950. XII + 828 págs., con grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicados los tomos II (11), III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53) y VIII (69).

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo II: *Confesiones* (en latín y castellano). Edición crítica y anotada por el P. Fr. Angel Custodio Vega, O. S. A. 2.ª ed. 1951. VIII + 740 págs., con grabados.—55 pesetas tela, 95 piel. Publicados los tomos III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53) y VIII (69).

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (dos volúmenes). Recopiladas y anotadas por el Dr. D. Juan Juretschke, profesor de la Facultad de Filosofía de Madrid. 1946. Tomo I: XVI + 954 págs. Tomo II: VIII + 870 págs.—Los dos tomos, 70 pesetas tela, 150 piel.

14 BIBLIA VULGATA LATINA. Edición preparada por el P. Fr. Alberto Colunga, O. P., y D. Lorenzo Turrado, profesores de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Salamanca. 1951. Reimpresión. XXIV + 1502 + 122 páginas en papel biblia, con profusión de grabados y 4 mapas.—En tela, 80 pesetas; en piel, a dos tintas, 130.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. *Biografía*, por el P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Escritos breves y poesías.* Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por el P. LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D. 2.ª ed. 1950. XL + 1436 págs., con grabados.—60 pesetas tela, 100 piel.

16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, del P. JOSÉ MARÍA BOVER, S. I. 1946. XVI + 952 págs. (Agotada. En prensa la 2.ª ed.)

17-18 TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL. Selección, introducciones y notas de NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ. Tomo I: *Autos sacramentales.* 1946. VIII + 924 págs. Tomo II: *Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos.* 1946. XLVIII + 924 págs.—Cada tomo, 35 pesetas tela, 75 piel.

19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo III: *Colaciones sobre el Hexaémeron. Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio. Tratado de la plantación del paraíso.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 1947. XII + 800 págs.—35 pesetas tela, 75 piel.—Publicados los tomos IV (28), V (36) y VI (49).

20 OBRA SELECTA DE FRAY LUIS DE GRANADA: *Una suma de la vida cristiana.* Los textos capitales del P. Granada seleccionados por el orden mismo de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, por el P. Fr. ANTONIO TRANCHO, O. P., con una extensa introducción del P. Fr. DESIDERIO DÍAZ DE TRIANA, O. P. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, Obispo de Salamanca. 1947. LXXXVIII + 1164 págs.—(Agotada. Se prepara la 2.ª ed.)

21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo III: *Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cuantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos.* Texto en latín y castellano. Versión, introducciones y notas de los PP. Fr. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A.; Fr. EVARISTO SEIJAS, Fr. EUSEBIO CUEVAS, Fr. MANUEL MARTÍNEZ y Fr. MATEO LANSEROS, O. S. A. 1951. Reimpresión. XVI + 1056 págs.—65 pesetas tela, 105 piel. Publicados los tomos IV (30), V (39), VI (50), VII (53) y VIII (69).

22 SANTO DOMINGO DE GUZMAN. *Orígenes de la Orden de Predicadores. Proceso de canonización. Biografías del Santo. Relación de la Beata Cecilia. Vidas de los Frailes Predicadores. Obra literaria de Santo Domingo.* Introducción general por el P. Fr. JOSÉ MARÍA GARGANTA, O. P. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los PP. Fr. MIGUEL GELABERT y Fr. JOSÉ MARÍA MILAGRO, O. P. 1947. LVI + 956 págs., con profusión de grabados.—40 pesetas tela, 80 piel.

23 OBRAS DE SAN BERNARDO. Selección, versión, introducciones y notas del P. GERMÁN PRADO, O. S. B. 1947. XXIV + 1516 págs., con grabados. (Agotada. Se prepara la 2.ª ed.)

24 OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Tomo I: *Autobiografía y Diario espiritual.* Introducciones y notas del P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I. 1947. XII + 884 págs.—35 pesetas tela, 75 piel.

25-26 SAGRADA BIBLIA, de BOVER-CANTERA. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego. 2.ª edición, notablemente mejorada, en un solo volumen. 1951. XVI + 2064 págs. en papel biblia, con profusión de grabados y 8 mapas.—90 pesetas tela, 130 piel.

27 LA ASUNCION DE MARIA. Tratado teológico y antología de textos, por el P. JOSÉ MARÍA BOVER, S. I. 2.ª ed., con los principales documentos pontificios de la definición del dogma. 1951. XVI + 488 págs.—40 pesetas tela, 80 piel.

28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo IV: *Las tres vías o incendio de amor. Soliloquio. Gobierno del alma. Discursos ascético-místicos. Vida perfecta para religiosas. Las seis alas del serafín. Veinticinco memoriales de perfección. Discursos mariológicos.* Edición, en latín y castellano, preparada por los PP. Fr. BERNARDO APERRIBAY, Fr. MIGUEL OROMÍ y Fr. MIGUEL OLTRA, O. F. M. 1947. VIII + 976 págs.—45 pesetas tela, 85 piel.—Publicados los tomos V (36) y VI (49).

29 SUMA TEOLOGICA de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Tomo I: *Introducción general* por el P. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., y *Tratado de Dios Uno.* Texto en latín y castellano. Traducción del P. Fr. RAIMUNDO SUÁREZ, O. P., con introducciones, anotaciones y apéndices del P. Fr. FRANCISCO MUÑIZ, O. P. 1947. XVI + 1296 págs., con grabados.—55 pesetas tela, 95 piel.—Publicados los tomos II (41) y III (56).

30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo IV: *De la verdadera religión. De las costumbres de la Iglesia católica. Enquiridión. De la unidad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilidad de creer.* Versión, introducciones y notas de los PP. Fr. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A.; Fr. TEÓFILO PRIETO, Fr. ANDRÉS CENTENO, Fr. SANTOS SANTAMARTA y Fr. HERMINIO RODRÍGUEZ, O. S. A. 1948. XVI + 900 págs.—45 pesetas tela, 85 piel.—Publicados los tomos V (39), VI (50), VII (53) y VIII (69).

31 OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL: *Libro de Caballería. Libro de Evast y Blanquerna. Félix de las Maravillas. Poesías* (en catalán y castellano). Edición preparada y anotada por los PP. MIGUEL BATLLORI, S. I., y MIGUEL CALDENTEY, T. O. R., con una introducción biográfica de D. SALVADOR GALMÉS y otra al *Blanquerna* del P. RAFAEL GINARD BAUÇÁ, T. O. R. 1948. XX + 1148 págs., con grabados.—55 pesetas tela, 95 piel.

32 VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por el P. ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. I. 1948. LVI + 612 págs., con profusión de grabados y 8 mapas.—50 pesetas tela, 90 piel.

33 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo I: *Biografía y Epistolario.* Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. JUAN PERELLÓ, Obispo de Vich. 1948. XLIV + 900 págs. en papel biblia, con grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicados los tomos II (37), III (42), IV (48), V (51), VI (52), VII (57) y VIII (66).

34 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. Tomo I: *Nacimiento e infancia de Cristo,* por el Prof. FRANCISCO JAVIER SÁNCHEZ CANTÓN. 1948. VIII + 192 págs., con 304 láminas.—60 pesetas tela, 100 piel.—Publicados los tomos II (64) y III (47).

35 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, del P. FRANCISCO SUÁREZ, S. I. Volumen 1.°: *Misterios de la Virgen Santísima. Misterios de la infancia y vida pública de Jesucristo.* Versión castellana por el P. GALDOS, S. I. 1948. XXXVI + 916 págs.—45 pesetas tela, 85 piel.—Publicado el volumen 2.° (55).

36 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo V: *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo. Colaciones sobre los diez mandamientos.* Edición en latín y castellano, preparada y anotada por los PP. Fr. BERNARDO APERRIBAY, Fr. MIGUEL OROMÍ y Fr. MIGUEL OLTRA, O. F. M. 1948. VIII + 756 págs.—40 pesetas tela, 80 piel.—Publicado el tomo VI (49).

37 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo II: *Filosofía fundamental.* 1948. XXXII + 828 págs. en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel. Publicados los tomos III (42), IV (48), V (51), VI (52), VII (57) y VIII (66).

38 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. Tomo I: FRAY ALONSO DE MADRID: *Arte para servir a Dios y Espejo de ilustres personas;* FRAY FRANCISCO DE OSUNA: *Ley de amor santo.* Introducciones del P. Fr. JUAN BAUTISTA GOMIS, O. F. M. 1948. XII + 704 págs. en papel biblia.—45 pesetas tela, 85 piel.—Publicados los tomos II (44) y III (46).

39 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo V: *Tratado de la Santísima Trinidad.* Edición en latín y castellano. Primera versión española, con introducción y notas del P. Fr. LUIS ARIAS, O. S. A. 1948. XVI + 944 págs., con grabados. 45 pesetas tela, 85 piel.—Publicados los tomos VI (50), VII (53) y VIII (69).

40 NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA. Versión directa del texto original griego. (Separata de la Nácar-Colunga.) 1948. VIII + 452 págs. en papel biblia, con profusión de grabados y 8 mapas.—25 pesetas tela, 65 piel.

41 SUMA TEOLOGICA de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Tomo II: *Tratado de la Santísima Trinidad,* en latín y castellano; versión del P. Fr. RAIMUNDO SUÁREZ, O. P., e introducciones del P. Fr. MANUEL CUERVO, O. P. *Tratado de la creación en general,* en latín y castellano; versión e introducciones del Padre Fr. JESÚS VALBUENA, O. P. 1948. XX + 888 págs., con grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicado el tomo III (56).

42 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo III: *Filosofía elemental y El Criterio.* 1948. XX + 756 págs. en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicados los tomos IV (48), V (51), VI (52), VII (57) y VIII (66).

43 NUEVO TESTAMENTO. Versión directa del griego con notas exegéticas, por el P. JOSÉ MARÍA BOVER, S. I. (Separata de la Bover-Cantera.) 1948. VIII + 624 págs. en papel biblia, con 8 mapas.—30 pesetas tela, 70 piel.

44 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. Tomo II: FRAY BERNARDINO DE LAREDO: *Subida del monte Sión;* FRAY ANTONIO DE GUEVARA: *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos;* FRAY MIGUEL DE MEDINA: *Infancia*

espiritual; Beato Nicolás Factor: *Doctrina de las tres vías.* Introducciones del P. Fr. Juan Bautista Gomis, O. F. M. 1948. XVI + 840 páginas en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicado el tomo III y último (46).

45 LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por el P. Francisco de B. Vizmanos, S. I. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. 1949. XXIV + 1308 páginas en papel biblia.—65 pesetas tela, 105 piel.

46 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. Tomo III y último: Fray Diego de Estella: *Meditaciones del amor de Dios;* Fray Juan de Pineda: *Declaración del «Pater noster»;* Fray Juan de los Angeles: *Manual de vida perfecta y Esclavitud mariana;* Fray Melchor de Cetina: *Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen;* Fray Juan Bautista de Madrigal: *Homiliario evangélico.* Introducciones del P. Fr. Juan Bautista Gomis, O. F. M. 1949. XII + 872 páginas en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.

47 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. Tomo III: *La Pasión de Cristo,* por José Camón Aznar. 1949. VIII + 108 páginas, con 303 láminas.—60 pesetas tela, 100 piel.

48 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo.* 1949. XVI + 772 páginas en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicados los tomos V (51), VI (52), VII (57) y VIII (66).

49 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo VI y último: *Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica. Apología de los pobres.* Edición en latín y castellano, preparada y anotada por los PP. Fr. Bernardo Aperribay, Fr. Miguel Oromí y Fr. Miguel Oltra, O. F. M. 1949. VIII + 48* + 784 págs.—50 pesetas tela, 90 piel.

50 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo VI: *Del espíritu y de la letra. De la naturaleza y de la gracia. De la gracia de Jesucristo y del pecado original. De la gracia y del libre albedrío. De la corrección y de la gracia. De la predestinación de los santos. Del don de perseverancia.* Edición en latín y castellano, preparada y anotada por los PP. Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A.; Fr. Andrés Centeno, Fr. Gerardo Enrique de Vega, Fr. Emiliano López y Fr. Toribio de Castro, O. S. A. 1949. XII + 948 págs.—50 pesetas tela, 90 piel. Publicados los tomos VII (53) y VIII (69).

51 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo V: *Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.* 1949. XXXII + 1004 págs. en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicados los tomos VI (52), VII (57) y VIII (66).

52 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo VI: Escritos políticos: *Triunfo de Espartero. Caída de Espartero. Campaña de gobierno. Ministerio Narváez. Campaña parlamentaria de la minoría balmista.* 1950. XXXII + 1068 págs. en papel biblia. — 50 pesetas tela, 90 piel. — Publicados los tomos VII (57) y VIII (66).

53 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo VII: *Sermones.* Edición en latín y castellano, preparada por el P. Amador del Fueyo, O. S. A. 1950. XX + 952 páginas.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicado el tomo VIII (69).

54 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. Tomo I: *Edad Antigua (1-681): La Iglesia en el mundo grecorromano,* por el P. Bernardino Llorca, S. I. 1950. XXXII + 968 págs., con grabados.—55 pesetas tela, 95 piel.

55 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, del P. Francisco Suárez, S. I. Volumen 2.º y último: *Pasión, resurrección y segunda venida de Jesucristo.* Versión castellana por el P. Galdos, S. I. 1950. XXIV + 1216 págs.—60 pesetas tela, 100 piel.

56 SUMA TEOLOGICA de Santo Tomás de Aquino. Tomo III: *Tratado de los Angeles.* Texto en latín y castellano. Versión del P. Fr. Raimundo Suárez, O. P., e introducciones del P. Fr. Aureliano Martínez, O. P. *Tratado de la creación del mundo corpóreo.* Versión e introducciones del P. Fr. Alberto Colunga, O. P. 1950. XVI + 948 págs., con grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.

57 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo VII: Escritos políticos: *El matrimonio real: Campaña doctrinal. Campaña nacional. Campaña internacional. Desenlace. Ultimos escritos políticos.* 1950. XXXII + 1068 páginas en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.—Publicado el tomo VIII (66).

58 OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO. Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por el P. Fr. Isidoro Rodríguez, O. F. M., y D. José Guillén, catedráticos en la Pontificia Universidad de Salamanca. 1950. VIII + 84* + 800 págs.—50 pesetas tela, 90 piel.

59 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por el P. JUAN DE MALDONADO, S. I. Tomo I: *Evangelio de San Mateo.* Versión castellana, introducción y notas del P. LUIS MARÍA JIMÉNEZ FONT, S. I. Introducción biobibliográfica del P. JOSÉ CABALLERO, S. I. 1950. XVI + 1160 págs. en papel biblia.—55 pesetas tela, 95 piel.—Publicado el tomo II (72).

60 CURSUS PHILOSOPHICUS, por una comisión de profesores de las Facultades de Filosofía en España de la Compañía de Jesús. Tomo V: *Theologia Naturalis,* por el P. JOSÉ HELLÍN, S. I. 1950. XVI + 928 págs.—65 pesetas tela, 105 piel.

61 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA, por una comisión de profesores de las Facultades de Teología en España de la Compañía de Jesús. Tomo I: *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De sacra Scriptura,* por los PP. MIGUEL NICOLÁU y JOAQUÍN SALAVERRI, S. I. 1950. XXIV + 1096 págs.—65 pesetas tela, 105 piel.—Publicados los tomos III (62) y IV (73).

62 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA, por una comisión de profesores de las Facultades de Teología en España de la Compañía de Jesús. Tomo III: *De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia Christi. De virtutibus infusis,* por los PP. JESÚS SOLANO, JOSÉ A. DE ALDAMA y SEVERINO GONZÁLEZ, S. I. 1950. XX + 784 páginas.—65 pesetas tela, 105 piel.—Publicado el tomo IV (73).

63 SAN VICENTE DE PAUL: BIOGRAFIA Y ESCRITOS. Edición preparada por los PP. JOSÉ HERRERA y VEREMUNDO PARDO, C. M. 1950. XII + 912 páginas en papel biblia, con profusión de grabados.—55 pesetas tela, 95 piel.

64 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. Tomo II: *Cristo en el Evangelio,* por el Prof. FRANCISCO J. SÁNCHEZ CANTÓN. 1950. VIII + 124 págs., con 255 láminas.—60 pesetas tela, 100 piel.—Publicado el tomo III (47).

65 PADRES APOSTOLICOS: *La Didaché o Doctrina de los doce apóstoles. Cartas de San Clemente Romano. Cartas de San Ignacio Mártir. Carta y martirio de San Policarpo. Carta de Bernabé. Los fragmentos de Papias. El Pastor de Hermas.* Edición bilingüe, preparada y anotada por D. DANIEL RUIZ BUENO, catedrático de lengua griega y profesor a. de la Universidad de Salamanca. 1950. VIII + 1136 págs. en papel biblia.—65 pesetas tela, 105 piel.

66 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. Tomo VIII y último: *Biografías. Miscelánea. Primeros escritos. Poesías. Indices.* 1950. XVI + 1020 páginas en papel biblia.—50 pesetas tela, 90 piel.

67 ETIMOLOGIAS, de SAN ISIDORO DE SEVILLA. Versión castellana total, por vez primera, e introducciones parciales de D. LUIS CORTÉS, párroco de San Isidoro de Sevilla. Introducción general e índices científicos del Prof. SANTIAGO MONTERO DÍAZ, catedrático de la Universidad de Madrid. 1951. XX + 88* + 568 págs.—55 pesetas tela, 95 piel.

68 EL SACRIFICIO DE LA MISA. Tratado histórico-litúrgico. Versión española de la obra alemana en dos volúmenes *Missarum sollemnia,* del P. JUNGMANN, S. I. 1951. XXVIII + 1268 págs.—75 pesetas tela, 115 piel.

69 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo VIII: *Cartas.* Edición en latín y castellano, preparada por el P. Lope Cilleruelo, O. S. A. VIII + 936 págs. - 55 pesetas tela, 95 piel.

70 COMENTARIO AL SERMON DE LA CENA, por el P. JOSÉ M. BOVER, S. I. 1951. VIII + 336 págs.—35 pesetas tela, 75 piel.

71 TRATADO DE LA SANTISIMA EUCARISTIA, por el Dr. D. GREGORIO ALASTRUEY. 1951. XL + 432 págs. con grabados.—45 pesetas tela, 85 piel.

72 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por el P. JUAN DE MALDONADO, S. I. Tomo II: *Evangelios de San Marcos y San Lucas.* Versión castellana, introducción y notas del P. JOSÉ CABALLERO, S. I. 1951. XVI + 888 páginas en papel biblia.—60 pesetas tela, 100 piel.

73 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA, por una comisión de profesores de las Facultades de Teología en España de la Compañía de Jesús. Tomo IV: *De sacramentis, De novissimis,* por los PP. JOSÉ A. DE ALDAMA, FRANCISCO DE P. SOLÁ, SEVERINO GONZÁLEZ y JOSÉ F. SAGÜÉS, S. I. 1951. XXIV + 888 págs.—70 pesetas tela, 110 piel.

74 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. Nueva revisión del texto original con notas críticas. Tomo I: *Bibliografía teresiana,* por el P. OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D. *Biografía de Santa Teresa,* por el P. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D. *Libro de la Vida,* escrito por la SANTA. Edición revisada y preparada por los PP. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTILIO DEL NIÑO JESÚS. 1951. XII + 912 págs. en papel biblia.—60 pesetas tela, 100 piel.

75 ACTAS DE LOS MARTIRES. Edición bilingüe, preparada y anotada por D. DANIEL RUIZ BUENO, catedrático de lengua griega y profesor a. de la Universidad de Salamanca. 1951. VIII + 1192 págs. en papel biblia.—80 pesetas tela, 120 piel.

76 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. Tomo IV: *La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo,* por el P. FRANCISCO JAVIER MONTALBÁN, S. I. Revisada y completada por los PP. BERNARDINO LLORCA y RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, S. I. 1951. XII + 960 páginas.—65 pesetas tela, 105 piel.

77 SUMMA THEOLOGICA SANCTI THOMAE AQUINATIS, cum textu ex recensione leonina, in quinque volumina divisa. Vol. I: *Prima pars.* 1951. XXIV + 860 págs.—70 pesetas tela, 110 piel.

DE PROXIMA APARICION

OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO. Tomo I: *Obras ascéticas dedicadas al pueblo en general.* Edición crítica.
TEOLOGIA DE SAN PABLO. 2.ª edición.
TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA. 3.ª edición.
OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo IX.
SUMMA THEOLOGICA. Vol. II: *Prima secundae.*
LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA, del P. MARÍN SOLA, O. P.
OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. En un solo volumen. Edición preparada por el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, de Roma.
OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO. Edición bilingüe.

EN PREPARACION

HISTORIA DE LA IGLESIA. Tomos II y III.
NUEVO TESTAMENTO TRILINGÜE, greco-latino-castellano.
OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA.
SUMMA CONTRA GENTES, de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Edición bilingüe.
OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo X.

Al hacer su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la Biblioteca de Autores Cristianos

Dirija sus pedidos a LA EDITORIAL CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, o a LIFESA, Valenzuela, 6, Madrid